

MARIO FORGET

CONVERSION RELIGIEUSE: LIBÉRATION HUMAINE

**Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

TOME I

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC**

OCTOBRE 1997

© Mario Forget 1997



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-25404-6

Canada



Ce dix-septième jour du mois de octobre 19 97, les personnes soussignées,
leur qualité de membres du jury de la thèse de M. Mario Forget
ont assisté à la soutenance de cette thèse.

NOMS	UNIVERSITÉ	SIGNATURE
<u>Marc PELCHAT</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>Hermann GIGUÈRE</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>Raymond LEMIEUX</u>	<u>Université Laval</u>	
<u>Jean-Claude BRETON</u>	<u>Université de Montréal</u>	

Conversion religieuse: libération humaine.

Résumé.

S'appuyant sur les données fournies par les sciences humaines et la tradition croyante dans la perspective catholique, cette thèse veut montrer qu'une conversion religieuse authentique et mature consiste en une transformation en profondeur de la personnalité. Elle permet d'en identifier des critères d'authenticité et de maturité. Une véritable conversion implique une crise affectant les niveaux intellectuel, affectif et moral de la personne dont elle se présente comme la solution. A cause de la modification du lien social qu'elle opère, elle provoque un changement d'identité du converti, une modification de sa relation au pouvoir et un changement d'univers symbolique. Ce changement se manifeste au niveau du discours, par une modification de la représentation que le converti se fait de l'espace, du temps, de la relation à son corps et à son environnement. L'ensemble du processus est orienté ultimement vers une libération qui affecte le converti lui-même et son environnement culturel.

Auteur: Mario Forget

~~Directeur~~: Marc Pelchat

Conversion religieuse: libération humaine.

Résumé.

S'inscrivant dans la voie tracée par Bernard Lonergan et s'appuyant sur les données fournies par les sciences humaines et la tradition croyante, cette thèse veut montrer que, par-delà les pathologies religieuses, il est possible de vivre une conversion religieuse authentique et mature. Au lieu d'être un processus d'aliénation, une véritable conversion est en fait un processus de libération engageant la personne sur la voie de l'autonomie et de la solidarité sociale.

Une telle conversion implique une transformation affectant les niveaux intellectuel, affectif et moral de la personne: c'est la dimension personnelle de l'expérience. S'appuyant à la fois sur les données scientifiques et la tradition chrétienne, cette thèse permet d'identifier des critères d'authenticité et de maturité d'une conversion véritable. L'identification de ces critères constitue le premier élément spécifique de cette recherche sur le sujet.

La question du lien social s'avère fondamentale dans les deux ensembles de données, permettant ainsi d'établir un point de jonction entre les discours scientifique et religieux, fondant par le fait même la possibilité de construire des interfaces entre eux. Par l'établissement de rapports originaux entre les diverses données, grâce à une médiation anthropologique, ces interfaces permettent de mettre à jour les facteurs constitutifs d'une dimension culturelle de la conversion religieuse: le

changement d'identité du converti, la modification de sa relation au pouvoir et le changement d'univers symbolique. Ce changement se manifeste au niveau du discours par une modification de la représentation qu'il se fait de l'espace, du temps, de la relation à son corps et à son environnement. C'est le deuxième élément spécifique de cette thèse.

Une conversion religieuse authentique et mature s'avère un processus de libération affectant à la fois la personnalité du converti et sa dimension sociale. Transformant le converti en guerrier, elle l'engage en effet dans la conquête de son autonomie personnelle, dans la lutte socio-politique pour la justice et dans la reconnaissance de la culture et de l'identité des peuples. Ainsi, cette thèse relit un des thèmes fondamentaux de la foi chrétienne à la lumière des sciences humaines et de la Tradition, en contexte de modernité.

Auteur: Mario Forget

Dir~~ec~~teur: Marc Pelchat

AVANT-PROPOS

Nous voulons remercier notre employeur,
le CEGEP de Lévis-Lauzon, et en particulier
Madame Nicole Lafleur, directrice générale,
ainsi que nos collègues du Département de Philosophie,
de nous avoir permis de poursuivre ce travail
tout en occupant un poste d'enseignement à temps complet au Collège.

Nous voulons également remercier
Monsieur Marc Pelchat, notre directeur de thèse,
qui, tout au long de ces années, nous a patiemment dirigé
dans notre entreprise. Sans ses précieux conseils et ses encouragements
répétés, nous n'aurions pu mener
notre projet à terme.

TABLE DES MATIERES

	<u>Page</u>
AVANT-PROPOS	i
TABLE DES MATIERES	ii
INTRODUCTION	
1.0 LA CONVERSION RELIGIEUSE EN QUESTION.....	2
1.1 Pertinence et contexte de la question	3
1.1.1 - Pertinence de la recherche.....	3
1.1.1.1 Tout a été dit?.....	3
1.1.1.2 La foi: une forme d'aliénation?.....	6
1.1.1.3 Les sciences humaines suffisent-elles?.....	8
1.1.2 Le contexte.....	12
1.1.2.1 Les religions au Québec	12
1.1.2.2 Les recherches sur les croyances religieuses..	17
1.1.2.3 L'enquête sur les croyances des Québécois.....	19
1.1.2.4 La recherche-action du diocèse de St-Jérôme	21
1.2 Notre point de départ.....	25
1.2.1 Les explications scientifiques	26
1.2.1.1 Les précurseurs.....	26
1.2.1.2 Les tendances actuelles de la recherche	27
1.2.2 La conversion dans la théologie catholique.....	35
1.2.2.1 Historique de la recherche	35
1.2.2.2 En Europe.....	36
1.2.2.3 En Amérique Latine	40
1.2.2.4 En Amérique du Nord.....	42
1.2.3 Le choix d'un point de départ.....	43
1.3 Extension et limites de notre projet.....	46
1.3.1 Le concept de conversion	47
1.3.1.1 la notion scripturaire.....	47
1.3.1.2 Les notions scientifiques.....	52
1.3.2 Le concept de religion.....	55
1.3.2.1 Etymologie et historique du mot.....	57
1.3.2.2 Les perspectives scientifiques.....	57
1.3.3 Les limites de notre projet.....	63

1.3.3.1	Le cas de la magie.....	63
1.3.3.2	Le cas de la mystique et de la vie spirituelle.....	64
1.4	La manière de conduire la recherche.....	67
1.4.1	Les attitudes adoptées dans la recherche.....	67
1.4.1.1	Le réductionnisme.....	67
1.4.1.2	L'intégrationnisme.....	79
1.4.1.3	La psychologie religieuse catholique.....	84
1.4.2	A la recherche d'interfaces.....	88
1.4.2.1	Discours, systèmes et interfaces.....	88
1.4.2.2	La stratégie de J. Audinet et notre projet.....	90

CHAPITRE I: LES DONNÉES SCIENTIFIQUES

2.0	LES DONNÉES SCIENTIFIQUES.....	95
2.1	Les sources et les perspectives.....	96
2.1.1	La sociologie de la religion.....	96
2.1.2	La psychologie de la religion.....	98
2.1.3	Système et/ou structure.....	99
2.1.3.1	Une approche systémique?.....	99
2.1.3.2	Une approche structurelle?.....	102
2.2	Définitions et notions.....	103
2.2.1	La notion sociologique de conversion.....	103
2.2.2	La notion psychologique de conversion.....	107
2.2.2.1	Le problème de la définition.....	107
2.2.2.2	Les principales définitions.....	109
2.3	Les typologies.....	114
2.3.1	Les typologies sociologiques.....	114
2.3.1.1	Le critère de la radicalité du changement.....	114
2.3.1.2	Le critère de l'orientation du changement.....	117
2.3.1.3	Le critère de l'attitude du converti.....	119
2.3.2	Les typologies psychologiques.....	125
2.3.2.1	Le critère de la diversité des processus.....	125
2.3.2.2	Le critère des perspectives théoriques.....	128
2.3.3	Le critère de la durée.....	135
2.3.3.1	Le processus de conversion.....	135
2.3.3.2	Les conversions brusques.....	137
2.3.3.3	Les conversions progressives.....	145
2.3.3.4	Un modèle intégrateur.....	149

2.4 La structure de l'expérience.....	153
2.4.1 Les modèles sociologiques.....	153
2.4.1.1 Un comportement déviant.....	153
2.4.1.2 Un changement d'univers symbolique.....	161
2.4.1.3 Une quête d'identité.....	177
2.4.1.4 Une quête de sens.....	186
2.4.1.5 Conversion et développement économique.....	190
2.4.2 Les modèles psychologiques.....	197
2.4.2.1 Conversion et croissance personnelle.....	199
2.4.2.2 Lâcher prise.....	208
2.4.2.3 Découvrir un sens à sa vie.....	219
2.4.3 Eléments structurels de la conversion.....	231
2.4.3.1 Remarques préliminaires.....	231
2.4.3.2 La dimension sociale.....	233
2.4.3.3 La dimension psychologique.....	236
2.4.3.4 Le caractère d'intégralité.....	239
2.4.3.5 Limites des données scientifiques.....	244

CHAPITRE II: LES DONNÉES RELIGIEUSES

3.0 LES DONNÉES RELIGIEUSES.....	247
3.1 L'enseignement de l'Ecriture Sainte.....	248
3.1.1 Quatre modèles bibliques de conversion.....	249
3.1.1.1 Jérémie.....	249
3.1.1.2 Le Siracide.....	253
3.1.1.3 Luc et le Livre des Actes.....	256
3.1.1.4 Les Lettres de Paul.....	262
3.1.2 Eléments de théologie biblique de la conversion.....	265
3.1.2.1 La conversion en tant que retour.....	265
3.1.2.2 La conversion en tant que repentir.....	266
3.1.2.3 Conversion individuelle et conversion collective	268
3.2 L'enseignement des Pères	271
3.2.1 Les Pères Apostoliques.....	271
3.2.1.1 La catéchèse des deux Voies	272
3.2.1.2 Clément de Rome.....	277
3.2.1.3 Justin.....	280
3.2.2 La controverse gnostique	285
3.2.2.1 Irénée de Lyon.....	286
3.2.2.2 Clément d'Alexandrie.....	289
3.2.2.3 Origène.....	294

3.2.2.4	L'idée de conversion à la fin du III ^e siècle.....	301
3.2.3	Saint Augustin.....	303
3.2.3.1	Assumer sa culture.....	303
3.2.3.2	Les trois niveaux de conversion.....	304
3.2.3.3	Une relecture de l'histoire.....	310
3.2.4	Éléments de théologie patristique de la conversion.....	312
3.2.4.1	De l' <i>epistrophe</i> à l'union mystique.....	312
3.2.4.2	De la <i>metanoia</i> au combat spirituel.....	314
3.2.4.3	De la conversion des juifs à celle des chrétiens.....	316
3.3	Quelques perspectives historiques.....	319
3.3.1	Le Moyen-Age.....	321
3.3.1.1	Saint Bernard.....	321
3.3.1.2	Saint Thomas d'Aquin.....	330
3.3.2	La Contre-Réforme.....	336
3.3.2.1	Réforme et réformateurs.....	336
3.3.2.2	Ignace de Loyola.....	344
3.3.2.3	Blaise Pascal.....	354
3.3.3	La conversion au catholicisme.....	365
3.3.3.1	D'une Eglise à une autre.....	365
3.3.3.2	John Henry Newman.....	367
3.3.3.3	L'idée catholique de conversion.....	373
3.4	Thèmes et Variations.....	375
3.4.1	La conversion en tant que retour.....	376
3.4.1.1	Le retour de Dieu vers l'homme.....	376
3.4.1.2	Le retour de l'homme vers Dieu.....	377
3.4.1.3	A la suite du Christ et en union avec lui.....	378
3.4.1.4	Se convertir de tout son cœur.....	378
3.4.1.5	La libération et l'union à Dieu.....	379
3.4.2	La conversion en tant que repentir.....	380
3.4.2.1	Le repentir.....	380
3.4.2.2	L'humilité et l'obéissance.....	381
3.4.2.3	La crise et les nécessaires combats.....	382
3.4.3	La conversion à l'Eglise de Dieu.....	384
3.4.3.1	La foi des Apôtres et la présence de l'Esprit Saint.....	384
3.4.3.2	La vie sacramentelle.....	384
3.4.3.3	Individu et collectivité: le lien social.....	385
3.4.4	La conversion et le rapport à la nature.....	387

3.4.4.1	Le rétablissement de la prospérité matérielle.....	387
3.4.4.2	La dimension cosmique du salut.....	388

CHAPITRE III: POUR UNE THÉOLOGIE DE LA CONVERSION

4.0	NOTES POUR UNE THÉOLOGIE DE LA CONVERSION.....	391
4.1	Une expérience personnelle.....	392
4.1.1	La conversion en tant qu'expérience religieuse.....	392
4.1.1.1	L'expérience religieuse.....	394
4.1.1.2	La conversion en tant qu'expérience.....	397
4.1.2	Les niveaux de conversion.....	404
4.1.2.1	La contribution de B. Lonergan et de W. Conn.....	404
4.1.2.2	Quatre niveaux de conversion.....	408
4.1.3	La conversion religieuse authentique et mature.....	420
4.1.3.1	La question de l'authenticité.....	421
4.1.3.2	La question de la maturité.....	432
4.1.3.3	Les critères d'authenticité et de maturité.....	439
4.1.3.4	Le caractère symbolique de la conversion.....	441
4.2	Un changement culturel.....	449
4.2.1	De la dimension personnelle à la dimension culturelle.....	449
4.2.2	Médiation anthropologique.....	451
4.2.2.1	Ethnographie, ethnologie et anthropologie.....	451
4.2.2.2	La recherche d'interfaces.....	457
4.2.2.3	Modernité et altérité.....	465
4.2.3	Conversion, changement social et pouvoir.....	468
4.2.3.1	Mieux connaître pour mieux dominer.....	469
4.2.3.2	La notion de "fait social total" et la conversion.....	479
4.2.3.3	Conversion religieuse et libération politique..	482
4.2.3.4	D'une utopique évangélisation sans pouvoir..	485
4.2.4	Conversion, identité et systèmes symboliques.....	488
4.2.4.1	La question de l'identité.....	490
4.2.4.2	Identité et langage: que signifie nommer?.....	495
4.2.4.3	Identité culturelle et conversion.....	500
4.2.4.4	Données scientifiques et données religieuses.....	504
4.2.5	Articulation du personnel et du culturel.....	509
4.2.5.1	La question du changement social.....	510

4.2.5.2	Le changement de système symbolique.....	514
4.3	Conversion religieuse: libération humaine.....	517
4.3.1	La notion chrétienne de libération.....	517
4.3.1.1	Remarques préliminaires.....	517
4.3.1.2	Libération et liberté chrétienne.....	520
4.3.2	Un processus de libération intégrale.....	527
4.3.2.1	Le contexte culturel.....	527
4.3.2.2	Le caractère intégral de la libération.....	529
4.3.2.3	Sortir de la crise?.....	535
CONCLUSION		
5.0	CONCLUSION.....	538
6.0	BIBLIOGRAPHIE.....	550

INTRODUCTION

LA CONVERSION RELIGIEUSE EN QUESTION

1.0 LA CONVERSION RELIGIEUSE EN QUESTION

Cette dissertation est rédigée en vue de l'obtention du doctorat en théologie de l'Université Laval. Elle porte sur la conversion religieuse. On y soutient la thèse suivante: une conversion religieuse authentique et mature est un processus de transformation radicale qui se traduit par une libération affectant toutes les dimensions de la personne. Son originalité ne tient pas de ce qu'on y soutient, qui en soi ne fait que reprendre ce que la tradition croyante répète depuis Abraham, mais de la façon dont on le soutient et du contexte dans lequel on le fait. Le contexte est celui d'une société profondément transformée par le passage à la modernité. Cette situation oblige les croyants à traduire leur foi dans une forme de langage intelligible pour leurs contemporains. Quant à la façon de procéder, elle tire son originalité de ce qu'elle veut, à l'intérieur d'un discours théologique sur l'expérience fondatrice de la vie croyante, tenir compte tout aussi bien de ce que les sciences humaines en disent que de ce que la tradition en a toujours dit.

Nous devons préalablement formuler quatre points de repères qui devraient nous permettre de réaliser notre ouvrage à l'intérieur de balises bien identifiées. Le premier élément concerne la pertinence de notre questionnement sur la conversion religieuse et le contexte dans lequel nous nous situons. Le second concerne le point de départ que nous devons choisir pour entreprendre la recherche. Le troisième concerne son champ d'extension et ses limites. Le quatrième enfin concerne la manière de la mener. Ces balises une fois définies, nous pourrions présenter les données que nous fournissent les sciences humaines, en particulier la sociologie et la psychologie. Elles constitueront le prochain chapitre. Nous présenterons dans le chapitre suivant les données que nous fournit la tradition croyante, telle que vécue à l'intérieur du christianisme, selon la tradition catholique. Cette présentation constituera à elle

seule un autre chapitre. Nous terminerons enfin par la formulation de la thèse et sa défense.

1.1 Pertinence et contexte de la question

1.1.1 Pertinence de la recherche

Quand nous avons entrepris les recherches devant mener à la rédaction de cette dissertation, on nous a posé trois questions. Nous souhaitons les soulever ici car elles concernent directement la pertinence de notre démarche. La première a été posée par un vieux prêtre à qui nous étions tout fier d'annoncer notre projet. Sa réaction fut décevante. En hochant la tête, il avait simplement passé ce commentaire: «Comment peut-on faire encore une thèse de doctorat sur la conversion religieuse? Tout a été dit !» La seconde nous vint d'un collègue de travail qui, d'un air étonné, nous avait fait la remarque suivante: «Comment peut-on être croyant sans être aliéné?» La troisième enfin nous vint d'un autre collègue de travail qui avait simplement remis en question la pertinence d'une réflexion théologique sur la conversion religieuse. En effet, les sciences humaines ont développé des outils méthodologiques particulièrement raffinés pour procéder à l'étude de ce genre de comportement. Ces trois questions, parmi toutes celles qui nous ont été posées depuis le début de notre entreprise, nous sont apparues comme autant d'invitations à la poursuivre avant de se révéler progressivement comme autant de lignes directrices à explorer.

1.1.1.1 Tout a été dit? Oui, d'un point de vue chrétien, tout a été effectivement dit dans le Logos. En ce sens, on ne peut rien ajouter de neuf. Et pourtant, nous verrons que depuis le Nouveau Testament, les Pères et à leur suite les Maîtres spirituels qui ont marqué l'histoire de l'Eglise n'ont cessé de répéter le même appel à la conversion que toute l'Ecriture lance sans cesse au peuple d'Israël d'abord, à tous les hommes et à tout l'homme ensuite. Les croyants de chaque époque et de

chaque univers culturel l'ont sans cesse repris, chaque fois cependant, et les données religieuses nous le montreront, en développant en fonction des auditeurs l'un ou l'autre des éléments de l'appel, à la manière de variations plus ou moins riches sur un thème toujours le même.

Si l'appel est lancé, il l'est pour être reçu. Mais s'il doit être reçu, il doit au préalable être entendu. Entendu au plan sensible d'abord: il doit être sans cesse répété et prêché. Entendu également au plan intellectuel: il doit être repris dans un langage intelligible aux auditeurs. On verra en ce sens comment Clément d'Alexandrie reprend le langage gnostique compris par ses auditeurs, comment Bernard de Clairvaux, dont les sermons s'adressent à des militaires, utilise un langage qui leur est familier, comment enfin Ignace de Loyola laisse le service du *Rey Catolico* pour celui de la divine Majesté. Deux obligations s'imposent dès lors au croyant qui veut s'inscrire en continuité avec la Tradition: redire et redire sans cesse la Parole; mais la redire en la modulant dans un langage intelligible pour les auditeurs.

Or la tradition catholique, et nous ne le verrons que trop bien, reste étrangement silencieuse sur cet appel à la conversion dans notre environnement culturel particulier. Il existe un nombre impressionnant de références à la conversion dans des ouvrages de spiritualité. Mais ces ouvrages s'adressent à des gens déjà convertis et ne présentent guère d'intérêt aux yeux des autres. Il existe un nombre tout aussi impressionnant d'ouvrages consacrés à la conversion aux sectes et aux nouvelles religions. On les doit généralement à des sociologues, parfois à des théologiens; mais ils ne nous disent rien de ce qu'Irénée de Lyon appelait «la conversion à l'Eglise de Dieu», garante de la foi des Apôtres. Et même à l'intérieur de la tradition protestante, où pourtant le thème de la conversion tient une place capitale, on ne rencontre que fort peu d'études

théologiques sur la nature du changement survenu, sur sa structure et sa morphologie.

En tenant compte à la fois des résultats des études scientifiques sur le phénomène de la conversion et du discours religieux traditionnel (le terme étant entendu ici en référence aux Pères et aux Maîtres spirituels), la présente dissertation s'inscrit dans cet espace pratiquement vierge. Plusieurs de nos contemporains, dans les sociétés occidentales du moins, voient l'enseignement religieux traditionnel comme un discours vide de sens et obsolète, en ce qu'il ne s'appuie sur aucune donnée scientifique objective. Par ailleurs certains lui reprochent de n'avoir servi, souvent sinon toujours, que de justification à l'exercice du pouvoir politique et à l'exploitation économique. Ces critiques, tout aussi souvent incompréhensibles aux yeux des croyants, ne peuvent de ce fait être prises en compte réellement, de telle sorte que tout dialogue devient impossible.

Notre travail, comme de nombreux autres qui s'intéressent à d'autres aspects du message chrétien, s'inscrit ici comme un humble effort en vue de la construction d'une voie de communication entre les deux univers. Son originalité ne vient donc pas du fait qu'il redit encore une fois l'appel toujours lancé à la conversion. Elle ne vient pas non plus uniquement du fait qu'elle veut tenir compte des données fournies par les sciences humaines: un nombre considérable de recherches se font en ce sens, en particulier dans le cadre de la théologie pratique. Elle vient plutôt de ce que nous voulons tenir compte des sciences humaines et de la Tradition dans l'étude spécifique de la conversion au christianisme, en perspective catholique. En ce domaine, en langue française, nous n'avons trouvé que fort peu de travaux publiés. En anglais, Bernard Lonergan et d'autres théologiens de son école ont repris le thème classique et l'ont remis à jour. Mais la lecture qu'il en fait s'inscrit dans le cadre de ses travaux sur la méthode en théologie, comme nous le verrons. Aussi, bien que tenant une place capi-

tale dans son oeuvre, le thème de la conversion n'y est pas abordé sous l'angle que nous voulons adopter. La pertinence de notre travail tient donc à son objet et à l'angle sous lequel on l'aborde.

1.1.1.2 La foi: une forme d'aliénation? En regardant les désastres sociaux et psychologiques vécus dans nombre de sectes, il est difficile de croire que la conversion religieuse n'est pas une aliénation. Sans parler des cas extrêmes comme les massacres de Jonestown, de Waco, ou ceux plus récents de l'Ordre du Temple Solaire, il suffit de penser aux cas moins dramatiques mais tout aussi tristes que nous rapportent périodiquement les médias. Signalons à titre d'exemple quelques-uns des cas rapportés le 16 novembre 1994 par Radio-Canada à l'émission Enjeux qui présentait une série de reportages sur «L'industrie du mal de vivre». On nous présentait quelqu'un qui avait payé \$12,000 pour acheter une concession de «La philosophie du hasard qui n'existe pas», lui donnant ainsi l'autorisation légale d'animer des ateliers sur les idées proposées dans un livre. D'autres personnes avaient vendu leur maison et investi la totalité de leur capital pour devenir maîtres de transe grâce aux «Anges des védas» ou régresser dans des vies antérieures. A ces cas présentés en ondes, on pourrait en ajouter bien d'autres, des semblables et des pires encore. Nous en connaissons tous. Qu'il nous suffise simplement de rappeler qu'on estime à au moins un sur cinq le nombre de Québécois étant déjà entrés en contact avec ce genre de groupes.

Devant des cas semblables, qui souvent prennent une dimension internationale et impliquent généralement des sommes d'argent colossales, il est difficile de ne pas être critique. Il est difficile également, pour l'incroyant, de ne pas identifier la conversion aux grandes Eglises chrétiennes traditionnelles à ces conversions aux sectes. Objectivement, quelle différence y a-t-il en fait entre croire que des extra-terrestres venus des

environs de Sirius vont sauver un petit nombre d'illuminés de la fin du monde toute prochaine et croire qu'un petit artisan juif de Palestine, ayant vécu dans un village perdu soit le Fils de Dieu, mort et ressuscité? Surtout quand, dans les deux cas, de petites gens démunies, dominées par des émotions infantiles, héritières des sociétés de type archaïque et perdues dans la modernité, sont prêtes à sacrifier tous leurs biens pour se sauver de la fin inexorable de leur monde à tout jamais dépassé?

Or nous savons tous qu'il existe une différence radicale entre la conversion aux sectes, la quête du religieux à travers des croyances tout aussi cohérentes qu'un sac d'épicerie, le cheminement qui fait continuellement passer le converti d'un groupe religieux à un autre d'une part, et la conversion qui engage la totalité de la personne dans un processus de libération à la manière où l'entendent le christianisme ou l'islam, d'autre part. Nous le savons? Nous prétendons le savoir plutôt, puisque nous le sentons au fond de notre propre engagement de croyant. Mais que répondre à l'étudiant de vingt ans qui, incroyant mais ouvert, en état de recherche en tout cas, demande au croyant de lui expliquer la différence?

Après avoir repris le discours spirituel classique, auquel le croyant est habitué à un point tel qu'il en oublie parfois le caractère profondément révolutionnaire, mais que l'auditeur ne comprend que rarement, que reste-t-il à dire? Un nombre trop grand de croyants prennent pour acquise l'intelligibilité de leur discours: il s'agit d'ailleurs d'une attitude qui se retrouve dans l'enseignement non-religieux, comme dans tous les lieux de communication¹. Si la personne interrogée cherche des ré-

-
1. Etant nous-même enseignant de carrière (il s'agit d'une constatation que l'on doit faire chaque année pour ajuster notre langage à nos auditeurs) notre remarque ne porte, en soi, aucune attitude méprisante à l'égard du discours religieux contemporain. Il s'agit d'une simple constatation dont nous sommes tous obligés de tenir compte, étant donné l'évolution culturelle de nos sociétés.

férences à donner, des ouvrages ou des opuscules à lire, très vite elle se rend compte qu'elle trouve énormément de documents sur la conversion aux sectes et un nombre tout aussi considérable d'ouvrages de spiritualité; mais elle se rend compte également que, sur la conversion au christianisme dans la tradition catholique, elle ne trouve que fort peu de choses.

Que répondre en effet à celui qui demande, incrédule, en quoi la conversion au catholicisme est différente de la conversion à telle ou telle nouvelle religion? La différence ne réside-t-elle finalement que dans l'objet de la croyance? Dans ce cas, en quoi la folie de la croix serait-elle plus «vraie» qu'une autre folie? Puisqu'on a besoin d'un brin de folie, les huit cents sectes au Québec semblent l'indiquer, pourquoi ne pas en prendre une qui n'a jamais été associée à des procès à scandale, à l'exploitation vraie ou fausse des orphelins ou, mis à part quelque rare Charbonneau, à l'avachissement devant les pouvoirs économiques et politiques? Répondre en s'appuyant sur le caractère libérateur de son propre cheminement spirituel ne convaincra pas notre auditeur. Notre réponse le confirmera davantage dans son opinion. Hochant la tête, il risque de répondre: «Tant mieux pour vous, mais...» Sans entrer dans une démarche apologétique à la manière de Pascal, il nous semble nécessaire de nous baser sur les études faites en sciences humaines tout autant que sur la Tradition pour tenter de formuler les éléments structurels spécifiques de la conversion chrétienne. Constatant l'absence presque totale d'études faites en ce domaine, nous voulons dans cette dissertation, bien que trop conscient des limites auxquelles nous sommes inévitablement confronté, contribuer à combler cette lacune. Nous visons donc à travers notre enquête, à identifier les caractères spécifiques de la conversion au christianisme, telle que la tradition catholique la comprend.

1.1.1.3 Les sciences humaines suffisent-elles? En réponse à la troisième remarque, nous devons admettre que les sciences

humaines, en particulier la sociologie et la psychologie, non seulement sont outillées pour aborder la question de la conversion religieuse, en identifier la structure et la morphologie, mais que de fait, un nombre considérable de travaux excellents ont été publiés sur la question. C'est d'ailleurs des résultats de ces travaux dont nous souhaitons tenir compte dans notre projet, car ce sont eux qui parlent à nos contemporains et qui peuvent rendre notre discours intelligible. Mais par contre, d'un point de vue croyant, on doit également constater leur insuffisance, leur limite du moins.

En effet, de par sa méthode, la science aborde le phénomène de la conversion de l'extérieur, par ce qu'elle a de mesurable et de pondérable, par tout ce qui en fait un phénomène psychologique ou social. Mais, de par sa méthode même, elle ne peut rejoindre le contenu fondamental de l'expérience, sa raison d'être, c'est-à-dire l'inévitable ouverture sur la transcendance que toute conversion religieuse authentique implique nécessairement. Même des psychologues chrétiens comme Vergote ont dû, pour poursuivre leur étude scientifique de la conversion, «mettre Dieu entre parenthèses». Nous y reviendrons.

Par ailleurs, le discours religieux traditionnel sur la conversion chrétienne qui, lui, touche directement le fondement intérieur de l'expérience se construit hors de la démarche purement rationnelle. Toutefois, il n'en nie la pertinence ni même la nécessité, comme le soulignait Pascal à la suite des Pères. Lorsqu'il se construit autrement, il le fait dans une rationalité si différente de la nôtre, comme c'est le cas avec la scholastique par exemple, qu'elle est pratiquement inaccessible à nos contemporains. Dans un cas comme dans l'autre, la conséquence est la même: le discours religieux traditionnel sur la conversion chrétienne se situe en-dehors de la rationalité contemporaine. Si nous voulons être entendus, il

nous faut donc trouver une voie de communication: nous parlerons d'interfaces entre les deux univers de discours.

Trois attitudes ont été adoptées dans le contexte occidental contemporain pour résoudre cette dichotomie: le réductionnisme, l'intégrationnisme et celle proposée par Vergote, à laquelle nous venons de faire référence. Nous verrons que les deux premières nous semblent inacceptables et que la troisième est insuffisante dans le cadre d'un discours théologique. Nous devons donc trouver une manière de mener notre projet à terme qui prenne en compte la différence des discours impliqués.

A notre avis, nous sommes ici confronté à une des difficultés majeures du discours théologique moderne. Les problèmes concernés sont d'ordre à la fois épistémologique et méthodologique. Des théologiens en nombre impressionnant travaillent, chacun dans leur domaine respectif, à la solution de ce problème complexe. Nous ne sommes pas habilité à nous y engager et, si toutefois nous l'étions, un tel débat nous entraînerait fort loin de l'objectif restreint de la présente dissertation. Nous éviterons donc tout débat théorique sur les questions d'ordre épistémologique et méthodologique que notre projet soulève. Par contre, nous n'avons pas le choix de construire une manière de procéder apte à nous permettre de le mener à terme, de façon rationnelle et cohérente.

Si nous voulons effectivement traduire en langage intelligible à nos contemporains le discours traditionnel sur la conversion chrétienne, nous devons tenir compte des études scientifiques et les intégrer à notre démarche. Le projet n'est pas impossible sans que ne soit résolu le problème méthodologique de fond. Nous ne faisons pas référence ici à une théologie «provisoire» de la conversion, au sens où Descartes parlait de morale provisoire. Non, loin de là; nous pensons plutôt aux travaux du théologien américain Walter Conn qui a réussi à intégrer les

1

données de la psychologie développementale à l'intérieur d'un discours théologique. Walter Conn établissait ainsi une interface entre le discours scientifique de la psychologie et le discours théologique de Bernard Lonergan sur la conversion religieuse, telle que comprise dans la tradition catholique. Il serait inutile de refaire la démarche du théologien américain. Mais la voie qu'il a tracée peut nous servir d'inspiration tout en nous montrant la possibilité réelle de construire un discours théologique valable sans que le problème épistémologique soulevé ne soit pleinement résolu. Notre démarche comporte donc une limite, sérieuse, mais non infranchissable.

En conséquence, nous l'entreprenons en suivant l'exemple de notre prédécesseur, confronté que nous sommes à l'obligation de répondre aux questions vitales qu'un nombre de plus en plus grand d'étudiants nous posent, assoiffés qu'ils sont d'un sens vital qui aille au-delà des lois sacro-saintes de la mondialisation des marchés et de l'économie. Désireux de combler le vide existentiel dont ils souffrent, ils ne trouvent pas de réponse à leur questionnement auprès des grandes Eglises. N'ayant pas non plus l'expérience ni les moyens du discernement spirituel, ils deviennent facilement les proies et les victimes des manipulateurs de conscience de tout acabit.

En nous appuyant sur les sciences humaines et sur le discours religieux traditionnel, nous souhaitons identifier les éléments structurels de l'expérience de la conversion religieuse authentique et mature. Nous pourrions ainsi avoir des critères permettant de distinguer entre ce que Pascal appelait une «véritable» conversion et ces transformations que l'on constate n'être que des pseudo-conversions, des processus de régression psychologique, des changements de dépendance et toute autre forme d'aliénation à laquelle on pourrait penser. Nous croyons en effet que s'il existe effectivement des comportements religieux qualifiables d'aliénation, au sens où la tradition philosophique l'entend tout aussi bien qu'au sens psycho-

logique du terme, il existe également des conversions religieuses qui sont fondamentalement des expériences de libération. Cette dissertation veut contribuer à combler la lacune provenant de la quasi-absence de recherche dans ce domaine.

1.1.2 Le contexte

La question de la conversion religieuse se pose pour nous en contexte québécois. Non pas que nous voulions nous replier de façon narcissique sur une société relativement petite; mais la démarche que nous entreprenons ne peut se faire qu'à partir d'une société donnée et de la coloration particulière qu'elle apporte au questionnement et à sa mise en situation. Par ailleurs, le fait d'entreprendre la recherche à partir de notre environnement socio-culturel n'exclut en aucune façon l'ouverture aux autres sociétés, en particulier celles qui, comme la nôtre, vivent en contexte de modernité. La société québécoise partage en effet avec les autres sociétés industrialisées occidentales les problèmes générés par l'effondrement des valeurs identitaires traditionnelles qui en maintenaient sa relative stabilité. C'est dans ce contexte de crise que se pose ici et maintenant la question de la conversion religieuse.

En conséquence il nous apparaît utile de présenter brièvement la situation de la religion, ou plus exactement des religions, au Québec. Par ailleurs, de nombreuses recherches ont été menées sur les croyances des Québécois et sur la crise qu'ils traversent. On ne peut réellement comprendre la conversion religieuse dans ce contexte particulier sans en rappeler ne serait-ce que les grandes lignes.

1.1.2.1 Les religions au Québec. En 1995, le Ministère québécois des Affaires Internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles publiait un document sur les princi-

paux groupes religieux du Québec¹. L'étude se base sur les données compilées par Statistique Canada à partir des recensements de 1981 et de 1991. On y apprend en particulier que la proportion de chrétiens par rapport à l'ensemble de la population a baissé de 2,65% entre 1981 et 1991. Par contre, le nombre de personnes qui pratiquaient une religion non chrétienne est passé de 339 695 à 546 750 en dix ans. Bien que ce nombre soit relativement petit par rapport au nombre total de 6 438 405 personnes recensées, il est intéressant de noter que cette augmentation, si elle est due en grande partie à l'immigration, est aussi due à la conversion de certains Québécois de souche aux religions orientales.

Parmi les religions orientales qui semblent attirer le plus de Québécois de souche, il faut signaler le baha'isme dont ils forment la majorité des membres², le bouddhisme et l'islam. Dans le cas du bouddhisme, les conversions les amènent davantage vers des mouvements comme le Soka Gakkai et le Zen³, étudiés par les spécialistes dans le cadre des nouvelles religions. Quant aux conversions à l'islam, dont le nombre d'adhérents est passé de 12 120 à 44 930 en dix ans, elles sont surtout le fait de femmes qui épousent un immigrant musulman. Le document évalue leur nombre à 300⁴.

-
1. Profils des principaux groupes religieux du Québec, Gouvernement du Québec, 1995.
 2. Ibid., p. 6.
 3. Ibid., p. 17 - 18.
 4. Ibid., p. 151.

La présence de l'islam au Québec n'a encore suscité aucun débat ni aucune tension majeure, comme ce fut le cas en France où l'immigration massive, l'exclusion et la montée de l'intégrisme menacent, aux yeux de certains, la sécurité du pays¹. En contexte québécois, le débat sur le port du foulard islamique dans les écoles s'est vite terminé, compte tenu du contexte culturel et des lois existantes. Peu de travaux ont été consacrés à l'islam, mis à part des présentations générales de la religion² et une thèse de maîtrise sur l'islam au Québec³. En fait, la Guerre du Golfe, des incidents comme l'explosion au World Trade Centre et une certaine presse ont vite fait de rallumer la flamme des préjugés séculaires, si bien que peu de Québécois de souche semblent attirés par un mouvement apparaissant aux yeux de plusieurs d'entre eux comme une organisation terroriste et un système d'exploitation de la femme. En fait, la très grande majorité d'entre eux ne connaissent même pas les cinq principes de base de la religion. Quant à la montée de l'islam aux U.S.A.⁴ et la présence sur le continent nord-américain de certaines organisations fondamentalistes islamiques dénoncées par la presse, elles semblent n'occuper que peu de place dans la conscience populaire⁵.

-
1. On lira à ce sujet FREMEAUX, J., Le monde arabe et la sécurité de la France depuis 1958, Presses Universitaires de France, Paris, 1995; GOZLAN, M., L'Islam et la République: des musulmans de France contre l'intégrisme, Belfond, Paris, 1994; LELONG, M., L'Eglise catholique et l'Islam, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993; SELLAM, S., L'Islam et les musulmans en France: perception, craintes et réalités, Tougui, Paris, 1987; WATT, M.W., La pensée politique de l'Islam, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
 2. DU PASQUIER, R., Le réveil de l'islam, Fidès, Montréal, 1988; MILOT, J.-R., L'islam et les musulmans, Fidès, Montréal, 1993.
 3. LAMBERT, S., L'Islam en contexte québécois: le cas des étudiants musulmans de l'Université Laval, Thèse de maîtrise, Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1994.
 4. KOSZEGI, M.A., MELTON, G.J., Islam in North America: a Sourcebook, Garland Publishing Inc., New York, 1992; voir aussi KEPEL, G., A l'ouest d'Allah, Seuil, Paris, 1994, p. 29 - 112.
 5. Sur les organisations sectaires en islam, on lira AZIZ, P., BRUNEAU, F., Les sectes secrètes de l'Islam: de l'ordre des assassins aux frères musulmans, Laffont, Paris, 1983.

Une autre donnée du document s'avère également intéressante. En effet, 84,9% des Québécois, soit 5 861 205, dont le tiers des personnes d'origine étrangère, se sont déclarés catholiques en 1991¹. Si on compare ces données maintenant avec celles fournies par le comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, on constate «qu'aucune des communautés qui a participé à la recherche ne rassemble de façon régulière 25% de la population des baptisés résidant sur son territoire»². Pour reprendre une autre constatation de l'Assemblée des évêques, on pourrait dire que «la grande majorité des Québécois continuent de s'identifier comme catholiques et n'hésitent pas à recourir aux services de leur Eglise pour marquer... les moments importants de leur vie... Mais c'est une minorité d'entre eux qui manifestent leur appartenance ecclésiale par une pratique régulière et cohérente»³.

C'est donc dire que la grande majorité des gens qui se disent catholiques ne le sont en fait que par identité socio-culturelle et non par une démarche de foi consciente et responsable. En conséquence, pour eux, «la conversion à une nouvelle religion est rarement un acte d'apostasie...; elle représente plutôt la première décision spirituelle de leur vie, le premier engagement religieux authentique»⁴. Ce n'est généralement pas vers les grandes religions traditionnelles que cette «première décision spirituelle» oriente les catholiques non pratiquants, comme le document gouvernemental l'a montré. C'est plutôt vers ce qu'il est convenu d'appeler «les nouvelles religions».

1. Profil..., p.45.

2. Risquer l'avenir, Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, Fidès, Montréal, 1992, p. 18.

3. L'Eglise du Québec, 1988 - 1993, Assemblée des évêques du Québec, Fidès, Montréal, 1993, p. 13.

4. BERGERON, R., Les nouvelles religions: guide pastoral, Fidès, Montréal, 1995, p. 41. Sur la rencontre entre la société québécoise et les grandes religions traditionnelles, on aura avantage à consulter MENARD, C., VILLENEUVE, F., éd., Pluralisme culturel et foi chrétienne, Fidès, Montréal, 1993.

Selon le Centre d'Information sur les Nouvelles Religions de Montréal, on compterait actuellement plus de 800 nouveaux groupes religieux ou spirituels au Québec¹. Il est impossible d'en indiquer le nombre exact, compte tenu de la fluctuation rapide dans l'existence des groupes les plus marginaux. Ce nombre relativement élevé regroupe des sectes fondamentalistes, des groupes bibliques, des mouvements orientalistes, des ordres mystiques ou ésotériques, des sociétés secrètes et des religions thérapeutiques. Richard Bergeron les avait regroupés en 1982 en quatre ensembles: les sectes d'inspiration chrétienne, les groupes orientalistes, les gnosés occidentales et les groupes de potentiel humain. Dans sa typologie théologique, il les avait classés comme sectes ou comme gnosés². En 1995, il parle plutôt de «groupes de restauration du christianisme» et de «groupes de rénovation de la religion», chacune de ces familles offrant «à leurs membres des itinéraires spirituels bien spécifiques: la première propose la voie de la foi biblique et la seconde, celle de la connaissance absolue»³.

Etant donné l'ampleur prise par le phénomène des conversions aux nouvelles religions, il n'est pas étonnant de constater le nombre considérable de publications sur la question⁴. Il n'est pas étonnant non plus de constater que l'Eglise se soit sentie

-
1. Nouvel Age... Nouvelles croyances, CINR, Ed. Paulines, Montréal, 1989.
 2. BERGERON, R., Le cortège des fous de Dieu, Ed. Paulines, Montréal, 1982.
 3. BERGERON, R., Les nouvelles religions..., p.16.
 4. Signalons, en français, BERGERON, R., Les fondamentalistes et la Bible: quand la lettre se fait prison, Fidès, Montréal, 1987; CHAGNON, R., Trois nouvelles religions de la lumière et du son: la Science de la spiritualité, Eckankar, la mission de la lumière divine, Ed. Paulines, Montréal, 1985; LABRECQUE, C., Une religion américaine, Médiaspaul, Montréal, 1995; LACROIX, M., La spiritualité totalitaire, Plon, Paris, 1995; MAYER, J.-F., Les sectes, Fidès, Montréal, 1987 et Sectes nouvelles: un regard neuf, Cerf, Paris, 1985; THEROUX, Y.-R., Des réponses à vos questions sur les nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1991; VERNETTE, J., Des chercheurs de Dieu hors frontière: sectes et nouvelles religions, Desclée, Paris, 1979.

interpellée par le phénomène, au Québec comme à l'étranger¹. Compte tenu finalement des aberrations auxquelles certains groupes marginaux ont parfois conduit leurs adeptes, il n'est pas étonnant non plus que le phénomène des conversions aux nouvelles religions ait suscité des interrogations².

Après avoir assisté à l'effondrement de la religion et après avoir cru qu'il s'agissait là d'une approche du monde dépassée, nous la voyons réapparaître en force dans nos sociétés. Qui plus est, les mêmes personnes qui, plus jeunes, se sont révoltées contre l'Eglise et les exigences de vie qu'elle proposait s'engouffrent aujourd'hui, sans aucun esprit critique, dans les groupes les plus aberrants et y investissent sans réfléchir leur vie, leur famille et leur capital. Si par hasard elles font un retour à la tradition religieuse dont elles sont issues, c'est pour y devenir le plus souvent fondamentalistes, intégristes, quand ce n'est pas simplement fanatiques. Tout cela pose problème.

1.1.2.2 Les recherches sur les croyances religieuses. Si on tient compte du fait que les religions viennent apporter une réponse et fournir un sens à la vie, on constate que la conversion aux nouvelles religions, même dans le cas des pathologies de l'expérience religieuse, comme l'intégrisme, le fanatisme ou le sectarisme, n'est pas que le lot d'esprits faibles et démunis. La crise religieuse de notre société ne serait-elle alors que l'expression naturelle d'une crise plus globale que Jacques

-
1. En plus du guide pastoral déjà cité de R. Bergeron, signalons: LEBEL, Mgr R., SAINT-MICHEL, G., THEROUX, Y.-R., Pour le renouveau: le défi socio-ecclésial des nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1990; SALIBA, J.-A., Au carrefour des vérités: une approche chrétienne des nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1994; «L'annonce du Christ, unique sauveur, et le défi des sectes», Consistoire extraordinaire convoqué par le pape Jean-Paul II à Rome, du 4 au 7 avril 1991, La Documentation catholique, n° 2028 (19 mai 1991), p. 473-505.
 2. Le Nouvel Âge en question, CINR, Ed. Paulines, Montréal, 1992; CHAGNON, R., Les conversions aux nouvelles religions: libres ou forcées?, Fidès, Montréal, 1988; Pelletier, P., Folies ou thérapies? Regard clinique sur les nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1989.

Grand'Maison d'abord et Fernand Dumont ensuite ont appelée «la crise du croire»?

Au Québec, des recherches importantes ont déjà été menées sur la crise que traverse notre société en général et sur la question des croyances en particulier¹. Nous n'en retiendrons que deux. Nous voulons mentionner d'abord l'enquête sur les croyances des Québécois dirigée par Raymond Lemieux en 1992² et dont les conclusions ont été reprises dans un article publié dans les *Archives de Sciences Sociales des Religions*, en 1993³. Ensuite, il faut signaler une recherche-action menée par un autre groupe dirigé par Jacques Grand'Maison et dont les travaux ont été consacrés aux croyances des gens du diocèse de St-Jérôme. Les résultats, présentés en fonction de quatre groupes d'âge, ont été publiés entre 1992 et 1994⁴. Ces deux enquêtes permettent d'identifier les données principales de la crise. Leur présentation sommaire nous permettra de décrire le contexte à l'intérieur duquel s'inscrit notre démarche. Signalons enfin les importants travaux de Fernand Dumont sur

-
1. Signalons en particulier: La société québécoise en tendances 1960 - 1990, sous la direction de SIMON LANGLOIS, Institut Québécois de recherche sur la culture, Québec, 1990, en particulier le chapitre 11, p. 399 - 428; HARVEY, J., «Le Québec devenu un désert spirituel?», in La société québécoise après 30 ans de changement, sous la direction de FERNAND DUMONT, Institut Québécois de recherche sur la culture, Québec, 1990, p. 153 - 161; ROCHER, G., Le Québec en mutation, Hurtubise HMH, Montréal, 1973, 3^e partie, p. 203 - 258.
 2. LEMIEUX, R., Les croyances de Québécois: esquisses pour une approche empirique, sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot, Université Laval, Québec, 1992.
 3. LEMIEUX, R., MONTMINY, J.-P., BOUCHARD, A., MEUNIER, E.-M., «De la modernité des croyances: continuité et ruptures dans l'imaginaire religieux», Arch. Sc. soc. des Rel., 1993, 81 (janvier-mars), 91 - 115.
 4. GRAND'MAISON, J. et al., Le drame spirituel des adolescents: profils sociaux et religieux, Fides, Montréal, 1992; Vers un nouveau conflit de générations: profils sociaux et religieux des 20-35 ans, Fides, Montréal, 1992; Une génération bouc émissaire, Fides, Montréal, 1993; La part des aînés, Fides, Montréal, 1994.

la société québécoise¹. Ils débordent largement le cadre strictement religieux à l'intérieur duquel nous voulons nous limiter. Ils nous serviront toutefois d'arrière-plan. Nous y renvoyons le lecteur qui voudrait comprendre de façon plus globale la crise que traverse notre société.

1.1.2.3 L'enquête sur les croyances des Québécois. L'enquête du groupe de Lemieux a récolté 450 énoncés de croyances différentes. 46% des énoncés étaient d'ordre religieux, 28% d'ordre cosmique, 17% se concentraient sur un moi réifié, capable de régler seul ses problèmes, et finalement 9% favorisaient des valeurs sociales réifiées, comme la paix, l'amour, etc. Ce matériel a été vérifié dans 150 entrevues semi-dirigées auprès de personnes âgées entre 18 et 76 ans de la région de Québec. Les recherches ont mis en lumière quelques données importantes.

a) *Le problème du croire.* Le problème n'est pas la difficulté de croire, mais la difficulté de croire ensemble. Cela se traduit par la perte des solidarités traditionnelles et la recherche exacerbée de lieux de survie sociale.

b) *L'absence de cohérence dans les croyances.* Elle se traduit premièrement par une rupture entre la croyance et l'appartenance. Ainsi on peut se dire catholique tout en croyant à des doctrines tout à fait contraires au dogme chrétien telle que la réincarnation. Vice versa on peut croire à un ensemble de doctrines sans se reconnaître aucune appartenance aux institutions qui les promeuvent. Deuxièmement, elle s'exprime par la mise ensemble de croyances disparates. À la manière d'un sac d'épicerie où la viande côtoie le savon, les croyances prennent leur place dans la vie concrète de l'indi-

1. Les idées développées par Fernand Dumont auxquelles nous pensons ici se retrouvent en particulier dans ses ouvrages suivants: Pour la conversion de la pensée chrétienne: essai, HMH, Montréal 1964; L'institution de la théologie: essai sur la situation du théologien, Fidès, Montréal, 1987; Genèse de la société québécoise, Boréal, Montréal, 1993; et cet ouvrage écrit en collaboration: L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, Fidès, Montréal, 1971.

vidu selon les besoins individuels. La cohérence logique d'un système est remplacée ainsi par une cohérence affective. Troisièmement, elle se traduit aussi par l'acceptation pratique du changement: le sociologue américain James Richardson parlait en ce sens de «*conversion careers*» Il n'y a plus de cohérence établie une fois pour toutes. Les enquêtes, et pas seulement celles faites au Québec, comme l'a montré Richardson, confirment l'existence d'une dynamique fonctionnelle où les gens sont mis sur un itinéraire fait de ruptures affectives. Le sujet est ainsi obligé, pour survivre, au coeur d'une existence déchirée, à «recoudre le sens de sa vie», pour reprendre l'expression de Lemieux.

c) *Les raisons des croyances.* Interrogés sur leurs raisons de croire, les gens ont répondu qu'ils croyaient soit par utilité, soit par expérience, soit enfin à cause du simple bon sens. Premièrement, parler d'utilité ici, c'est se référer au premier niveau de l'appropriation d'un sens. Pour le sujet qui s'y réfère dans ses croyances, l'utilité permet de faire l'arbitrage de ce qui est proposé par les institutions, comme l'école par exemple. Face aux enseignements qu'il reçoit, l'étudiant se pose la question suivante: est-ce que c'est utile? A quoi cela me sert-il? Cela lui permet de situer les enseignements les uns par rapport aux autres. Deuxièmement, c'est également l'utilité qui va permettre de comprendre l'expérience, l'autre raison de croire révélée par l'enquête. Tout comme dans le monde scolaire où l'étudiant se pose la question relativement à tel ou tel de ses cours, le croyant se demande si l'expérience qu'il a faite lui sert à quelque chose. En se référant ainsi à son utilité, il peut lui trouver une place fonctionnelle dans le sac d'épicerie de ses croyances. Enfin, troisièmement, la référence au bon sens manifeste la recherche d'un lieu de plausibilité sociale: si ma croyance a du bon sens, elle peut être partagée par d'autres. C'est une façon d'établir la relation de l'individu au monde, mais une relation telle que le sujet se perçoit lui-même comme autonome et maître du rapport.

d) *Le passage à la modernité.* La modernité est un modèle de société fondé sur l'instrumental et les moyens. La science et la technique y prennent de plus en plus de place. La rationalité instrumentale se développe au détriment de la rationalité formelle. Le sujet affirme son autonomie et élabore à partir de lui-même les normes de son développement et de son orientation. Au plan économique, elle vise le profit et de ce fait oblige l'individu à performer pour survivre, à acquérir du savoir-faire pour affronter la concurrence. Le passage à la modernité entraîne trois conséquences importantes en ce qui concerne notre propos. Premièrement, elle est destructrice des solidarités et par là même des institutions qui encadrent les solidarités. La déconstruction des solidarités et des institutions amène les gens à passer de l'ancienne mentalité où on gardait sa place à la nouvelle où on doit faire sa place. Deuxièmement, elle entraîne une exacerbation des quêtes de sens. Cette quête du sens est d'autant plus grande que les individus sont renvoyés à eux-mêmes à cause de l'effritement des solidarités traditionnelles, que l'ordre n'est plus évident et que les échanges sont réduits à leur valeur marchande. Troisièmement, l'individu se retrouve seul, isolé même, devant un horizon vide. En art, Jean-Paul Lemieux et Paul Chamberland nous l'ont bien illustré. Pour l'équipe de recherches dirigée par Raymond Lemieux, la personne au Québec est prise dans l'enfer des choses, sans horizon, et sa quête de sens ne trouve plus d'objet. Il doit désespérément trouver des lieux de survie. Or, dans cette quête désespérée de sens, les institutions traditionnelles n'apportent plus de réponse. Le philosophe Charles Taylor a d'ailleurs mis en lumière, dans un autre contexte, ce malaise de la modernité¹.

1. TAYLOR, C., Le malaise de la modernité. Cerf, Paris, 1994.

1.1.2.4 La recherche-action du diocèse de St-Jérôme. Cette enquête¹ est différente de la précédente tant par le cadre théorique dans lequel elle s'inscrit que par la méthodologie qu'elle a adoptée. Au plan théorique d'abord, l'enquête s'inscrit dans une démarche religieuse inspirée par la théologie et vise à répondre à une demande des évêques. Quant à la critique de la modernité qui sous-tend la démarche, elle s'inscrit nettement dans le courant existentialiste. On y retrouve par exemple la critique du conformisme, de la perte d'individualité, de la perte de sens dans un monde sans âme et sans souci des structures sociales injustes. Au plan méthodologique ensuite, on a adopté une méthode qualitative et non-quantitative. On a sélectionné des individus représentatifs pour chercher à identifier le sens qu'ils donnaient aux situations qu'ils vivaient. Il s'agit également d'une méthode non-directive où les hypothèses se dégagent à partir des enquêtes et de leurs résultats. Les travaux du groupe dirigé par Grand'Maison ont fait ressortir trois éléments majeurs ayant comme même arrière-plan la crise culturelle.

a) *Rupture culturelle.* En plus des facteurs identifiés par le groupe de Lemieux, tels que la désintégration des rapports à l'autre, l'isolement et le silence, le groupe dirigé par Grand'Maison identifie les facteurs culturels propres à la société québécoise comme un élément majeur de la crise du croire. Le fond du problème résiderait dans la déculturation profonde que nous avons connue. L'absence de mémoire amène inévitablement une crise de la croyance et de la confiance. L'impuissance à dire ce qui se passe et à changer quoi que ce soit à la société entraîne une désespérance porteuse de trois conséquences: le rejet pur et simple de la politique et de la religion à un premier niveau, une crise d'altérité

1. En plus des ouvrages déjà signalés, voir la présentation synthétique faite lors du Congrès de la Société canadienne de Théologie: LEFEVRE, S., «Les nouvelles croyances des Québécois et des Québécoises», sous la direction de MENARD, C., VILLENEUVE, F., Dire Dieu aujourd'hui, Fidès, Montréal, 1994, p. 333 - 352.

à un second, ayant pour effet d'amener les individus à se replier sur eux-mêmes dans leur petit monde: on veut être ensemble, on cherche des expériences fusionnelles sans la reconnaissance de l'altérité. Finalement, à un troisième niveau, c'est l'ouverture sur quelque forme que ce soit de transcendance qui est bloquée.

b) *Le cas particulier des adolescents.* L'enquête auprès des adolescents a montré que l'absence de croyance religieuse est en corrélation avec l'absence de figures parentales. Ainsi, l'adolescent croyant garde des liens étroits avec sa famille, ce qui n'est pas le cas pour l'incroyant. L'effondrement de la famille favoriserait donc l'effondrement de la croyance. L'enquête a également montré qu'il ne s'agissait pas de la famille en tant qu'institution, mais de la famille en tant que lieu où peut s'établir le rapport de sujet à sujet.

c) *La déstructuration culturelle et le problème des croyances religieuses.* Le groupe de recherche établit une corrélation entre la déstructuration culturelle et la déstructuration des croyances religieuses. Pour expliquer le processus de sécularisation on peut adopter deux positions. On peut dire d'abord que le vide culturel rend impossible tout arrimage religieux et dans ce cas, pour croire, il faut nécessairement rompre avec la culture ambiante. A l'opposé, on peut penser comme le théologien Tillich que le sens religieux profond a délaissé les institutions religieuses traditionnelles pour se retrouver dans la culture.

Les deux positions se retrouvent dans les travaux du groupe de recherche et Grand'Maison les voit sous-jacentes au débat sur l'école confessionnelle¹. Pour être un bon chrétien, un juif pieux ou un vrai musulman, ou bien je retourne à l'institution

1. GRAND'MAISON, J., «Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides», Seul ou avec les autres?, Actes du 28^e congrès de la société canadienne de théologie, Fidès, Montréal 1991, p. 435.

traditionnelle où j'engage la totalité de mon existence et je me coupe alors du monde qui m'entoure et de la culture ambiante, ou bien je participe à part entière à la culture, mais je me coupe alors de l'institution dans sa forme traditionnelle.

On voit ainsi apparaître les pôles extrêmes de la crise de la croyance religieuse. D'un côté, un refus radical de la modernité au profit d'une croyance traditionnelle dans ce qu'elle a de plus fondamentaliste. Particulièrement évidente dans la croissance phénoménale des mouvements fondamentalistes au sein de la tradition protestante, elle se retrouve également au sein de l'Eglise catholique. Mais cette crise déborde largement les cadres du christianisme. C'est l'attitude que l'on rencontre par exemple dans certaines organisations judaïques ultra-orthodoxes où, malgré le fait que l'on soit physicien, on proclame à la suite du rabbi Smerson que la terre a été créée à partir de rien il y a quelque 5 ou 6 mille ans en précisant même le mois, le jour de la semaine et l'heure exacte. C'est enfin celle que l'on retrouve chez certains Frères Musulmans qui veulent retourner à l'organisation sociale existant en Arabie au VII^e siècle.

A l'opposé du spectre, on trouve l'attitude qui consiste à voir du sacré et du religieux disséminés dans l'ensemble de l'espace social. Dans un tel cas cependant, on perd de vue le contenu des croyances qui deviennent à la limite accessoires. On perd également de vue les institutions religieuses qui encadrent la croyance. Toute question du sens, toute question sur la signification du monde, depuis les idéologies politiques en passant par les sports, comme les jeux olympiques ou le simple rituel du hockey télévisé, jusqu'aux thérapies plus ou moins orientées à la question du sens, de Jung à Franckl, tout cela est alors perçu comme démarche religieuse. D'où la nécessité, comme le signalait Danièle Hervieu-Léger, de redéfinir le concept de religion¹.

1. HERVIEU-LEGER, D., La religion pour mémoire, Cerf, Paris, 1993.

La question se pose alors pour nous, dans le contexte culturel de la modernité où nous sommes situés, de redéfinir non seulement la religion, mais aussi la place du contenu des croyances, celle des institutions et finalement la place qu'y tient ou devrait y tenir la pratique sociale croyante. Si tant est que l'on considère que la croyance religieuse peut avoir un sens et une place dans la réalité socio-culturelle qui est la nôtre. Tenter de comprendre la conversion religieuse sans garder présents à l'esprit ces différents aspects de la situation, c'est se vouer à l'échec. En conséquence, tout au long de notre enquête sur les données scientifiques et les données que nous fournit la tradition croyante, notre regard sera nécessairement orienté en fonction de ce contexte. En conséquence également, cette dissertation vise à redéfinir la conversion religieuse, en perspective catholique, dans le contexte de la modernité et de la crise qu'elle génère; ce qui la situe par le fait même dans une perspective tout à fait différente de celle adoptée par Bernard Lonergan et son école.

1.2 Notre point de départ

Notre point de départ est défini par les données qui nous viennent de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Eglise et des Maîtres spirituels. Le choix que nous ferons des auteurs sera présenté et justifié au début du chapitre que nous leur consacrerons. Dans la mesure où nous voulons tenir compte également des données scientifiques, notre point de départ est aussi défini par l'état actuel des recherches scientifiques sur la conversion. Comme elles ont été faites dans pratiquement toutes les branches des sciences humaines, nous devons nécessairement nous restreindre et spécifier celles que nous suivrons de façon préférentielle. Par ailleurs, même si peu d'études ont été consacrées à la conversion religieuse en théologie catholique, il y en a suffisamment pour que nous puissions en tenir compte avantageusement. Elles ont été cependant faites dans des perspectives tellement différentes les unes des autres qu'il est impossible de tenir compte de toutes et de chacune d'entre elles. Il nous faut donc préci-

ser, comme dans le cas des recherches scientifiques, celles que nous adopterons comme point de départ. En conséquence, nous abordons maintenant la présentation de l'état des recherches sur la conversion.

Jusqu'au XX^e siècle, le problème de la conversion avait été abordé de l'intérieur de l'expérience religieuse. Il s'agissait d'un croyant, ou mieux encore d'un converti, qui essayait de comprendre la relation particulière qui s'établit entre Dieu et l'homme lorsque l'homme accepte de retourner à Dieu. En conséquence, la conversion était généralement abordée dans le cadre des récits de conversion, de l'hagiographie, de la spiritualité et de la mystique. En ce sens, la question de la nature de la conversion et des changements de valeurs et de comportements qui en découlent inévitablement était toujours posée en termes théologiques, spirituels ou exégétiques.

La naissance et le développement des sciences humaines à partir de la fin du XIX^e siècle ont apporté un changement radical dans la façon d'aborder le problème. Sans nier ni affirmer l'action de Dieu et de sa grâce dans le processus de conversion, les chercheurs ont utilisé la méthode scientifique pour essayer de comprendre les changements de valeurs et de comportements que vit le converti. Le processus de la conversion, de purement religieux qu'il avait été depuis toujours, devenait dès lors objet d'étude scientifique comme l'expérience religieuse elle-même d'ailleurs. Ce changement s'effectua à un point tel que, en 1911, Strachan pouvait écrire, en se référant aux premières recherches en psychologie de la religion, que la théologie était désormais une science expérimentale. En permettant de comprendre la dimension humaine de la conversion, la psychologie permettait à ses yeux de rendre justice tant à l'initiative divine qu'à l'action proprement humaine, tout en montrant à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu¹.

1. STRACHAN, «Conversion», HASTINGS, J., Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, Edinburgh, 1911, col. 108a, 108b, 110a. «Theology, which has been too long metaphysical, has become experimental; it has been brought into line with the whole scientific movement».

1.2.1 Les explications scientifiques

1.2.1.1 Les précurseurs. Les premières études majeures effectuées dans cette perspective furent celles menées en Californie par les professeurs Starbuck et Leuba vers 1896¹. Cependant, l'auteur le plus important de cette époque fut William James, le père du pragmatisme américain². Selon cette approche, si Dieu agit dans le processus de conversion, ce n'est qu'à travers les forces inconscientes du psychisme qu'il le fait. Et au terme de la conversion religieuse, le converti n'est en aucune manière différent de celui qui aurait atteint une certaine maturité psychologique sans toutefois avoir vécu l'expérience de la conversion religieuse.

Parallèlement à l'étude psychologique qui en est faite, la conversion devient aussi l'objet d'étude de la recherche historique. Cumont avait déjà montré dans ses études sur les religions orientales qu'un changement radical s'était opéré entre les premier et troisième siècles de notre ère à Rome. La religion avait cessé d'être une religion de la cité pour devenir une religion de la personne³. Du côté de la philosophie, Bergson avait établi une distinction entre une religion statique et une religion dynamique⁴. L'auteur le plus déterminant dans cette perspective est Arthur Darby Nock⁵: il transpose dans le domaine de la recherche historique les catégories de William James qui relevaient jusque-là du domaine psychologique.

-
1. STARBUCK, Psychology of Religion, cité par JAMES, W., The Varieties of Religious Experience, 1902, édition de 1963, University Books, New York, p. 198 - 200. LEUBA, «Studies in the Psychology of Religious Phenomena», American Journal of Psychology, 7, 1896, p. 309. Cité par JAMES, W., op. cit. p. 201 - 204.
 2. JAMES, W., op. cit. p. 189 - 258.
 3. CUMONT, F., Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1907.
 4. BERGSON, H., Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932.
 5. NOCK, A. D., Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford, 1933.

1.2.1.2 Les tendances actuelles de la recherche. Aujourd'hui, W. James et A. D. Nock restent toujours des auteurs auxquels on se réfère. Mais la voie ouverte à la recherche en sciences humaines par ces deux auteurs a débordé les cadres de la psychologie et de la recherche historique. Actuellement, les études sont faites également dans des perspectives anthropologiques et sociologiques. Finalement, on trouve aussi des références à la conversion religieuse dans les sphères socio-politique, économique et même philosophique.

Dès qu'on aborde le problème de la conversion dans la perspective des sciences humaines, un fait étonnant émerge. Mis à part James et Nock, mis à part également un court essai de S. Freud paru en 1928¹, pratiquement rien ne fut publié sur la question avant le début des années 50. En fait ce n'est qu'à partir de la fin des années 60 que des études relativement abondantes se font sur la question. Et l'abondance des publications se maintient jusqu'à ce jour. Cela s'explique, selon Rambo, par la résurgence du mouvement évangélique, l'expansion du mouvement charismatique et d'autres modalités problématiques de manifestations religieuses.

Le théologien américain Lewis Rambo a publié en 1982 une bibliographie comptant plus de 400 titres faisant exclusivement le relevé des publications consacrées depuis le début du siècle au thème de la conversion². Sauf de rares exceptions, cette bibliographie ne mentionne que les publications faites dans le monde anglo-saxon. Elles sont regroupées, après une brève présentation, sous six têtes de chapitre: l'anthropologie, la sociologie (avec une sous-division consacrée au cas de Billy Graham), l'histoire, la psychologie (avec une sous-division consacrée aux nouveaux mouvements religieux et à leurs

-
1. FREUD, S., A Religious Experience, 1928, cité par RAMBO, L., «Current Research on Religious Conversion», Religious Studies Review, 1982, 8, p. 155.
 2. RAMBO, L.R., op. cit., p. 146 - 159. Voir aussi «Conversion», The Encyclopaedia of Religion, Macmillan and Free Press, New York, 1987, vol 4, p. 73.

techniques de recrutement), la psychanalyse (avec une sous-division consacrée au cas de saint Augustin) et finalement la théologie (avec une sous-division consacrée à saint Paul).

a) *L'approche anthropologique.* L'anthropologie essaie de comprendre le phénomène culturel. Les études faites sur la conversion dans cette perspective tendent à montrer comment les cultures particulières peuvent faciliter ou empêcher le passage d'une religion à une autre. Selon L. Rambo, l'étude la plus importante faite dans cette perspective est celle de Robin Horton, publiée en 1971¹. Horton s'intéresse à la conversion au christianisme et à l'islam en Afrique. Il constate une différence notable dans les deux cas et veut essayer de la comprendre. Ses études l'amènent à proposer l'hypothèse que, dans le processus de conversion, les questions relatives à la connaissance jouent un rôle capital: le groupe se convertit si le missionnaire lui propose une explication plus adéquate de sa situation dans le monde. Cette explication de Horton a cependant été contestée par des spécialistes en études africaines².

Rambo signale également d'autres études qui lui apparaissent particulièrement significatives. Plus près de nous, il convient de signaler les études récentes faites au Québec sur la conversion des Amérindiens en Nouvelle-France³. Mais il ressort de toutes les publications qui procèdent à l'étude du phénomène de la conversion, que les facteurs culturels jouent un rôle do-

-
1. HORTON, R., «African Conversion», *Africa*, 1971, 41: 85 - 108. Voir également «On the Rationality of Conversion», *ibid.*, 1975, 45: 219 - 235 et 373 - 399.
 2. FISHER, H. J., «Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa», *Africa*, 1973, 43: 27 - 40. Voir aussi PEEL, J. D. Y., «Conversion and Tradition in Two African Societies: Ijebu and Buganda», *Past and Present*, 1977, 77: 108 - 141. Voir enfin IKENGA-METUH, E., «The Shattered Microcosm: A Critical survey of Explanations of Conversion in Africa», *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1985, 4: 241 - 254.
 3. DELAGE, D., «Conversion et identité: le cas des Hurons et des Iroquois (1634 - 1664)», *Culture, Canadian Ethnology Society*, 1982, 2, (1): 75 - 82. Voir aussi BEAULIEU Alain, Convertir les fils de Caïn, Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632 - 1642, Nuit Blanche Editeur, Québec, 1990.

minant. Cependant, quand il s'agit d'expliquer le rapport entre les facteurs culturels et le cheminement personnel qui amène la conversion, on ne retrouve pas de consensus.

b) *L'approche sociologique*. De toutes les sciences humaines, c'est la sociologie qui fournit le plus d'études sur le phénomène de la conversion. L'étude de base est un article signé par J. Lofland et R. Stark paru en 1965¹. La publication de cet article a suscité un débat considérable depuis lors. Le modèle initial a été modifié en 1977 par Lofland lui-même et repris par R. Strauss. La conversion y est présentée comme une interaction entre le besoin individuel de transformation et le besoin d'expansion et de légitimation du groupe.

L'interaction entre l'individu et le groupe se jouant particulièrement dans la mission, les études sociologiques sont particulièrement préoccupées par les techniques de recrutement des convertis et les pressions du groupe sur ces convertis. Le groupe amène ainsi le converti à relire sa conversion selon la grille d'analyse qu'il lui fournit, si bien que les témoignages de conversion sont tout sauf une description objective d'une série d'événements. C'est en tout cas ce que pensent les sociologues britanniques Taylor et Beckford². En Allemagne, il faut signaler l'étude plus récente de Schneider, parue en 1989³. Au Québec, les travaux d'André Billette sur les récits de conversion, même s'ils datent déjà, sont bien connus et constituent

-
1. LOFLAND, J., and STARK, R., «Becoming a World-Savor: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», American Sociological Review, 1965, 30: 862 - 875.
 2. BECKFORD, J. A., «Accounting for Conversion», British Journal of Sociology, 1978, 29: 249 - 262; TAYLOR, B., «Recollection and Cognition: Converts' Talk and the Ratiocination of Commonality», Sociology, 1978, 12: 316 - 324.
 3. SCHNEIDER, D., Theorien des Übergangs: materialistische und sozialgeschichtliche Erklärungen des Wandels im Frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie; Peter Lang, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris; 1989.

toujours une référence obligée¹. Et nous avons déjà signalé ailleurs que la montée des sectes et des nouvelles religions a donné lieu à de nombreuses publications.

Comme dans le cas de l'anthropologie, il n'existe pas non plus de consensus parmi les sociologues dans l'explication du phénomène de la conversion. Cependant, selon Rambo, «Les bases sont jetées pour la formulation d'une théorie (ou de théories) de la conversion qui rende compte de la diversité et de la complexité du phénomène»².

c) *L'approche psychologique*. En psychologie, on ne retrouve pas non plus d'explication unanime du processus de conversion. On peut classer les études faites dans cette perspective en deux catégories: une première où les chercheurs montrent le rôle des divers états affectifs dans le processus de conversion et une seconde, plus répandue, où les chercheurs font des études de cas avec une approche plus clinique³. Toutefois, ni dans l'une ni dans l'autre on ne retrouve de véritable psychologie de la conversion.

Au-delà de ces catégories, le modèle présenté par W. James constitue toujours une référence. La conversion apparaît toujours comme «un processus normal de l'adolescence et un processus qui reste dans les limites de la normalité pour l'adulte». Un nombre relativement important d'auteurs cependant, comme Enroth et Ungerleider-Wellisch, pour ne citer qu'eux, se

-
1. BILLETTE, A., Récits et réalités d'une conversion, Presses de l'Université de Montréal, 1975.
 2. «The groundwork is being laid for the formulation of a theory (or theories) of conversion which would account for the diversity and complexity of the phenomenon», RAMBO, L., «Current...», p. 149.
 3. Pour la première catégorie, voir en particulier PALOUTZIAN, R., et al., «Conversion Experience, Belief System, and Personal and Ethical attitudes», Journal of Psychology and Theology, 1977, 5: 103 - 109. Pour la seconde catégorie, voir entre autres, CAVENAR, J., and SPAULDING, J.G., «Depressive Disorders and Religious Conversions», Journal of Nervous and Mental Diseases, 1977, 165: 209 - 212.

demandent s'il n'y a pas de réelle pathologie dans certains types de conversion¹. La question est posée en référence en particulier aux techniques de persuasion qui, dans certains cas, s'apparentent étrangement aux techniques chinoises de lavage de cerveau². Par ailleurs Rambo cite un article de Sarbin et Adler qui lui semble particulièrement intéressant en ce qu'il étudie le processus que vit la personne lors d'un changement de système, qu'il soit religieux ou non³. A ces études auxquelles se réfère Rambo, il faut ajouter les études de Galanter parues en 1982, celles d'Anatrella, parues en 1987 et plusieurs autres⁴. Ajoutons aussi les travaux de Vergote, en français, et le mémoire de maîtrise de Lafrenière, présentée à l'Université Laval en 1984⁵.

d) *L'approche historique*. Les études historiques se poursuivent depuis Nock et ce, dans toutes les directions. En français, signalons l'ouvrage de Clavier paru en 1983 sur les expériences du divin⁶. En langue anglaise, Rambo cite plusieurs titres en relation avec l'histoire américaine. En fait les études

-
1. UNGERLEIDER, J., and WELLISCH, D.K., «Coercitive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming», American Journal of Psychiatry, 1979, 136: 279 - 282; ENROTH, R., Youth, Brainwashing, and The Extremist Cults, Zondervan, 1977.
 2. LIFTON, R. J., Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China, Norton, 1961.
 3. SARBIN T. R., and ADLER, N., «Self-Reconstruction Process: A Preliminary Report», Psychoanalytic Review, 1970 - 1971, 57: 599 - 616.
 4. GALANTER, M., «Charismatic Religious Sects and Psychiatry: an Overview», American Journal of Psychiatry, 1982, 139, (12): 1539 - 1548. ANATRELLA, T., «La conversion à l'épreuve des identifications inconscientes», Lumen Vitae, 1987, 42, (2): 137 - 148. Voir également MELTON, J. G., The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism, Pilgrim Progress, New York, 1982; WEINTRAUB, M. I., Hysterical Conversion Reactions: a Clinical Guide to Diagnosis and Treatment, SP Medical and Scientific Books, New York, 1983.
 5. VERGOTE, A., Dette et désir: deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Seuil, Paris, 1978; il faut signaler également son ouvrage classique: Psychologie religieuse, C. Dessart, Bruxelles, 1966. Voir également LAFRENIERE, P., Psychanalyse et salut, Thèse pour la maîtrise présentée à l'Université Laval, 1984.
 6. CLAVIER, H., Les expériences du divin et les idées de Dieu, Librairie Fisschbacher, Paris, 1983. L'auteur présente 4500 références.

actuelles débordent largement le cadre américain et anglo-saxon. L'anniversaire de la conversion de saint Augustin a suscité de nombreuses recherches dont un très grand nombre dans l'une ou l'autre des langues latines. Il convient de signaler cependant que dans ces études sur la conversion de saint Augustin, l'approche psychanalytique a été également mise à profit aux Etats-Unis avec des auteurs comme Bakan, Dodds, Pruyser et Woolcot¹.

e) *Les autres approches.* En plus des recherches faites dans ces perspectives, il faut ajouter celles qui relèvent de la linguistique et de l'économique, auxquelles Rambo ne fait pas allusion. Le changement qui s'opère dans le converti peut à l'occasion s'exprimer extérieurement par un changement au niveau du langage proprement dit, tout comme le changement d'identité qu'il vit peut se traduire par un changement de nom². Ce changement peut enfin se traduire tout aussi bien par des transformations économiques. Il s'agit là cependant d'une approche que l'on ne retrouve pas du tout dans le monde anglo-saxon³.

On peut enfin vouloir convertir les gens pour qu'ils acceptent un ordre socio-économique établi qu'on ne veut pas voir modifier. C'est justement ce que reprochent certains théologiens

-
1. BAKAN, D., «Some Thoughts on Reading Augustine's Confessions», Journal for the Scientific Study of Religion, 1965, 5: 149 - 152. DODDS, E. R., «Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment», Hibbert Journal, 1928, 26: 459 - 473. PRUYSER, P. W., «Psychological Examination: Augustine», Journal for the Scientific Study of Religion, 1966, 5: 284 - 289. WOOLCOTT, P., «Some Considerations of Creativity and Religious Experience in St. Augustine of Hippo», JSSR, p. 273 - 283.
 2. BULLOCK, J. L., «Public Language, Public Conversion: Critical Language Analysis of Conversion and the History of the AA», St Luke Journal of Theology, 1988, 31: 127 - 141. Voir aussi KELLER, J., «Conversion: the Linguistic Dimension», Encounter, 1980, Spring, p. 12 sq. Sur le changement de nom, voir, HORSLEY, G.H.R., «Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity», Numen, 1987, 34, (1): 1 - 13.
 3. SUAUD, C., «Conversions religieuses et reconversions économiques», Actes de la recherche en sciences sociales, 1982, (44 - 45): 72 - 94.

catholiques aux missions protestantes fondamentalistes en Amérique Latine. D'autant plus que leur financement vient des Etats-Unis. La théologie de la libération propose d'établir un nouvel ordre social qui risque de faire perdre une partie de leur pouvoir à certains intérêts américains. Au lieu de s'attaquer physiquement aux communautés de base et aux pasteurs engagés dans les réformes sociales, on les combat sur leur propre terrain en prêchant une lecture différente de l'Evangile¹. Dans ce cas, la conversion religieuse est utilisée comme moyen pour permettre à une classe dominante de continuer à exploiter le peuple, sans risquer de perdre ses privilèges. Pour cet aspect du problème également, l'américain Lewis Rambo ne signale aucun titre dans sa bibliographie.

Finalement, un autre domaine de la recherche qui n'a pas été couvert par la bibliographie de Rambo est celui de la réflexion philosophique. Plusieurs philosophes contemporains se sont penchés sur le problème de la conversion. Ce sont des représentants du courant existentialiste qui ont surtout été préoccupés par cette question, comme Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaeff et Karl Jaspers. En dehors du courant existentialiste, il faut signaler des philosophes marxistes comme Lucien Goldman qui aborde la question dans un de ses ouvrages et surtout Roger Garaudy, lui-même converti à l'islam².

Comme on le voit, la recherche et la réflexion sur la conversion dans les sciences humaines actuelles sont importantes par le nombre des publications auxquelles elles donnent lieu évidem-

-
1. Voir en particulier CARRASCO, P., «Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central», Cristianismo y sociedad, 1988, 26, (1): 7 - 49.
 2. Voir en particulier WALTERS, G. J., «Karl Jaspers on the Role of 'Conversion' in the Nuclear Age», Journal of American Academy of Religion, 1988, 56: 229 - 256; KIRKEGAARD, S., La reprise; traduit et présenté par Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990. GOLDMAN, L., Le Dieu caché: études sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, Gallimard, Paris, 1976. GARAUDY, R., Biographie du XX^e siècle: le testament philosophique de Roger Garaudy, Tougui, Paris, 1985.

ment, mais aussi par leur variété et leur complexité. D'où la difficulté que rencontre quiconque veut en faire une étude systématique, d'autant plus que, à l'intérieur de chaque discipline, le débat reste ouvert quant au modèle d'explication à construire. Il nous faudra donc tenir compte de cette complexité, sans tenter de la réduire. Une telle réduction risquerait d'invalider notre approche. Ceci étant dit, compte tenu de leur pertinence relativement au contexte dans lequel nous nous situons, nous privilégierons les données qui nous viennent de la psychologie et de la sociologie.

1.2.2 La conversion dans la théologie catholique.

1.2.2.1 Historique de la recherche. La quasi-absence de publication sur la conversion que nous avons remarquée dans le domaine des sciences humaines avant les années 50 se répète dans le domaine de la théologie catholique. Il est significatif par exemple que des ouvrages comme le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Dictionnaire de la Bible* et *Catholicisme* ne comportent pas d'article sur la conversion.

Pour en trouver en français, il faudra attendre 1953 où le *Dictionnaire de spiritualité* publie un article signé par le Père H. Pinard de la Boullaye. En allemand, il faudra attendre la parution de la seconde édition du *Lexikon für Theologie und Kirche*. En fait durant la période pré-conciliaire, le problème de la conversion n'est envisagé que sous deux aspects: d'abord en tant qu'acte décisif de la justification, comme l'avait présenté saint Thomas et que Henri Bouillard avait commenté en 1944¹, ensuite en tant qu'outil de l'apologétique où les témoignages de convertis servent à montrer la supériorité de l'Eglise catholique et de sa foi. L'article de Pinard de la Boullaye échappe à l'exclusivité de cette double orientation. L'auteur

1. BOUILLARD, H., Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin: étude historique. Aubier Montaigne, Paris, 1944.

fait en plus référence aux rituels d'initiation dans les sociétés primitives, à l'histoire des religions et à la psychologie des profondeurs pour comprendre le phénomène¹.

Par la suite, durant la période post-conciliaire jusqu'à nos jours, il deviendra pratiquement impossible de faire une réflexion théologique sur la conversion sans tenir compte des recherches faites en sciences humaines. En Europe, les noms de Karl Rahner, de Y. Congar et de E. Schillebeeckx reviennent le plus souvent. En Amérique Latine, il faut citer les noms de L. Boff, de Gutierrez et des autres théologiens de la libération. En Amérique du Nord finalement, Walter Conn et Donald Gelpi, à la suite de Bernard Lonergan, sont les auteurs les plus importants.

1.2.2.2 La recherche en Europe. La réflexion sur la conversion y fut davantage centrée sur le problème du salut des non-catholiques et celui de l'adaptation de l'Eglise au monde². En conséquence, les questions qui se posent ne sont pas d'abord les motivations et les facteurs socio-psychologiques qui interviennent dans le processus de conversion, comme aux Etats-Unis, ni même celles découlant du rapport entre la conversion et les changements sociaux qui y sont liés comme en Amérique latine. La réflexion théologique européenne en ce domaine se préoccupe davantage de la question du salut des chrétiens non-catholiques, des fidèles des religions non chrétiennes, et des incroyants en général. C'est à ces trois groupes que s'adresse l'appel à la conversion.

Dans la mesure où l'Eglise catholique se perçoit comme étant seule détentrice de la véritable tradition apostolique, elle vise

-
1. PINARD DE LA BOULLAYE, H., «Conversion», Le Dictionnaire de spiritualité, Paris 1953, II, 2224 - 2265.
 2. BUENO DE LA FUENTE, E., «La conversion en la teologia contemporanea», Revista Augustiniana, 1986, 27 (82 - 83): 185 - 230. Nous suivons cet auteur dans la classification générale qu'il fait des groupes auxquels s'adresse la conversion.

à convertir les chrétiens non-catholiques à sa tradition. C'est d'ailleurs ce qu'elle a fait dans ses rapports avec le protestantisme et l'orthodoxie. Elle a créé des Eglises catholiques de rites orientaux pour accueillir les convertis coptes, syriaques, byzantins et les autres. Face au protestantisme, elle s'est servie de l'apologétique comme technique de persuasion.

Toutefois, sans renoncer aucunement à sa prétention à la vérité, l'Eglise catholique post-conciliaire tempère l'application de ce premier principe par un second, celui de la nécessité de respecter les consciences. C'est pourquoi, les guerres de religion qui ont suivi la Réforme ont fait place à l'oecuménisme¹. Dans cette nouvelle perspective, les catholiques doivent reconnaître la bonne foi des non-catholiques et doivent comprendre également que la perception qu'ils ont de l'Eglise catholique est elle-même influencée par une histoire et un contexte culturel différents. Les ouvrages de Y. Congar et de K. Rahner sont particulièrement importants pour comprendre ce changement d'attitude de l'Eglise catholique face aux autres Eglises².

Ce changement d'attitude conduit les théologiens à parler d'une auto-conversion de l'Eglise qui l'amènerait à découvrir dans les autres traditions chrétiennes des éléments de sa propre tradition que l'histoire avait relativisés. Un tel ressourcement de l'Eglise favoriserait l'établissement d'un réel dialogue sans que personne ne subisse quelque pression induite de la part de l'autre, ni se sente agressé par l'autre. De plus, chaque communauté chrétienne étant confrontée avec le même problème que pose le néo-paganisme, aucune n'a vrai-

-
1. Voir les déclarations du concile dans Vatican II, les seize documents conciliaires, Fidès, Montréal, 1967: Décret *De Activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)*, art. 3, n° 15 et 16, p. 451, 452 et 454; Décret *De Œcumenismo (Unitatis Redintegratio)*, par. 2 à 12, p. 499 - 505; plus récemment, voir le «Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme», 1993, Documentation catholique, n° 2075 (4 juillet 1993).
 2. CONGAR, Y., Chrétiens en dialogues, Cerf, Paris, 1964; Sacerdoce et laïc, Cerf, Paris, 1962; RAHNER, K., Schriften zur Theologie, III, 443 - 447; V, 356 - 366.

ment d'énergie à gaspiller dans de vaines disputes apologétiques. Dans cette perspective, le problème de la conversion ne peut se poser qu'en relation avec un oecuménisme bien compris. Dans un monde déchristianisé, la mission doit s'orienter d'abord vers les non-chrétiens plutôt que de se transformer en une lutte entre clochers.

Si la conversion des chrétiens non-catholiques nous renvoie à la question de l'oecuménisme, celle des croyants des autres religions nous renvoie à la missiologie. L'activité missionnaire vise la conversion. Traditionnellement, les non-convertis étaient perçus très négativement. L'expression «hors de l'Eglise, point de salut» était interprétée de façon restrictive, si bien que convertir devint identique à baptiser. Durant la première moitié du XX^e siècle, certains théologiens, ceux de l'école dite de Münster, identifiaient la conversion comme le but principal de la mission. D'autres, dont ceux de l'école dite de Louvain, mettaient davantage l'accent sur l'implantation de l'Eglise¹. Dans tous les cas cependant, l'idée de conversion était dominée par la notion de rupture entre une vie non-chrétienne et une vie chrétienne, le passage de l'une à l'autre impliquant un changement radical.

Cette représentation de la conversion fut remise en question à partir du moment où l'idée de K. Rahner à l'effet qu'il y aurait des «chrétiens anonymes» dans les autres religions commença à se répandre. L'étude la plus importante en ce domaine fut publiée en langue allemande, en 1977, par F. Nietlispassch² et tient compte de la doctrine développée depuis Vatican II. Mais

-
1. Pour l'école de Münster, voir, SCHMIDLIN, J., Einführung in die Missionswissenschaft, Münster, 1919. Pour l'école de Louvain, voir CHARLES, P., Missiologie, Etudes. Rapports. Conférences, Bruxelles, 1939.
 2. NIETLSPASCH, F., Das Ende des Exportchristentums. Der Einfluss einer Neubewertung des nichtchristlichen Religionen auf die «Bekehrung» in und seit dem. II Vatikanum, Bern - Frankfurt - Las Vegas, 1977.

auparavant, elle avait suscité bien des débats¹. L'idée principale en est que les religions non-chrétiennes sont des voies ordinaires de salut. Par contre, l'Eglise se présente comme un moyen extraordinaire offert seulement à un groupe plus restreint d'une part, et comme proclamation explicite de ce qui se réalise de fait dans la majorité des hommes, d'autre part. En conséquence, Nietlispasch arrive à la conclusion que, dans la perspective de l'histoire du salut, on ne doit parler de conversion qu'à l'intérieur d'un oecuménisme large incluant les grandes religions de l'humanité. Cela lui permet de préciser des critères pratiques de comportement à l'égard des croyants des autres religions.

Cette position n'est cependant pas partagée par tous les théologiens. Par exemple en 1965, H. Maurier rejetait les idées de Rahner pour réaffirmer que la révélation chrétienne impliquait la rupture totale d'avec le paganisme. De même, dix ans plus tard, Seumois réaffirmait que la conversion spécifiquement chrétienne était l'objectif de l'évangélisation, qu'elle impliquait un changement radical de la personne et la décision pour elle d'entrer dans la vie communautaire des disciples de Jésus².

Finalement, l'appel à la conversion s'adresse aux incroyants, issus pour la plupart des anciennes chrétientés disloquées. Cette situation problématique oblige ceux qui restent attachés à l'Eglise à pratiquer un christianisme moins sociologique et plus responsable. Plus encore, cette situation pose le problème théologique du salut des incroyants. En admettant que nul ne peut être sauvé s'il ne se convertit, la question est de savoir si

-
1. Voir en particulier LEGRAND, F., «Une conception moderne du salut des infidèles qui fait obstacle à l'élan apostolique d'après Karl Rahner», Le Christ au monde, 8, 1963: 457 - 465.
 2. MAURIER, H., Essai d'une théologie du paganisme, Paris, 19654, p. 271 - 278.
SEUMOIS, A., Théologie missionnaire II, Roma, 1974, p. 195 sq.

cette conversion peut s'accomplir de façon virtuelle ou implicite.

Dans le cas des non-croyants, la conversion recherchée s'opère au niveau de la praxis, selon la position de J. B. Metz et de E. Schillebeeckx, reprise par Bueno de la Fuente: «celui qui change sa praxis, change sa foi et se convertit»¹. Cette idée s'appuie fondamentalement sur la compréhension du rapport de l'Eglise au monde et sur le rapport de Dieu à l'homme, indépendamment de son appartenance à une religion quelconque.

1.2.2.3 La recherche en Amérique latine. Dans le panorama qu'il décrit de la place de la conversion dans la théologie contemporaine², Bueno de la Fuente, qui écrit lui-même en espagnol, se réfère surtout à des auteurs qui appartiennent au même univers culturel que lui. La problématique dans laquelle ces auteurs se situent est tellement différente de celle que l'on retrouve chez les théologiens américains et les autres théologiens européens, qu'il paraît difficile de ne pas les traiter séparément. Aux Etats-Unis, Conn cite volontiers Gutierrez; mais l'orientation générale de l'approche américaine reste très différente. En Europe non-ibérique, on ne retrouve pas non plus les mêmes préoccupations, même si les auteurs sont connus. En fait, le problème de la conversion se pose dans le cadre de la théologie de la libération. Et l'appel à la conversion s'adresse non pas aux incroyants, mais aux croyants eux-mêmes: il s'adresse à l'Eglise.

Le problème vient du fait que, selon L. Boff, le modèle traditionnel de l'Eglise que nous avons connu a donné tout ce qu'il pouvait donner; il doit être changé et cela ne peut se faire que

-
1. METZ, J. B., Teología del mundo, Salamanca, 1970; SCHILLEBEECKX, E., El mundo y la Iglesia, Salamanca, 1968, et Dios, futuro del hombre, Salamanca, 1971; cités par BUENO DE LA FUENTE, E., «La conversion en la teología contemporánea», Revista Augustiniana, 1986, 27, (82 - 83), p. 207 - 219, passim.
 2. BUENO DE LA FUENTE, «La conversion en la teología contemporánea», Revista Augustiniana, 1986, 27, (82 - 83), p. 185 - 230.

par la conversion de l'Eglise elle-même¹. Et cette conversion, qui est une exigence de l'action libératrice de Dieu, n'est pas seulement un changement de croyance ou de système de représentation mentale (théorie), mais d'abord et avant tout un changement d'attitude (praxis). Cet appel à la conversion s'adresse à l'homme concret, inséré dans un réseau de relations que viennent bouleverser les exigences du Royaume de Dieu: d'où les conflits inévitables. En effet, le péché se traduit par une situation socio-économique génératrice de pauvreté et de souffrance. Ce n'est que par la conversion qu'on peut en sortir. Pour cela une conversion individuelle ne suffit pas: ce sont les structures elles-mêmes qui doivent être converties, à tous les niveaux de la réalité personnelle et sociale. Sans quoi, la libération que nous offre Dieu ne peut parvenir jusqu'au monde².

La conversion est également présentée comme un changement de praxis par J. B. Metz³. Selon cet auteur, l'Eglise doit sortir d'un christianisme bourgeois qui se cache la réalité sociale réelle et s'appuie sur le pouvoir établi pour maintenir ses privilèges. Un tel christianisme en vient à adopter une foi, une praxis et un amour qui se limitent à la seule croyance. Une telle approche n'est pas authentiquement chrétienne puisque le chrétien doit non pas seulement «croire» au Christ, mais il doit également le «suivre» (*seguimiento de Cristo*). Suivre le Christ implique une réorientation de la vie, une conversion des coeurs qui se vérifie dans le concret. La conversion implique donc le passage d'une foi «crue» à une foi «vécue»⁴.

-
1. BOFF, L., Iglesia, carisma y poder, Santander, 1982, p. 113; cité par BUENO DE LA FUENTE, E., op. cit., p. 219. Paru en français sous le titre: Eglise, charisme et pouvoir, Lieu Commun, Paris, 1985.
 2. BOFF, L., Teologia des cautiverio y de la liberacion, Madrid, 1980, p. 90 sq; et La fe en la periferia del mundo, Santander, 1981, pp. 39 - 40; cités par BUENO DE LA FUENTE, E., p. 222 - 223.
 3. METZ, J. B., Mas alla de la religion burguesa, Salamanca, 1982. Présenté par BUENO DE LA FUENTE, E., op. cit., p. 221- 222.
 4. «Los cristianos tenemos una palabra central para ello, se llama conversion, conversion de los corazones (en sentido de cambio de practica) donde ella se convierte en expression no solo de una fe creida, sino vivida»; ibid., p. 221.

En somme, dans cette perspective, la conversion authentique suppose non seulement un changement intérieur de la personne, mais également un changement des structures dans lesquelles évoluent nécessairement les personnes. Ce changement des structures n'est possible qu'à travers un engagement qui accepte le fait qu'il est générateur de conflits, puisqu'il remet en question non seulement des habitudes, mais aussi des pouvoirs établis.

1.2.2.4 La recherche en Amérique du Nord. Au Québec, la réflexion théologique sur le problème de la conversion s'est amorcée il y a moins de vingt ans. En-dehors des études anthropologiques, sociologiques et psychologiques déjà citées, peu d'études systématiques ont abordé la question de la conversion religieuse indépendamment du cas plus spécifique de la conversion aux nouvelles religions. De très nombreuses publications ont paru ces dernières années sur le phénomène. En plus des travaux d'André Billette que nous avons déjà indiqués plus haut, la publication la plus importante par son ampleur reste l'étude consacrée par Richard Bergeron aux sectes et aux nouvelles gnoses¹.

Dans le monde anglophone catholique, Bernard Lonergan a développé une réflexion riche et féconde sur cette question. Peu de théologiens contemporains ont en effet marqué leur environnement culturel comme il a pu le faire dans le monde anglophone en général et en Amérique du Nord en particulier. S'appuyant sur une philosophie de la connaissance et sur une méthode formellement définie², sa pensée théologique a orienté et même fourni le cadre à la réflexion catholique sur la conversion. Il a d'abord montré qu'il y avait trois niveaux de conversion: la conversion morale, la conversion intellectuelle et

-
1. BERGERON, R., Le cortège des fous de Dieu: un chrétien scrute des nouvelles religions, Ed. Paulines, Montréal, 1982.
 2. LONERGAN, B., Insight, Harper and Row, New York, 1978 (1958); Pour une méthode en théologie, Fides, Montréal, 1978.

la conversion religieuse, auxquels les théologiens de son école ont par la suite ajouté un quatrième, la conversion affective. Suite à Lonergan et à la différence d'une certaine théologie protestante, Gelpi présente la conversion comme étant beaucoup plus qu'une simple expérience émotionnelle. Dépassant la théologie catholique traditionnelle, il la présente comme étant également beaucoup plus qu'une simple adhésion à une doctrine. Pour Gelpi, comme ce le sera également pour Conn, la conversion est la rencontre avec Dieu et l'acte permanent par lequel le converti réoriente continuellement sa vie vers Dieu¹. Pour la compréhension du processus mis en oeuvre lors de la conversion, les données fournies par les sciences humaines, la psychologie du développement en particulier, paraissent essentielles autant à Conn qu'à Gelpi. De façon générale, les théologiens nord-américains préoccupés par le problème de la conversion religieuse l'abordent en référence aux diverses sciences humaines. Ils se situent dans l'une ou l'autre des perspectives et des domaines scientifiques déjà indiqués. Cette approche pose cependant directement la question de l'aptitude des sciences humaines à expliquer un phénomène qui relève de la foi. D'où le questionnement actuel en théologie pratique.

1.2.3 Le choix d'un point de départ.

Ce bref survol de l'état actuel de la recherche sur la conversion nous en montre à la fois la richesse, la diversité et la complexité. Quel que soit le point de vue à partir duquel on l'observe, la conversion apparaît toujours comme un processus dynamique de transformation de la personne et, parfois, des structures à l'intérieur desquelles cette personne évolue. Bien qu'elle puisse être étudiée par les sciences humaines sans aucune référence à la

-
1. GELPI, D. L., Charism and Sacrament: A Theology of Christian Conversion, Paulist Press, New York 1976; et Experiencing God: A Theology of Human Experience, Paulist Press, New York, 1978. CONN, W., Conversion: Perspective on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978; et Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender, Paulist Press, New York, 1986.

dimension religieuse, il reste que pour le croyant cette expérience ne peut se comprendre qu'à l'intérieur d'une relation entre Dieu et l'homme. On peut donc en faire une étude purement scientifique et une étude purement théologique. On peut finalement l'aborder dans une perspective théologique en tenant compte des résultats fournis par les sciences humaines et des implications socio-politiques qu'elle peut avoir.

Dans une perspective purement scientifique, on peut l'aborder sous deux angles, sociologique et psychologique. On peut en effet étudier la conversion en référence aux interactions à l'oeuvre entre la personne et son groupe de départ, comme son groupe d'arrivée. Ces études ouvrent la voie à une approche anthropologique. On peut étudier la conversion en référence aux traditions culturelles à l'intérieur desquelles elle se situe et le passage qu'elle implique parfois de l'une à l'autre. L'anthropologie permet alors d'identifier les traditions en question avec leurs systèmes de représentation du monde, leurs croyances et leurs institutions. Dans la seconde, la psychologie permet de comprendre les transformations qui s'opèrent chez le converti au niveau de sa pensée, de son affectivité et de son comportement. Elle permet d'en identifier les motivations profondes et de mesurer la qualité de l'adaptation de son comportement à son environnement. Elle permet enfin d'identifier dans quelle mesure la conversion permet une plus grande réalisation de sa personne.

Dans une perspective purement théologique, on étudie actuellement le problème de la conversion en référence au problème plus général du salut et de la place de l'Eglise dans le monde. Cette étude peut porter sur la conversion des chrétiens non-catholiques: le problème de la conversion se pose alors en relation avec celui de l'oecuménisme. Elle peut porter sur la conversion au christianisme des fidèles des religions non-chrétiennes: le problème se pose alors en relation avec celui des missions, au sens classique du terme. Elle peut porter sur la conversion des athées et des non-croyants en général, issus des sociétés déchristianisées: le pro-

blème se pose alors en relation avec celui du rôle de l'Eglise dans le monde et de sa mission particulière dans l'histoire générale du salut. Finalement l'étude peut porter sur la conversion de l'Eglise elle-même: actuellement le problème se pose principalement, mais non uniquement comme le montre par exemple le néo-catéchuménat¹, dans la perspective de la théologie de la libération.

En dernier lieu, on peut étudier la conversion dans une perspective théologique tout en tenant compte des données fournies par les sciences humaines. C'est la tendance la plus récente qui se dessine actuellement aux Etats-Unis. Pour ce faire, les théologiens qui travaillent dans cette perspective ont proposé un modèle développemental (*stage model*) qui leur permet de tenir compte de la complexité du processus de transformation à l'oeuvre dans la conversion. Il s'agit d'un modèle plus empirique que théorique, qui ne se veut pas universel, comme le dit bien Rambo, mais qui pratiquement permet d'organiser de façon systématique la recherche, tout en tenant compte de l'abondance des matériaux.

C'est dans cette perspective que nous voulons nous inscrire pour comprendre l'expérience de la conversion. Pour ce faire, nous devons tenir compte des facteurs sociaux et affectifs à l'oeuvre dans le processus. L'environnement socio-culturel dans lequel vit le converti constitue le lieu où s'opère sa conversion. Grâce à la psychologie, on peut identifier les motivations qui le font agir. Grâce à la sociologie, on peut identifier les interactions qui s'établissent entre lui, l'évangéliste et les autres convertis du groupe auquel il adhère. La transformation vécue au triple plan intellectuel, affectif et moral amène comme conséquence inévitable une transformation de la relation au monde et à la société.

-
1. BOURGEOIS, H., Théologie catéchuménale: à propos de la «nouvelle» évangélisation, Cerf, Paris, 1991; DUGGAN, R. D., Conversion and the Catechumenate, Paulist Press, New York, 1984; LAURENTIN, A., Cathécuménat: données d'histoire et perspectives nouvelles, Centurion, Paris, 1979; AMALORPAVADASS, D.S., Adult Catechumenate and Church Renewal, National Catechetical and Liturgical Center, Bangalore, 1970.

Une telle tentative risque de se heurter dès le départ à des problèmes énormes. Ces problèmes sont liés d'abord à la notion même de conversion religieuse: il nous faut donc préciser le champ d'extension et les limites de notre projet. Ils sont liés ensuite à la diversité des données elles-mêmes: comment en effet tenir compte en théologie, donc dans un univers de discours relevant du religieux, même s'il est rationnel, d'un autre type de discours, celui des sciences humaines? D'où la nécessité de préciser la manière dont nous entendons procéder.

1.3 Extension et limites de notre projet

Compte tenu du nombre considérable de sources auxquelles nous devons nous référer, il nous faut absolument délimiter le champ d'extension de notre projet et ses limites. Pour ce faire nous allons définir les concepts de conversion et de religion. Dans le premier cas, nous sommes confronté à trois types de définitions: celles qui nous viennent du judéo-christianisme, telles qu'elles apparaissent originellement dans l'Ecriture, celles qui nous viennent de la philosophie grecque, en particulier du stoïcisme et du néo-platonisme, celles enfin qui nous viennent des recherches scientifiques contemporaines. Nous éviterons les définitions philosophiques: elles demeurent hors de notre propos. Par contre, les autres nous concernent directement. Pour les définitions bibliques, nous nous limiterons à celles qui nous viennent du texte grec de la bible et du texte latin de la Vulgate. Notre recherche de définition ne visant pour le moment qu'à délimiter le champ de la recherche, il est inutile d'approfondir ici une notion que toute la présente dissertation vise à spécifier. Notre définition préliminaire nous permettra cependant d'identifier le type de conversions auxquelles nous devons nous arrêter. Quant aux définitions scientifiques, elles nous montreront l'insuffisance d'une simple définition, au sens logique classique, dans la compréhension d'une expérience aussi complexe. La définition de la religion s'avère tout aussi nécessaire pour établir la frontière entre les conversions religieuses, au sens strict du terme, et les autres. Ainsi, au terme de notre recherche de définition, nous pourrions cerner de façon précise

l'ensemble des comportements que nous identifions comme conversions religieuses et qui constituent l'objet spécifique de cette dissertation.

1.3.1 Le concept de conversion

Le concept de conversion est utilisé dans l'univers religieux évidemment; mais il est aussi utilisé dans des domaines complètement différents. On parle de conversion pour signifier le passage d'un système de mesure à un autre, d'un système de monnaie à un autre, d'une situation juridique à une autre. On utilise également le mot dans le domaine militaire pour signifier le changement de la direction du front d'une armée. Le terme se retrouve finalement dans des domaines aussi éloignés les uns des autres que le sport, la psychiatrie ou même celui des finances publiques. Dans tous les cas cependant, le terme est utilisé pour identifier un changement d'orientation, de direction ou de fonctionnement, ce qui est d'ailleurs conforme au sens étymologique de con-version. Ainsi, l'expression conversion religieuse signifierait un changement d'orientation, de direction ou de fonctionnement au plan religieux. Mais de quel genre de changement s'agit-il?

1.3.1.1 La notion scripturaire de conversion. Le modèle archétypal de la conversion est présenté dans la Genèse par le récit de la conversion d'Abraham. La foi d'Abraham et son comportement de croyant seront considérés comme l'exemple à suivre non seulement dans le judaïsme, mais aussi dans le christianisme et l'islam. Toute l'Ecriture n'est qu'un appel à la conversion. Que ce soit l'Ancien ou le Nouveau Testament, c'est le même appel qui revient¹. Parallèlement au christianisme,

1. Sur la notion de conversion dans l'Ecriture, voir HULSBOSCH, A., The Bible on Conversion, De Pere, St. Norbert Abbey Press, Wisconsin, 1967; le numéro 47 de Lumière et vie, vol. IX, avril-mai 1960, entièrement consacré au thème de la conversion; DICK, M.B., «Conversion in the Bible», DUGGAN, R., ed., Conversion and the Catechumenate; Paulist Press, New York / Ramsey, 1984, p.43 - 63.

une étude de l'islam nous montrerait qu'il en est de même pour le Coran et les Traditions islamiques.

Pour parler de conversion, la version des LXX utilise principalement deux termes: *metanoia* et *epistrophe*¹. L'Ancien Testament utilise peu le mot *metanoia* (27 fois); il utilise surtout le verbe *epistrephein* (plus de 550 fois et 7 fois le substantif *epistrophe*). Le Nouveau Testament emploie le mot *metanoia* 56 fois et le mot *epistrophe* 36 fois, ce dernier ayant généralement le sens non religieux de simple retour au plan physique et spatial. Si bien que le terme le plus utilisé au plan strictement religieux dans le Nouveau Testament est celui de *metanoia* et, dans l'Ancien Testament, celui de *epistrephein*.

Dans l'Ancien Testament, le mot *epistrephein* utilisé par la Septante rendait la racine hébraïque *shûb*. Cette racine, qui apparaît 1059 fois (111 fois dans *Jérémie* seulement), est généralement rendue (environ 70% des cas) dans la traduction grecque par la racine *-strepho*, précédée des préfixes *epi-* et *apo-*, quelquefois *ana-*².

Le mot *metanoia* est traduit par la Vulgate généralement par *poenitentia* et *poenitentiam agere*, expressions liées à l'idée d'une «souffrance» ou d'une «douleur» qu'on éprouve (*poena*), d'où l'idée de «pénitence» qu'elle véhicule. La Vulgate utilise également cinq fois le mot *poenitere*, qui a plutôt le sens de «déplaire» ou «d'avoir des remords». En français, la Bible de Jérusalem utilise les mots «repentir-repentance» (37 fois), «pénitence» (12 fois), «se convertir» (6 fois) et une fois le mot «renoncer». Cette utilisation de quatre mots différents pour traduire le mot *metanoia* ne réduit pas l'ambiguïté déjà inhé-

-
1. Pour la description détaillée des diverses utilisations du mot, voir HAUDEBERT, P., L'appel à la conversion, Actes 2, 37 - 40, Angers, Faculté de théologie, Université Catholique de l'Ouest, 1981, dont nous nous inspirons ici.
 2. CROSBY, M.H., «The Biblical Vision of Conversion», ELGO, F.A., ed., The Human Experience of Conversions: Persons and Structures in Transformation, The University Press, Villanova, 1987, p. 32 - 74.

rente à la notion de conversion. Par contre la TOB n'utilise que deux expressions comme la Vulgate: «se convertir-conversion» (51 fois) et «se repentir-repentance» (5 fois).

La conséquence de ces traductions est la suivante. La Vulgate prend résolument position pour comprendre la conversion comme une oeuvre morale liée au regret, à la repentance et à la pénitence. Les traducteurs anglais ont également adopté cette position. Mais la question se pose aussitôt de savoir si la conversion n'est en fait qu'une oeuvre morale. N'est-elle pas aussi, et peut-être même davantage, une oeuvre religieuse relevant non pas de l'éthique mais de la foi? Non pas un simple changement de conduite morale, mais bien plus encore l'expérience proprement religieuse de la rencontre avec un Dieu personnel, «la réalisation du vrai rapport que ce Dieu nous appelle à nouer avec lui», comme l'écrit le Père Congar?¹.

L'étude de la notion véhiculée surtout dans l'Ancien Testament par le verbe *epistrephein* est révélatrice en ce sens. Paul Aubin² relève les utilisations de ce mot dans la littérature grecque non chrétienne pour montrer qu'il a d'abord le sens physique de se tourner vers un point, le regard joint à l'attention; dans le cas des personnes, un tel retour implique que l'on regarde quelqu'un en face, qu'on lui fasse face dans tous les sens du terme. Il s'agit donc d'un processus dynamique. Il montre par la suite que les philosophes grecs ont utilisé cette image pour parler d'un «retour à soi» ou au monde intelligible³. Ce sens ne sera jamais utilisé dans l'Ecriture Sainte.

Le terme est abondamment utilisé dans les livres historiques, le Deutéronome et les Psaumes. Chez les prophètes, il est sur-

-
1. CONGAR, Y., «La conversion, étude théologique et psychologique», Parole et Mission, 11, 1960, p. 493 - 495.
 2. AUBIN, P., Le problème de la conversion, Beauchesne, Paris, 1963, p. 17 - 31.
 3. Ibid., p. 50 - 68.

tout utilisé par Jérémie, Osée et Ezéchiel. Cependant il n'est pas toujours aisé de voir si le terme est utilisé dans son sens premier de retour physique ou dans son sens figuré de retour religieux¹. Dans le cas de l'utilisation religieuse, le verbe sert à nommer le retour de Dieu vers son peuple dont il s'était détourné, tout aussi bien que le retour du peuple vers son Dieu. Le verbe acquiert ainsi un sens de réciprocité qu'il n'avait pas dans la littérature grecque non-chrétienne. Ce retour du peuple est un retour à l'Alliance, expression concrète de la volonté de Dieu. En conséquence, le mot, rarement utilisé en référence aux Gentils, ne l'est dans un tel cas que dans un cadre eschatologique. C'est d'abord et avant tout le lot d'Israël en tant que peuple élu face à son Dieu. Mais l'initiative de ce mouvement vient de Dieu: «Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous nous convertirons» (Lam 5: 21) et «Convertis-moi et je me convertirai» (Jer 31: 18; cf. Ps 84: 4 et 6, et Ps 79).

Il importe de noter que la notion d'*epistrephein* n'est pas liée dans l'Ancien Testament à la notion de *metanoia*. Non pas qu'elle n'ait pas de dimension éthique; bien au contraire, elle relève essentiellement du domaine de l'éthique puisque le retour en est un au respect d'un contrat. Mais le mot, comportant en lui-même le double sens de retour physique pour regarder quelqu'un en face et le sens figuré de faire attention à quelqu'un ou à quelque chose, est complet en lui-même. Cette idée de retour est davantage liée à la connaissance ou à la reconnaissance de Dieu qu'au remords ou à la pénitence (*metanoia*).

1. PINARD DE LA BOULLAYE, H., article «Conversion», Dictionnaire de spiritualité, Beauchesne, 1953, tome 2, col. 2232 - 2235.

C'est dans le Nouveau Testament¹ que le lien entre l'*epistrophein* et la *metanoia* se fera. D'ailleurs, quand le verbe est utilisé, il n'aura jamais Dieu comme sujet, comme c'était le cas dans l'Ancien Testament. C'est l'homme, Juif ou Gentil indistinctement, qui se convertit. Et c'est l'homme, lors de sa conversion, qui regrette son péché. Par ailleurs, le Dieu vers lequel on se convertit n'est plus le seul Dieu d'Israël, mais «le Dieu qui a fait le ciel et la terre» (Ac 14: 15). On passe ainsi du particularisme juif à l'universalisme cosmique.

Dans un des rares textes de l'Ancien Testament où les deux notions sont associées, on trouve une idée qui sera reprise par les premiers chrétiens: «Cette nation contre laquelle j'ai parlé se convertit-elle (*epistrophein*) de sa malice, je me repens (*metanoein*) du mal que je projetais de lui faire» (Jer 18: 8). C'est ainsi que Pierre dira aux Juifs: «Repentez-vous (*metanoein*) donc et convertissez-vous (*epistrophein*) pour que vos péchés soient effacés» (Ac 3: 19). On retrouve la même idée chez Luc (Lc 17: 4). La littérature chrétienne associera les deux notions pour marquer la sincérité de la conversion: le repentir est le signe extérieur d'un véritable retour vers Dieu².

Avec cette exploration de la notion de conversion dans l'Écriture, nous venons d'identifier deux éléments qui semblent caractéristiques de la conception chrétienne de la conversion religieuse, à savoir l'*epistrophe* et la *metanoia*, le changement d'orientation et le repentir. Ce faisant, cependant, il apparaît manifeste que notre projet exclut toute référence à des conversions à des religions non-bibliques. Le lecteur cherche-

-
1. Sur la notion de conversion dans le Nouveau Testament, voir DUPONT, J., «Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres», Études sur les Actes des Apôtres, Cerf, Paris, 1967, p. 421 - 457; et «La conversion dans les Actes des Apôtres», ibid., p. 459 - 476; GAVENTA, B.R., From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Fortress Press, Philadelphia, 1986; MICHIELS, R., «La conception lucanienne de la conversion», Ephemerides Theologicae Lovaniensis, 1965, (41), 44.
 2. AUBIN, P., Le problème de la conversion, Beauchesne, Paris, 1963, p. 74 - 75.

rait en vain dans cette dissertation quelque information sur la conversion au bouddhisme ou à l'hindouisme. Notre projet se limite donc à l'étude de la conversion religieuse telle que comprise à partir de l'Ecriture Sainte. Par contre, dans la mesure où le judaïsme et l'islam partagent la même foi en la Parole de Dieu telle qu'exprimée dans l'Ecriture, certains éléments de notre démarche peuvent rejoindre la conversion aux deux autres religions issues de la foi d'Abraham. Il reste toutefois que notre projet se limite à la conversion chrétienne.

Il faut noter cependant que, même spécifiée comme nous venons de le faire, la notion de conversion reste encore ambiguë. Elle peut s'appliquer aussi bien à un changement de religion comme le passage au christianisme à partir d'une religion non-chrétienne, qu'à un changement de tradition à l'intérieur d'une même religion comme le passage de l'anglicanisme au catholicisme. Finalement, elle peut aussi qualifier, à l'intérieur d'une même tradition religieuse, le passage d'une pratique religieuse irrégulière à une pratique fervente. Si nous souhaitons nous limiter à l'étude de la conversion chrétienne, nous n'excluons pas pour autant de notre projet l'étude de ses diverses modalités.

1.3.1.2 Les notions scientifiques. Les scientifiques sont davantage préoccupés par le phénomène de la conversion aux nouvelles religions que de la conversion aux grandes Eglises traditionnelles. Ce n'est généralement que sous cet angle qu'ils abordent l'expérience. Or, comme ce genre de conversion, aussi important soit-il d'un point de vue sociologique, n'épuise pas et de loin l'expérience humaine de la conversion religieuse, les données sociologiques et psychologiques sur lesquelles elles s'appuient ne s'appliquent peut-être pas immédiatement ni directement à ce que les grandes traditions religieuses abrahamiques ont généralement entendu par là. Ceci étant dit, on peut adopter de façon provisoire les définitions que les chercheurs en sciences humaines nous fournissent, quitte à les préciser au

cours de notre démarche, au fur et à mesure que des données nouvelles nous apparaîtront caractéristiques de l'expérience.

Adopter, même de façon provisoire, les définitions que nous fournissent les scientifiques pose toutefois d'énormes problèmes. En effet, une définition est nécessairement déterminée par un champ de recherche donné. Par ailleurs, le choix d'une définition parmi toutes celles que nous offre la recherche contemporaine déterminerait déjà au départ les conclusions de nos travaux, les rendant par là même inutiles. A cette étape-ci, nous ne pouvons qu'indiquer les principales orientations de la recherche. Enfin, en présentant plus loin les données que les sciences humaines nous fournissent, nous devons exposer plus en détail les différentes définitions que les chercheurs en ont données, indissociables des modèles qu'ils ont construits pour l'expliquer. Bref, ne visant ici qu'à délimiter le champ de notre travail, nous n'allons que les annoncer, réservant pour plus tard leur présentation systématique.

On peut regrouper en quatre catégories les définitions qui ont été formulées en sociologie, chacune en fonction évidemment des différents modèles construits. La première catégorie, marquée en particulier par les travaux de John Lofland et de Rodney Stark¹, définit la conversion comme un changement de vision du monde. Un tel changement n'est pas en soi un fait religieux et peut affecter différents types de comportement. La seconde, que l'on doit à John Seggar et Philip Kunz², la définit comme le processus par lequel une personne adopte progressivement l'idéologie d'un groupe. La troisième définit la conversion religieuse comme un changement d'identité. C'est la posi-

-
1. LOFLAND, J., STARK, R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», American Sociological Review, 1965, 30, p. 862.
 2. SEGGAR, J., KUNZ, P., «Conversion: Evaluation of a Step-Like Process for Problem Solving», Review of Religious Research, 1972, 13, 3, p. 178.

tion adoptée par exemple par Roland Chagnon¹. Finalement, on trouve une quatrième catégorie de définitions qui identifie la conversion à un changement d'univers de discours, ou un changement d'univers symbolique. C'est, par exemple, le cas de David Snow et Richard Machalek².

En psychologie, on retrouve trois catégories de définitions. La notion de conversion à laquelle on s'est le plus référé depuis près d'un siècle dans le domaine de la psychologie religieuse est celle de William James. Il la définit comme un changement radical qui s'opère dans le psychisme³. Cette idée de transformation radicale, de «nouvelle naissance» en quelque sorte se retrouve également chez G. Van Der Leeuw qui écrit à ce sujet: «L'expérience vécue dans la conversion est presque toujours la même dans toutes les religions: un deuxième moi surgit vis-à-vis du premier, une vie toute nouvelle commence, tout s'est transformé»⁴. Elle sera également reprise par Richard Travisano qui la complète cependant en parlant de changement d'identité⁵. Un changement aussi radical n'explique qu'une partie des conversions, celles qui impliquent un rejet total du passé. Puisque beaucoup de convertis ne rejettent rien du passé, Travisano propose le concept d'alternance (*alternation* en anglais) pour nommer les transformations moins radicales. Finalement la troisième catégorie, qualifiée par B. R. Gavena de «transformation» suppose la reconnaissance et l'intégration du

-
1. CHAGNON, R., «Nouvelles religions et quête d'identité: Le cas de l'Eglise de Scientologie de Montréal», Studies in Religion / Sciences Religieuses, 12 / 4, p. 409.
 2. SNOW, D., MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, p. 170.
 3. JAMES, W., The Varieties of Religious Experience, Longmans, Green & Co., New York, 1902, p. 189.
 4. VAN DER LEEUW, G., La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Payot, Paris, 1970, p. 517 et 518.
 5. TRAVISANO, R., «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», STONE, G.P., FARBERMAN, H.A., ed., Social Psychology Through Symbolic Interaction, Xerox College Publishing, Waltham, Mass., 1971, p. 600 - 601.

passé, mais en même temps sa relecture à l'intérieur d'un nouveau cadre de référence¹.

Nous avons ainsi sept types différents de définitions de la conversion. Ces définitions s'avèrent relativement insatisfaisantes pour l'instant, car ce ne sont pas seulement des définitions différentes d'une même réalité qui nous sont présentées, mais à la limite, envisagées d'un point de vue pratique, ce sont des réalités différentes. Nous avons là un premier genre de définitions, centrées sur la structure de l'expérience.

Par ailleurs, on peut concevoir un deuxième genre de définitions. En effet, si au lieu d'envisager la définition à partir de l'expérience elle-même, on l'envisage à partir de la perspective dans laquelle on s'inscrit pour la comprendre, on se retrouve devant une autre catégorie de définitions. Dans son étude sur la conversion aux nouvelles religions, Roland Chagnon sent le besoin de fournir au lecteur trois définitions différentes rappelant les points de vue de la théologie, de la sociologie et de la psychologie². Notre recherche de définition, à moins de nous restreindre à de grandes généralités, au lieu de nous amener à une définition réelle par genre et différence spécifique, nous conduit en fait à la nécessité de construire une typologie pour comprendre la pluralité des facettes de l'expérience, tout en tenant compte des points de vue à partir desquels on se place pour l'observer. Nous sommes donc forcé de constater que, pour le moment, certains éléments nous manquent encore pour pouvoir fournir de la conversion une définition réelle. Cependant, nous constatons également la nécessité, à laquelle nous sommes désormais confronté, de construire une typologie de la conversion religieuse en

-
1. GAVENTA, B.R., From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament. Fortress Press, Philadelphia, 1986.
 2. CHAGNON, R., Les conversions aux nouvelles religions: - libres ou forcées?. Fidès, Montréal, 1988, p. 24.

fonction des données qui nous seront fournies par les sciences humaines.

1.3.2 Le concept de religion.

Le concept de religion est utilisé pour identifier la foi, la participation à un rituel, la méditation et un état affectif, aussi bien que la moralité ou même l'appartenance à une société¹. Le définir s'avère une tâche d'autant plus difficile que la notion peut être abordée dans des perspectives tout aussi différentes que la phénoménologie, l'histoire des religions, la philosophie, la psychologie, la sociologie et la théologie. Par ailleurs, pour les fins de notre démarche, le cadre à l'intérieur duquel notre définition nous inscrira déterminera si des attitudes et des comportements habituellement associés à un comportement religieux relèvent de la religion ou n'en relèvent pas. Incluant ainsi dans notre étude certains types de conversion, elle pourra également en exclure d'autres. Définir le concept de religion n'implique donc pas ici une étude de l'expérience religieuse en elle-même. En conséquence, tout aussi intéressant qu'il puisse être et tout aussi éclairant qu'il pourrait l'être pour la compréhension des diverses expériences religieuses, y compris la conversion, nous resterons à l'écart du débat en cours dans le domaine des «sciences religieuses» sur la notion même de religion².

Nous procéderons en trois étapes. D'abord, en partant de l'étymologie, nous verrons les expériences que la tradition chrétienne a historiquement identifiées par ce concept. Puis dans une deuxième étape, nous tenterons, en tenant compte des sciences humaines,

-
1. DHAVAMONY, M., art. «Religion; définition», Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de LATOURELLE, R., ET FISICHELLA, R., Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1992, p. 1032.
 2. Voir par exemple, à titre indicatif: DESPLAND, M., VALLEE, G., Religion in History. The Word, the Idea, the Reality / La religion dans l'histoire: le mot, l'idée, la réalité, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1992; DESPLAND, M., La religion en Occident: évolution des idées et du vécu, Fidès, Montréal, 1979.

d'arriver à une définition de la religion. Compte tenu de notre objectif, nous serons amené à formuler une définition à la fois descriptive et fonctionnelle du concept. Nous pourrions ainsi cerner de façon plus précise le domaine strictement défini comme religieux, éliminant par le fait même de notre objet toutes les conversions qui ne seront pas qualifiées de religieuses, au sens où nous aurons défini le terme.

1.3.2.1 Etymologie et historique du mot. Il est d'usage courant de reconnaître une double étymologie au mot «religion». La première, qui nous vient de Cicéron, fait dériver le mot du verbe *re-ligere* en opposition au verbe *neg-ligere*. En ce sens, «la religion signifierait l'accomplissement consciencieux du devoir, la crainte d'un pouvoir supérieur». La deuxième, attribuée à Lactance, fait dériver le mot de *re-ligare*, qui impliquerait l'idée d'une communication, d'un lien avec le divin. «Dans cette perspective, la religion est un fait qui relève du domaine de l'intériorité et du sentiment de l'homme»¹. Cette dernière perspective, adoptée par saint Augustin, a dominé tout le Moyen-Age, où peu à peu le mot aurait adopté le sens plus restreint de vie monastique; ce sens survit toujours d'ailleurs dans l'expression «entrer en religion».

A l'époque contemporaine, le mot est utilisé pour désigner «un système de croyances et de pratiques qui opère dans une société donnée». D'après Dhavamony, la réunion de ces deux perspectives mettrait en lumière le double aspect, objectif et subjectif, de l'expérience religieuse. Il écrit en effet que «la religion comprend non seulement les croyances, les coutumes, les traditions et les rites qui appartiennent à des groupements sociaux particuliers; elle implique également des expériences individuelles»². Envisagée sous cet angle, une conversion qui n'affecterait pas à la fois la dimension individuelle et la di-

1. DHAVAMONY, M., art. «Religion; définition»..., p. 1032.

2. Ibid., p. 1032 - 1033.

mension sociale de l'homme, son intériorité et ses pratiques sociales, ne saurait être qualifiée de religieuse.

1.3.2.2 Les perspectives scientifiques. Gérard Van Der Leeuw, envisageant la religion comme un phénomène, c'est-à-dire essentiellement une chose qui existe, qui se montre et qui par là même est phénomène¹, affirme qu'on peut la considérer comme «expérience vécue compréhensible, ... ou la faire valoir comme révélation non compréhensible»². Partant de là, il distingue une voie horizontale et une voie verticale pour la comprendre. Dans le premier cas, la religion apparaît comme une recherche de puissance; l'homme religieux cherche à trouver un sens dans la vie et, en conséquence, il l'organise «en vue d'un ensemble significatif: ainsi prend naissance la culture». Van Der Leeuw voit donc une unité entre la religion et la culture. Dans le second cas, celui de la révélation, elle ne relève pas du phénomène et la phénoménologie ne peut en saisir que la réponse donnée par l'homme. Dans sa recherche de puissance dans la vie, il est confronté à quelque chose d'étranger «qui traverse le chemin de sa potentialité propre». La rencontre de cette puissance étrangère qui n'a pas de nom et que Otto avait appelé le «tout autre», s'insère dans la vie, générant ainsi la foi chez celui qui en fait l'expérience.

Dans la perspective de Van Der Leeuw, la religion comporterait donc deux dimensions fondamentales, une relevant de l'expérience vécue et se traduisant concrètement dans la culture, et l'autre, relevant d'une révélation génératrice d'étonnement (Otto) et de foi. En ce sens une conversion religieuse affecterait donc l'organisation pratique de la vie en fonction d'un sens; en d'autres termes, elle affecterait la culture en plus d'affecter la réponse de l'homme à une révélation qui lui vient de l'extérieur. La définition étymologique et son développement dans

-
1. VAN DER LEEUW, G., La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris, 1970, p. 654.
 2. Ibid., p. 663.

la tradition chrétienne se précisent ici davantage. La dimension sociale impliquée dans la conversion s'étendrait au-delà des seules activités sociales pour affecter l'ensemble de la vie pratique organisée en vue d'un sens, bref, la culture.

Nous voici entraînés au-delà de Van Der Leeuw. Le phénoménologue parlait de voies d'approche du phénomène religieux en parlant de verticalité et d'horizontalité et non pas nécessairement d'éléments structurels de l'expérience religieuse. Nous devons cependant reconnaître que l'identification d'un sens, traduit concrètement dans la culture, ne peut être elle-même génératrice de puissance que parce qu'elle s'inscrit à la rencontre d'une véritable dimension horizontale (l'organisation pratique de la vie individuelle et collective) et verticale (la révélation du «tout autre») de la religion. Tout en sachant qu'une telle utilisation d'images spatiales mériterait une analyse beaucoup plus approfondie, nous nous permettrons donc de parler d'une dimension verticale et horizontale de l'expérience religieuse.

Pour M. Eliade, le concept de religion «renvoie à l'expérience du sacré et, en conséquence, est en corrélation avec les idées d'être, de sens et de vérité». Eliade s'inscrit ainsi dans la voie verticale de Van Der Leeuw. Pour Eliade en effet, la conscience humaine ne peut surgir ni fonctionner sans être persuadée de la réalité du monde et sans lui reconnaître un sens. Il écrit: «Par l'expérience du sacré, l'esprit humain saisit la différence entre ce qui se révèle être réel, puissant, riche et signifiant, et ce qui ne l'est pas»¹, préparant ainsi les voies au développement de la pensée systématique. Cette conscience aiguë de l'importance de l'expérience du sacré conduit Eliade à penser que l'homme ne peut jamais être totalement désacralisé. Même dans une période comme la nôtre où la désacralisation affecte

1. ELIADE, M., The Quest: History and Meaning in Religion, The University of Chicago Press, 1969, préface, p. I.

pratiquement tous les secteurs de la vie consciente, où croyances, institutions et rituels sont peu à peu vidés de leur sens, il reste que l'imaginaire vit toujours. Il revêt des formes nouvelles. Il ouvre à de nouvelles formes de l'expérience du sacré non immédiatement déchiffrables. «Aucun homme vivant normal ne peut être réduit à son activité consciente rationnelle»¹.

Dans un autre contexte, Jean Richard soulignait cette idée en présentant la *Philosophie de la religion* de Tillich². En effet, pour Tillich, l'expérience du sacré est une expérience originale qui se vit comme une irruption de l'inconditionné dans la vie de l'homme. Jean Richard écrivait à ce sujet: «On parle beaucoup aujourd'hui de la religion comme recherche du sens, ou comme réponse à la recherche du sens. Mais on risque alors de s'en tenir à une notion purement intellectuelle et rationnelle du sens. Tillich, pour sa part, insiste sur la distinction des deux éléments du sens: les formes rationnelles du sens (*Sinnformen*) et le contenu substantiel, vital, du sens (*Sinngehalt*). Dieu l'inconditionné, n'est pas un sens particulier; ... il est le fondement inconditionné du sens»³. Nous voyons apparaître ici un élément fondamental du concept de religion, celui de la quête du sens en rapport avec le sacré ou l'inconditionné. C'est l'aspect retenu par Dhavamony dans la définition qu'il nous donne de la religion dans le *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Il écrit: «La religion est la reconnaissance consciente et réelle d'une réalité absolue, du sacré ou du divin, dont l'homme sait qu'il dépend existentiellement, soit en s'y soumettant, soit en s'identifiant entièrement ou en partie à elle»⁴. Mais cette dé-

1. Ibid., p. V.

2. TILLICH, P., *Philosophie de la religion*, trad., F. Ouellet, Labor et Fidès, Genève, 1971.

3. RICHARD, J., «Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant», *Dire Dieu aujourd'hui*, sous la direction de MENARD, C. et VILLENEUVE, F., Fidès, Montréal, 1994. De façon plus générale, voir PETIT, J.C., *La philosophie de la religion de Paul Tillich: genèse et évolution: la période allemande, 1919 - 1933*, Fidès, Montréal, 1974.

4. DHAVAMONY, M., op. cit., p. 1034.

6

finition, en n'identifiant que la dimension verticale de la religion laisse dans l'ombre sa dimension horizontale ou sociale.

Cette dimension sociale de la religion, identifiée par Van Der Leeuw, avait cependant été reconnue par Durkheim. «En montrant que l'idée de religion est inséparable de celle de l'Eglise, écrivait-il, il devient évident que la religion devrait être une chose éminemment collective»¹. Mais, pour Durkheim, la puissance supérieure à laquelle se trouve confronté l'homme religieux et qui fait irruption dans sa vie n'est pas un être surnaturel. Ce serait la société elle-même qui en tiendrait lieu; elle, dont la toute-puissance sur l'individu ferait naître en lui l'idée de Dieu. Cette théorie sociologique de la religion a soulevé bien des difficultés, ne serait-ce que parce qu'elle ne reconnaît pas à l'individu la capacité d'être en désaccord avec la société à laquelle il appartient. Par ailleurs, plusieurs aspects de l'expérience religieuse, en particulier dans le monothéisme et les religions universelles, débordent largement les cadres d'une société empirique donnée pour s'étendre à l'humanité, que la théorie n'identifie pas comme société au sens strict du terme.

Par contre, ici encore, Tillich ouvre une voie à la compréhension. Van Der Leeuw avait montré l'indissociable unité entre religion et culture. Tillich précise cette idée en montrant que «la religion offre à la culture le fondement inconditionné du sens de toute la réalité; à son tour la culture offre à la religion à la fois les symboles de l'inconditionné et les formes conditionnées de l'autonomie profane, dans tous les grands secteurs des valeurs humaines»². Il devient possible dès lors d'établir une théologie de la culture, comme en fait foi son oeuvre

1. DURKHEIM, E., The Elementary Forms of the Religious Life, 1957, 47.

2. PASTOR, F.-A., art. «Tillich, Paul», Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de LATOURELLE, R., FISICHELLA, R., éd., Bellarmin / Cerf, Montréal/paris, 1992, p. 1425.

d'ailleurs¹. Cette unité indissociable de la religion et de la culture a d'ailleurs servi de thème pour quelques travaux de l'Assemblée des évêques du Québec². Nous voyons apparaître ici la deuxième dimension de la religion: la culture. Si la religion est l'irruption de l'inconditionné dans l'existence humaine, c'est aussi l'organisation, à la fois individuelle et sociale, de l'existence en fonction d'un sens issu lui-même de l'inconditionné. En conséquence, une conversion ne pourra être qualifiée de religieuse que si elle implique à la fois le rapport vertical avec le «Tout Autre» et le rapport horizontal avec la culture.

Dans ses travaux sur les nouvelles religions, Richard Bergeron avait également été confronté à la nécessité de définir le concept pour déterminer parmi tous les nouveaux groupes lesquels pouvaient être considérés comme religieux ou non religieux. Il proposait la définition suivante: «Nous entendons par religion une voie humaine de libération qui consiste dans la mise en place d'un univers de sens englobant et d'un système de pratiques individuelles et sociales, destinés l'un et l'autre à mettre l'homme en rapport avec le sacré et ainsi lui permettre de transcender, dès maintenant, son existence humaine»³. Cette définition tient compte des deux dimensions que nous avons identifiées dans la notion de religion; mais elle affirme qu'il s'agit là d'une voie de libération. Cependant, Bergeron ne nous montre en aucune façon s'il y a vraiment libération: les nombreux cas d'aliénation chez certains convertis aux

-
1. Voir par exemple: TILLICH, P., La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919 - 1926), Presses de l'Université Laval, Québec, 1990. Sur la pensée de Paul Tillich relativement à la religion et la culture, voir en particulier: DESPLAND, M., PETIT, J.-C., RICHARD, J., Religion et Culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18 - 22 août 1986, Presses de l'Université Laval, Québec, 1987.
 2. Évangélisation et culture dans le Québec des années 80, Fidès, Montréal, 1983; Mission de l'Eglise et culture québécoise: réflexions sur les liens entre foi et culture, Fidès, Montréal, 1992. Sur le même thème, voir aussi: Desrosiers, Y., éd., Religion et culture au Québec, Fidès, Montréal, 1986; on pourrait également citer les travaux de FERNAND DUMONT et de CHARLES TAYLOR.
 3. BERGERON, R., Le cortège des fous de Dieu, Ed. Paulines, Montréal, 1982, p. 22.

nouvelles religions, nous porteraient plutôt à penser qu'il s'agit plus souvent qu'autrement d'esclavage plutôt que de libération véritable. Il ne nous montre pas non plus en quoi il y a libération dans l'expérience religieuse ni de quoi il y aurait libération. C'est la question que nous poserons au terme de notre parcours et à laquelle nous tenterons de répondre.

1.3.3 Les limites de notre projet.

Compte tenu de notre définition, le concept de conversion religieuse s'applique à tout changement de religion, de tradition à l'intérieur d'une même religion, et d'organisation pratique de la vie croyante ou d'attitude face à l'inconditionné à l'intérieur d'une même tradition. Mais deux catégories de l'expérience humaine, généralement associées à la religion, doivent être examinées plus attentivement afin de déterminer si elles entreront ou non dans le cadre de notre recherche. C'est le cas de la magie et de la mystique et, plus généralement, de la vie spirituelle.

1.3.3.1 Le cas de la magie. C'est un fait bien connu que dans le processus de sécularisation, la magie a mieux résisté que la religion. Il suffit de regarder les pratiques magiques fréquentes dans le sport professionnel, le secteur boursier, ou la simple préparation d'examens scolaires. Pour ces cas bien connus, l'identification de l'opération magique et de la démarche religieuse ne se fait évidemment pas. Ce n'est pas nécessairement le cas pour les pratiques magiques en usage dans les sociétés primitives et qui sont réintroduites dans nos sociétés grâce à de nouveaux mouvements religieux ou ésotériques. Ainsi encadrées par certains groupes néo-religieux, les opérations magiques peuvent devenir des pratiques importantes. La question se pose alors si la décision d'entreprendre de telles pratiques peut être associée à une conversion.

Bien que de nombreuses opérations magiques surviennent dans un cadre religieux, nous ne devons pas confondre ni

identifier religion et magie. Au sens technique du terme, en anthropologie, on a défini la magie comme «un ensemble de méthodes grâce auxquelles l'homme prétend influencer automatiquement le cours des événements par des mécanismes affectant le surnaturel»¹. Ces mécanismes peuvent être des rites, des objets ou des formules. La magie a donc un caractère technique ou opératoire, au point où Frazer a pu la considérer comme une science primitive. Par ces mécanismes, le magicien tente d'influencer en sa faveur les forces naturelles ou surnaturelles, ou simplement le cours des événements.

Nous sommes, avec la magie, plongés dans un univers assez différent de la religion. En effet, dans la magie, l'homme a l'impression d'avoir suffisamment de pouvoir sur le «tout autre» pour le faire plier à ses désirs. Tandis que dans la religion, le «tout autre» est perçu comme l'inconditionné faisant irruption dans la vie du sujet. Par ailleurs, le magicien est un opérateur qui agit seul, indépendamment d'une communauté. Il peut être reconnu au sein d'une communauté comme le spécialiste des opérations magiques et avoir un statut officiel. Il peut se regrouper avec des collègues au sein d'un collège ou d'une confrérie. Il reste cependant que l'opération magique est un acte qui peut se pratiquer sans référence aucune à une société. Ce n'est pas le cas pour la religion où, nous l'avons vu, l'acte religieux possède dans sa nature même une dimension sociale, communautaire et culturelle. En conséquence, le fait de se tourner vers la magie ou de s'en détourner ne sera pas considéré comme une conversion religieuse et sera exclu du cadre de notre étude.

1.3.3.2 Le cas de la mystique et de la vie spirituelle. La question est ici plus complexe, compte tenu du fait que toute mystique présente un caractère religieux. Par ailleurs, l'attrait

1. KEESING, F.M., Cultural Anthropology: The Science of Custom, Holt, Rienhart and Winston, New York, 1966, p. 332.

actuel exercé par le chamanisme¹ et les traditions spirituelles amérindiennes, le yoga, les techniques orientales de méditation, le bouddhisme zen, le soufisme et toutes ces voies spirituelles étrangères à la tradition occidentale chrétienne, tout cela ravive l'intérêt pour la vie spirituelle et même la mystique.

La première constatation à faire en abordant la question, c'est qu'il existe plusieurs types de mysticisme. C'est d'ailleurs ce que Otto avait montré à propos de Çankara et de diverses traditions mystiques indiennes d'une part, et Maître Eckhart d'autre part. Il y oppose, à titre d'exemple, une mystique de l'âme et une mystique de Dieu. Dans le premier cas, celui qu'on retrouve dans le yoga par exemple, la foi à l'âme «devient mystique dans la mesure où est senti le «tout autre» de l'âtman, le caractère merveilleux et le mystère supracosmique de l'âme, dans la mesure... où les éléments numineux de l'essence de l'âme, latents dans toute foi à l'âme, deviennent vivants»². Dans le second cas, la foi devient mystique quand elle devient quête et expérimentation de l'union à Dieu, au-delà de toute rationalité. Otto écrivait encore: «C'est déjà, pour une part prépondérante, la vie dans la merveille de ce Dieu «tout autre» qui constitue la mystique». Pourquoi dès lors qualifier de «mystiques» des expériences aussi différentes l'une de l'autre? Parce que la diversité de ces expériences peut être classée en une même catégorie, comme c'est le cas pour les religions. L'auteur définit les caractéristiques essentielles de cette catégorie d'expériences de la façon suivante: «Il y a mystique, disons-nous, dans la mesure où l'objet de la relation de sentiment religieux devient «non rationnel», c'est-à-dire ... dans la

-
1. ELIADE, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, 1983 (1968). A côté de ce classique, voir aussi CASTANEDA, C., Voir: les enseignements du sorcier yaqui, Gallimard, Paris, 1973; Le voyage à Ixtlan, Gallimard, Paris, 1974; Histoire de pouvoirs, Gallimard, Paris, 1975; MINDELL, A., The Shaman's Body, Harper, San Francisco, 1993; ABELAR, T., The Sorcerers' Crossing: A Woman's Journey, Penguin, New York, 1992.
 2. OTTO, R., Mystique d'Orient et mystique d'Occident, Payot, Paris, 1951, 148.

mesure où ses aspects de non-rationalité numineuse sont prépondérants et déterminent la vie sentimentale»¹.

Tout genre de mystique, de par sa relation avec le numineux, ou l'inconditionné, comme nous l'avons qualifié, est religieux de par nature puisqu'il s'inscrit dans la dimension verticale caractéristique de la religion. Mais il est également religieux puisque, de par sa plongée dans l'abîme du non-moi, où le mystique transcende le moi dans l'identité qu'il tente de réaliser avec la réalité sublime qu'il saisit, il s'inscrit également dans une horizontalité qui, de sociale et communautaire qu'elle était dans la pratique religieuse ordinaire, acquiert une nouvelle dimension cosmique ou divine dans la rencontre avec l'inconditionné. En conséquence, on peut considérer la vocation mystique comme une conversion religieuse de second niveau, celle de premier niveau étant l'inscription dans la tradition religieuse elle-même. Notre champ de recherche inclura donc non seulement le changement de religion et le changement de tradition au sein d'une même religion, mais également la conversion d'une vie croyante ordinaire à une vie croyante mystique, la vocation spirituelle.

Cette dissertation a donc pour objet les différents aspects de la conversion chrétienne, y compris la vie spirituelle et l'expérience mystique. Elle exclut cependant de son objet tous les types de conversions non-religieuses et tous les types de conversions religieuses qui ne se réfèrent pas aux traditions abrahamiques. A l'intérieur des traditions abrahamiques, elle se limite à la conversion chrétienne, bien que celle-ci ait de nombreux points en commun avec la conversion juive et la conversion islamique. Ces points communs viennent de ce que les trois grandes religions monothéistes s'appuient sur les mêmes Ecritures, à savoir celles que, dans la tradition chrétienne, nous appelons l'Ancien Testament. Ainsi, les appels

1. Ibid., p. 146.

sans cesse répétés par Jérémie à la conversion d'Israël sont entendus tout aussi bien en christianisme et en islam qu'en judaïsme. Nous n'excluons donc pas des références occasionnelles aux conversions au judaïsme et à l'islam, sans qu'elles constituent cependant l'objet de notre travail.

1.4 La manière de conduire la recherche

Il nous reste maintenant à identifier la manière dont nous entendons procéder. Avec les données que nous avons provenant de deux univers de discours différents, soit le discours scientifique et le discours religieux, nous devons adopter une méthode appropriée. Elle doit nous permettre, tout en respectant leur spécificité particulière, d'intégrer les diverses données à l'intérieur d'un discours théologique cohérent.

Nous avons déjà signalé notre intention de ne pas nous engager dans le débat théorique relatif aux questions épistémologiques et méthodologiques que notre entreprise soulève. Nous avons également constaté que l'entreprise était possible en nous référant à Walter Conn qui, avant nous, s'est intéressé au problème de la conversion chrétienne. En conséquence, dans un premier temps, nous allons présenter les trois attitudes les plus fréquemment adoptées dans le traitement de la question. Ce sont le réductionnisme en psychologie et en psychophysiologie, l'intégrationnisme défendu dans les milieux évangélistes américains, et la mise entre parenthèses du facteur Dieu, telle qu'on le propose dans la psychologie d'inspiration catholique. Nous verrons que malgré l'intérêt qu'elles peuvent susciter, elles présentent toutefois des limites telles que nous devons, dans un deuxième temps, compléter l'attitude que nous aurons privilégiée en fonction de notre projet.

1.4.1 Les attitudes adoptées dans l'étude de la conversion

1.4.1.1 *Le réductionnisme. a) Le réductionnisme psychologique.* Starbuck posait la psychologie, selon l'approche déter-

ministe courante à l'époque, en opposition avec la religion. Il écrivait: «Nous partons du présupposé que cet univers obéit entièrement à des lois; qu'il n'y a aucune de ses parties, même la plus petite, qui ne soit entièrement déterminée et conditionnée selon une séquence ordonnée; que les lois qui régissent chaque événement aussi mystérieux soit-il sont connaissables et pensables»¹. La psychologie et la religion apparaissaient alors comme incompatibles. Ou bien on explique la conversion religieuse comme une transformation opérée par Dieu en l'homme, ou bien on l'explique par un processus entièrement naturel indépendant de quelque intervention divine que ce soit.

Dans cette perspective, Starbuck avait observé le processus de conversion tel qu'il se produit chez des jeunes gens élevés dans un milieu évangélique. Ses observations lui avaient permis d'établir un parallèle entre la transformation qui s'opère lors d'une conversion religieuse et celle qui s'opère chez tout adolescent normal, indépendamment d'une expérience religieuse quelconque. La seule différence qu'il avait notée était que la conversion ne faisait qu'accélérer et intensifier le processus normal de maturation psychologique. Bref, la conversion religieuse envisagée dans ses manifestations extérieures aurait exactement la même structure que la crise d'adolescence. Par ailleurs, Leuba avait présenté la conversion comme étant fondamentalement un changement d'ordre éthique, avant d'en être un d'ordre religieux². Il avait parlé de la conversion comme d'un processus qui peut s'opérer sans aucune référence à une foi religieuse. Il citait en ce sens de nombreux cas d'alcooliques «convertis» de leur dépendance. La conversion religieuse apparaissait alors à la limite comme une simple thérapie.

-
1. STARBUCK, E. D., The Psychology of Religion, Walter Scott, London, 1899, p. 2.
 2. LEUBA, J. H., «A study in the psychology of religious phenomena», American Journal of Psychology, 1896, 7, p. 309.

Cependant, à cause de son apport à la psychologie de la conversion religieuse, l'auteur le plus important de cette époque fut William James. Comme l'a montré Clark, il a marqué la recherche en mettant l'accent sur l'expérience individuelle et ses conséquences d'une part, et en reconnaissant à l'inconscient un rôle important dans le processus d'autre part¹. Dans son ouvrage classique paru en 1902², où il consacre deux chapitres au thème de la conversion, il reprend les résultats des études menées par Starbuck et Leuba et les replace dans une perspective plus large. Starbuck ne tenait compte que du cas des jeunes gens élevés dans le courant évangéliste. James tiendra compte de tous les types de convertis. Leuba n'avait envisagé la conversion que sous sa dimension affective. James remarque à juste titre qu'il en est d'autres qui relèvent également d'une démarche intellectuelle.

William James commence d'abord par distinguer deux types de processus mentaux permettant de parvenir à des résultats: un type actif (*volitional type*) et un type passif (*type by self-surrender*). Dans le premier cas, la transformation s'opère de façon graduelle, comme dans la croissance physique: «Le changement régénérateur consiste dans la construction, pièce par pièce d'un nouvel ensemble d'habitudes morales et spirituelles»³. C'est le processus de conversion principalement étudié par Starbuck. Quant au second type, il relève d'un processus qui s'opère lentement dans l'inconscient et qui, ayant atteint le terme de sa maturation, surgit brutalement au niveau du conscient: «Quand le nouveau centre d'énergie personnelle a mûri dans le subconscient suffisamment longtemps pour être prêt à fleurir, le seul mot à dire alors est 'hop', et la fleur éclate sans aide»⁴. Pour W. James, ce processus de transformation in-

-
1. CLARK, W. H., «William James; Contribution to the Psychology of Religious Conversion», Pastoral Psychology, 1965, 16, p. 31.
 2. JAMES, W., Varieties of religious experience, 1902, édition de 1963, University Books, New York.
 3. Ibid., p. 206.
 4. Ibid., p. 210.

consciente se trouve également présent dans le premier type de conversion. Starbuck reconnaît en effet lui-même que le passage d'une étape à l'autre, dans le premier type de conversion, ne peut se faire que par un abandon de la volonté à des forces plus grandes qu'elle-même.

En somme, la conversion religieuse serait un processus de maturation principalement marqué par une transformation qui s'opère au niveau de l'inconscient, même si la pensée et la volonté peuvent y jouer un rôle. Cette transformation est caractérisée par le fait qu'un centre d'énergie jusque-là périphérique par rapport au centre principal d'énergie, déterminant pour le comportement d'une personne, devient central. Ainsi, la conversion est essentiellement un processus psychologique d'unification de la personne. Ce changement est provoqué par les forces subliminales et inconscientes, elles-mêmes déterminées par les expériences vécues par le sujet. Le déplacement intérieur des centres d'énergie amène extérieurement un changement brusque et radical dans le comportement de la personne convertie. Il s'accompagne également d'un état affectif particulier que l'auteur identifie comme un sentiment d'assurance qui, selon la tradition luthérienne dans laquelle il se situe, correspond à la «foi par excellence».

Selon cette approche, si Dieu agit dans le processus de conversion, ce n'est qu'à-travers les forces inconscientes du psychisme qu'il le fait. Et au terme de la conversion religieuse, le converti n'est en aucune manière différent de celui qui aurait atteint une certaine maturité psychologique sans toutefois avoir vécu l'expérience de la conversion religieuse. Aux yeux de l'observateur, il n'y aurait donc pas de différence apparente entre le croyant et le non-croyant. La seule différence réellement visible se situe entre celui, incroyant ou non, qui a atteint la maturité et celui qui ne l'a pas atteinte.

Cette tentative de réduire la dimension spécifiquement religieuse de la conversion à des facteurs psychologiques atteint son apogée avec la publication par S. Freud en 1927 de *L'avenir d'une illusion*¹. La religion y est présentée comme le symptôme d'une névrose et d'une insécurité dont l'humanité devrait réussir à se débarrasser. C'est d'ailleurs une telle attitude qu'il adopte dans un court texte consacré à la conversion religieuse, paru l'année suivante². Il y développe l'idée selon laquelle la conversion serait l'aboutissement d'un processus inconscient qui prendrait sa source dans la famille et permettrait de gérer la culpabilité, l'hostilité et l'identification à la figure paternelle. A une époque plus récente, cette idée a été reprise par des auteurs comme Christensen et Salzman qui ont tendance à insister sur le caractère régressif et pathologique du processus³.

Il faut enfin signaler l'approche behavioriste. Même si on n'y aborde pas de façon expresse la question de la conversion religieuse, cette perspective récente est importante à cause de l'influence énorme qu'a eue Skinner en psychologie. Il considère que «les mêmes processus fondamentaux se produisent chez les animaux et chez les humains, comme on retrouve le même genre de système nerveux dans les deux cas»⁴. Bien qu'il reconnaisse la plus grande complexité du comportement humain, il associe les comportements religieux humains aux comportements 'superstitieux' qu'il retrouve chez des pigeons soumis à des stimuli de renforcement. Dans cette perspective, la foi est une façon ordinaire de rendre compte de nos compor-

-
1. FREUD, S., *L'avenir d'une illusion*, (1927), Denoël et Steele, Paris, 1932.
 2. FREUD, S., «A Religious Experience» (1928), STRACHEY, J. (ed.), *Collected Papers* 5, Basic Books, 1959.
 3. CHRISTENSEN, C. W., «Religious Conversion in Adolescence», *Pastoral Psychology*, 1965, 16, p. 17 - 29. SALZMAN, L., «The Psychology of Religious and Ideological Conversion», *Psychiatry*, 1953, 16, p. 177 - 187.
 4. SKINNER, B. F., *About Behaviorism*, New York, Alfred A. Knopf, 1974, p. 227.

tements habituels lorsqu'on ignore les événements qui, dans l'environnement, agissent comme renforcement¹.

Réduire ainsi la conversion religieuse au mieux à un processus normal de croissance et, au pire, à un comportement maladif ne fut pas sans conséquence. L'opposition marquée par Starbuck entre la psychologie et la religion tout comme le réductionnisme freudien se traduisirent par un rejet de la démarche psychologique par les croyants et par un refus des psychologues d'aborder la question religieuse. Cette opposition entre psychologie et religion fit en sorte que, depuis Starbuck et Leuba jusqu'à la seconde moitié du siècle, très peu de travaux furent consacrés dans cette discipline au thème de la conversion.

b) *Le réductionnisme psychophysiologique.* A la différence de l'attitude précédente qui oppose de façon radicale la démarche scientifique et la religion, nous nous trouvons ici en face d'un effort pour réduire la conversion religieuse à des mécanismes neurophysiologiques. Dans cette perspective, la conversion religieuse résulterait d'un certain nombre de facteurs agissant sur l'activité cérébrale de telle manière que le comportement des personnes ainsi affectées serait modifié. Ces facteurs peuvent être liés à la création d'un environnement contrôlé et générateur de stress, aux transformations physiologiques qui se produisent lors de la puberté, ou simplement au dysfonctionnement du cerveau comme dans le cas de l'épilepsie, par exemple. Dans les années 70, la découverte des neurotransmetteurs et des endorphines a même permis de mettre en lumière les mécanismes biochimiques cérébraux à la base des changements caractéristiques de la transe et de l'extase².

1. Ibid., p. 133.

2. WULFF, D.M., p. 80 - 88.

C'est un fait que toutes les traditions religieuses de l'humanité utilisent des pratiques corporelles dans un but spirituel. Les jeûnes, les veilles, le contrôle de la respiration, etc., sont tout autant de pratiques indiquant un lien étroit entre les états biologiques et les états spirituels. Devant une telle constatation, les premiers psychologues qui ont proposé une approche purement empirique du phénomène religieux en général et de la conversion en particulier ont pensé pouvoir l'expliquer entièrement par des facteurs biologiques.

A la suite de Leuba, Stanley Hall découvrit que la plupart des conversions religieuses qu'il étudiait se produisent lors de la puberté, en même temps que les transformations physiologiques liées à la maturité sexuelle. Dans son volume sur l'adolescence, où il consacre un chapitre à la conversion religieuse, il établit toute une série de parallèles entre l'expérience religieuse vécue à ce moment et le désir sexuel¹. Il retrouve la même relation entre la religion et l'érotisme dans toute l'histoire religieuse de l'humanité. Il s'agit là d'un thème abondamment repris par la suite, depuis Havelock Ellis en 1910, jusqu'à Schubart en 1941². Il réapparaît par la suite dans le cadre de l'histoire des religions, en rapport avec les cultes phalliques chez Elder et, dans le cadre de la psychologie analytique, chez Monick³.

-
1. HALL, G. S., Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education (2 vols.), D. Appleton, New York, 1904. Sur la théorie de Stanley Hall, voir MALONEY, H. N., «G. Stanley Hall's Theory of Conversion», Journal of Psychology and Christianity, 1984, 3. (3), p. 2 - 8.
 2. ELLIS, H., «The Auto-Erotic Factor in Religion», Studies in the Psychology of Sex, vol. 1, Part One, Random House, New York, 1910, p. 310 - 325. SCHUBART, W., Religion und Eros, edited by F. Seifert, Munich, 1941, et C. H. Beck 1966.
 3. ELDER, G. R., «Phallus», Eliade, M., ed., The Encyclopaedia of Religion, vol 11, MacMillan, New York, 1987, p. 263 - 269. MONICK, E. Phallos: Sacred Image of the Masculine, Inner City Books, Toronto, 1987.

Cependant, les travaux les plus intéressants dans cette perspective furent publiés par William Sargant¹ entre 1957 et 1973. L'auteur s'intéresse de façon particulière aux phénomènes physiologiques associés aux conversions religieuses et à différentes pratiques extatiques. Pour ce faire, il utilise le modèle de Pavlov qui permet, selon lui, d'expliquer ces phénomènes. La création d'un environnement particulier lors de certains rassemblements peut amener les participants à un point de rupture qui se traduit par un changement soudain de comportement. C'est ce type particulier de conversion que Sargant explique au moyen du modèle de Pavlov.

Chez le chien, Pavlov avait noté l'apparition d'une inhibition, dite transmarginale, lorsqu'il est soumis à un niveau de stress trop élevé pour sa capacité ordinaire de réaction. Ce processus s'opère en trois étapes. Dans la première, le chien réagit de façon équivalente aux stimuli qu'il reçoit. Dans la seconde, il réagit plus faiblement aux stimuli puissants et plus fortement aux stimuli faibles. Finalement, dans la troisième étape, il se produit deux phénomènes simultanés. Il commence par y avoir un renversement total des conditionnements antérieurs, si bien que le chien réagit négativement dans des situations où il avait été conditionné à réagir positivement. Ensuite l'animal devient particulièrement vulnérable aux suggestions qui viennent de l'extérieur. Cette hypersuggestibilité peut même être accrue par la castration, la privation de sommeil et de nourriture. C'est exactement ce qui se passe chez l'homme, selon Sargant, lors d'une conversion religieuse qui survient dans des conditions équivalentes.

Cette position de Sargant pose toute la question, particulièrement vive en contexte américain, de la programmation et de la déprogrammation des conversions religieuses. En effet, l'utili-

1. SARGANT, W., Physiologie de la conversion religieuse, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.

sation du modèle pavlovien laisse à penser que les conversions religieuses ne sont que des conditionnements et, à la limite, des lavages de cerveau.¹. De très nombreuses publications ont paru sur ce sujet², mais cette position est aujourd'hui remise en question. Dans une étude sur la défection des groupes religieux, Stuart Wright³ n'a trouvé dans son enquête que neuf pour cent des gens ayant abandonné un groupe religieux qui affirment avoir été victimes d'un tel processus lors de leur conversion. Un bon nombre d'ex-convertis gardent même un bon souvenir de leur passage dans le groupe.

Parallèlement au modèle pavlovien, il existe un autre modèle neurophysiologique de conversion religieuse. Il consiste essentiellement à l'expliquer par l'épilepsie en général et, de façon plus précise, par certaines modifications électriques qui surviennent dans les lobes temporaux du cerveau. L'épilepsie a toujours été associée d'une manière ou d'une autre à l'expérience religieuse; on l'a même appelée «la maladie sacrée». Un historien des religions comme Eliade⁴ a montré que l'expérience de possession dans le chamanisme ressemblait à la crise d'épilepsie, tout en notant cependant que certaines sociétés chamaniques distinguaient la crise d'épilepsie de la véritable

-
1. LIFTON, R. J., Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of Brainwashing in China, Gollancz, London, 1961. Cet ouvrage de Lifton constitue le point de référence de base de la plupart des études sur la conversion religieuse considérée comme lavage de cerveau.
 2. Signalons à cet égard l'ouvrage de BROMLEY, D. G., et de RICHARDSON, J. T., The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives, Edwin Mellen, New York, 1983. Sur le cas plus particulier des jeunes convertis, il faut noter l'ouvrage de ENROTH, R., Youth, Brainwashing and the Extremist Cults, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1977. Enfin, l'article classique de UNGERLEIDER, J. T., et de WELLISCH, D. K., «Coercive Persuasion (brainwashing), religious cults and deprogramming», American Journal of Psychiatry, 1979, 1396, p. 279 - 282.
 3. WRIGHT, S. A., Leaving Cults: The Dynamics of Defection, Washington, D. C., Society for the Scientific Study of Religion, 1987.
 4. ELIADE, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, (1951 et 1968), 1992, p. 36 - 43.

possession. D'autres auteurs, comme Freemon¹, ont associé la vocation du prophète Mohammed à cette maladie. D'autres enfin, tels que Holmes et Moxon², en ont reconnu les symptômes chez saint Paul. Bref, il existe un bon nombre d'auteurs qui prétendent pouvoir expliquer la conversion religieuse par l'épilepsie.

Les recherches ont effectivement montré qu'il existe un nombre important d'épileptiques qui, suite à leur maladie, adoptent des attitudes ou des comportements religieux. Ce sont ces changements de comportement qui sont identifiés à la conversion religieuse. Geschwind³, par exemple, signale les symptômes suivants qui semblent caractéristiques des effets de la maladie: les malades deviennent préoccupés par des questions philosophiques ou religieuses; ils écrivent beaucoup sur ces questions et leurs écrits sont souvent chargés d'émotion; il y a diminution de l'activité sexuelle, ou simplement changement dans les préférences; finalement, l'auteur constate une augmentation notable de l'agressivité chez les patients.

Par ailleurs, les études menées à l'aide d'électroencéphalogrammes montrent que ce n'est pas tant l'épilepsie elle-même qui serait la cause des changements constatés, mais plutôt une modification du courant électrique dans les lobes temporaux. Dewhurst et Beard⁴ ont constaté que 29 des 69 patients souffrant d'épilepsie associée au lobe temporal ont commencé à s'intéresser à des questions religieuses après le début de leur maladie, alors que 8 seulement d'entre eux s'y intéressaient auparavant. Ils ont constaté également que six d'entre eux ont

-
1. FREEMON, F. R., «A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammed the Prophet of Islam», Epilepsia, 1976, 17, p. 423 - 427.
 2. HOLMES, A., The Mind of Saint Paul: a Psychological Study, New York, MacMillan, 1929. MOXON, C., «Epileptic Traits in Paulus of Tarsus», Psychoanalytic Review, 1922, 9, p. 60 - 66.
 3. GESCHWIND, N., «Interictal Behavior Changes in Epilepsy», Epilepsia, 1983, 24 (Suppl. 1), S23 - S30.
 4. DEWHURST, K, et BEARD, A. W., «Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy», British Journal of Psychiatry, 1970, 117, p. 497 - 507.

vécu un changement de comportement ou une expérience que nous pouvons qualifier de conversion religieuse.

Nous devons cependant au neuropsychologue Persinger la position la plus radicale en ce sens. En 1983¹, il avait émis l'hypothèse que les expériences religieuses étaient un sous-produit du fonctionnement du lobe temporal. Pour vérifier son hypothèse, il élaborait un protocole de recherche avec sa collègue Makarek. Les résultats en furent publiés en 1987². La recherche qui avait porté sur 414 étudiants universitaires vint appuyer son hypothèse. Mais elle avait déjà été confirmée par d'autres travaux de Makarek³ sur les effets des ondes alpha, effets mesurés par électroencéphalogramme. Suite à ces travaux, il n'y avait qu'un pas à franchir pour affirmer que «l'expérience de Dieu est un produit de changements transitoires dans le lobe temporal». Persinger le franchit en 1987 dans un ouvrage qu'il consacra à la croyance en Dieu⁴.

Dans la même perspective, il faut ajouter à l'approche du britannique Sargant et celle du canadien Persinger, celle d'un autre canadien, Levine. Nous la signalerons sans toutefois nous y arrêter parce qu'elle vise davantage la psychopathologie de la conversion que l'explication par la psychiatrie de la conversion religieuse. Les travaux de Levine ont permis en particulier de mettre en lumière l'existence de facteurs psychiatriques dans certaines conversions aux nouvelles religions⁵. Aux Etats-

-
1. PERSINGER, M. A., «Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis», Perceptual and Motor Skills, 1983, 57, p. 1255 - 1262.
 2. PERSINGER, M. A., et MAKAREK, K., «Temporal Lobe Epileptic signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations», Journal of General Psychology, 1987, 114, p. 179 - 195.
 3. MAKAREK, K., et PERSINGER, A. M., «Temporal Lobe Signs: Electroencephalographic Validity and Enhanced Scores in Special Populations», Perceptual and Motor Skills, 1985, 60, p. 831 - 842.
 4. PERSINGER, M. A., Neuropsychological Bases of God Beliefs, Praeger, New York, 1987, p. 137.
 5. LEVINE, S. V., «The Role of Psychiatry in the Phenomenon of Cults», Canadian Journal of Psychiatry, 1979, 24, p. 593 - 603.

Unis, quelques années plus tard, le même thème a été repris par Galanter¹. Finalement, il faut également signaler les travaux de Wootton et d'Allen² qui ont directement associé certaines conversions religieuses à la schizophrénie.

c) *Intérêt et limites de l'attitude réductionniste.* Ces différentes approches ont ceci en commun qu'elles veulent expliquer une expérience religieuse uniquement par des facteurs psychophysiologiques. Cependant, de même que la physiologie de la voix ne peut rendre aucunement compte du message transmis par l'orateur, il apparaît difficile de comprendre le sens spécifiquement religieux de l'expérience de la conversion en ne se référant qu'aux facteurs physiques qui la rendent possible. Pour utiliser une autre analogie, nous pourrions dire que les propriétés physico-chimiques du marbre qui les constitue ont, il est vrai, rendu possibles le 'David' et le 'Moïse' de Michel-Ange. Cependant la qualité esthétique qui en fait des chefs-d'oeuvre demeure totalement hors de portée de l'analyse physico-chimique.

Ainsi, il est tout à fait possible, et il semble bien que ce soit le cas, que des prophètes aient souffert d'épilepsie; mais le message qu'ils ont transmis a une valeur universelle qui déborde largement le véhicule qui l'a communiqué. De même l'expérience religieuse de la conversion peut bien être portée physiquement par des processus biochimiques et électriques cérébraux, que l'on peut observer au moyen d'électroencéphalogrammes et altérer par des drogues, il reste que le sens de l'expérience demeure inéluctablement hors de portée de la psychophysiologie.

-
1. GALANTER, M., «Charismatic religious sects and psychiatry: an overview», American Journal of Psychiatry, 1983, 139 (12), p. 1539 - 1548.
 2. WOOTTON, R. J., et ALLEN, D. F., «Dramatic religious conversion and schizophrenic decompensation», Journal of Religion and Health, 1983, 22, p. 212 - 228.

Si ces mécanismes ne peuvent expliquer le caractère spécifiquement religieux de la conversion, ils mettent cependant en lumière le fait que la conversion religieuse impliquerait dans sa structure une modification en rapport avec le corps. Nous sommes ici en face d'une donnée qui devrait se révéler fort importante dans la poursuite de notre démarche. En effet, dans la mesure où la conversion religieuse aurait une incidence corporelle, nous devrions ajouter à notre définition de la religion un élément complémentaire, celui de la relation au corps. Nous ne serions cependant pas obligés dans ce cas de modifier notre définition, vu que la relation au corps et ses représentations constituent une dimension fondamentale de la culture elle-même. Mais nous devrions entendre désormais «culture» au sens anthropologique du terme et non plus seulement au sens sociologique.

Il semblerait donc que la conversion religieuse affecte les rapports du converti à son propre corps. La dimension culturelle, non seulement de la conversion religieuse mais encore de la religion elle-même, acquiert ainsi une dimension biológico-sociale. Il sera intéressant de vérifier, dans la cueillette des données religieuses si cette idée se trouve confirmée ou infirmée. Si elle s'avérait confirmée, cela signifierait qu'une conversion religieuse aurait une incidence directe sur la santé physique du converti. Il s'agit ici d'un thème pratiquement absent du discours religieux contemporain, en ce qui a trait du moins à la conversion chrétienne. Même si l'attitude réductionniste nous semble inacceptable dans le cadre de notre propre démarche, on doit cependant reconnaître que les travaux auxquels elle a donné lieu s'avèrent particulièrement dignes d'intérêt.

1.4.1.2 L'intégrationnisme. a) *Le modèle de Carter et de Narramore.* En opposition aux attitudes réductionnistes que nous venons de présenter, il en existe une autre que nous qualifierons d'intégrationniste. Cette attitude est née et s'est développée dans le milieu évangélique américain. Elle s'ex-

prime en particulier dans la revue *Journal of Psychology and Theology*. Confrontés qu'ils étaient à l'opposition radicale entre l'Ecriture et certaines écoles de psychologie, un certain nombre de théologiens évangéliques ont tenté de trouver un moyen pour dépasser cette opposition, en évitant les réductionnismes psychologiques, mais aussi en évitant les réductionnismes théologiques qui, dans certaines traditions chrétiennes, ne considéraient les données scientifiques que comme des hérésies.

Les tentatives d'intégrer la psychologie et la théologie s'appuient toutes sur un principe fondamental: Dieu est la source de toute vérité. Si Dieu est la source de toute vérité, il ne peut y avoir de contradiction réelle entre la vérité révélée et la vérité inscrite dans la création et que révèle la science. Comment alors expliquer l'opposition entre psychologie et religion? Pour expliquer cette situation, Carter et Narramore commencent par distinguer entre les faits et les théories. Puis, compte tenu du principe, ils rappellent qu'il ne peut y avoir de conflit entre les 'faits' de la psychologie et les 'données' de l'Ecriture. En conséquence, les conflits ne peuvent survenir qu'entre «ou bien les 'faits' de l'Ecriture et les 'théories' de la psychologie, entre les 'faits' de la psychologie et notre (mauvaise) 'interprétation' de l'Ecriture, ou entre les 'théories' de la psychologie et nos (mauvaises) 'interprétations' de l'Ecriture»¹.

Concrètement, ils voient la possibilité d'intégration dans le fait qu'il y a des chevauchements significatifs entre les données de l'Ecriture et celle de la psychologie. Etablissant un parallèle entre les champs couverts par la théologie fondamentale et ceux couverts par la psychologie, ils croient possible le développement d'une théorie de la personnalité conforme à l'an-

1. CARTER, J. D., NARRAMORE, B., Integration of Psychology and Theology. Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1979, p. 22. Ce sont les auteurs qui soulignent.

thropologie biblique et une psychopathologie intégrant la théologie du péché. De même, ils considèrent possible la construction d'une théorie psychologique du développement de la personnalité intégrant la sotériologie. Leur position est particulièrement intéressante ici, lorsqu'ils montrent le type d'intégration possible en ce qui concerne l'objet de notre étude¹.

Ils présentent la conversion comme le passage d'un état d'aliénation par rapport à Dieu à un état d'harmonie avec Dieu. L'aliénation vient du fait que l'homme, par volonté d'autonomie, rejette l'autorité de Dieu. Le péché est essentiellement cet acte par lequel l'homme s'affirme ainsi comme semblable à Dieu, maître de lui-même et de son destin. «En d'autres mots, écrivent-ils, les hommes se prennent pour Dieu», c'est-à-dire pour ce qu'ils ne sont pas. Or c'est exactement ce qui se passe dans les névroses, toujours selon nos auteurs, où le malade est continuellement en quête de ce qu'il n'est pas. La conversion religieuse, qui consiste essentiellement dans le retour à Dieu et le repentir, l'acceptation de sa finitude en fait et la foi en Dieu, apparaît alors comme l'équivalent théologique de la thérapie psychologique qui, elle, consisterait essentiellement dans la reconnaissance de ce que l'on est pour pouvoir exploiter tout son potentiel. Les auteurs procèdent de la même manière pour la mise en parallèle de chaque champ de la théologie fondamentale et de la psychologie.

b) *Les autres modèles.* Ce modèle n'est pas le seul proposé. En fait Kirk Farnsworth en identifie cinq qu'il nomme: modèles de crédibilité, de «conformabilité», de convertibilité, de compatibilité et de complémentarité². Le premier modèle consiste «à passer les données psychologiques au crible de l'Écriture» pour leur donner de la crédibilité et ne conserver que celles qui sont conformes à la Bible. Après avoir distingué l'Écriture de la

1. Ibid., p. 61.

2. FARNSWORTH, K. E., Integrating Psychology and Theology, University Press of America, Washington, 1981, p. 3 - 8.

théologie, l'auteur rejette ce modèle qui place une discipline humaine, la théologie, en rapport d'autorité avec une autre discipline humaine, la psychologie. Cette approche, en ce qui concerne la conversion, consisterait à ne retenir des données empiriques fournies par les sciences humaines en général et la psychologie en particulier que celles qui sont conformes à ce que l'Écriture nous dit sur la *metanoia* et l'*epistrophe*.

Le second modèle consiste à interpréter l'ensemble des données humaines, y compris la psychologie, en référence à une vision chrétienne du monde. Toute approche scientifique implique nécessairement une vision du monde qui la fonde, qu'elle soit ou non reconnue par les hommes de science. En conséquence, au lieu d'aborder le réel à partir d'une vision matérialiste et déterministe, on peut tout aussi bien l'aborder à partir d'une vision chrétienne du monde. Deux possibilités se présentent alors: ou bien reprendre les données psychologiques et les resituer dans ce cadre nouveau, ou bien reconstruire toute la psychologie, «sa méthodologie aussi bien que ses conclusions», sur de nouvelles bases. L'auteur propose d'améliorer ce modèle en reconnaissant «la présence réelle de Dieu, agissant par l'Esprit-Saint... dans la méthodologie» scientifique d'une part et, d'autre part, en ajoutant les découvertes psychologiques au corpus des vérités constitutives de la vision chrétienne du monde¹.

Quant au troisième modèle, à l'opposé du premier, il accorde la primauté à la psychologie sur la théologie. L'auteur y associe particulièrement les travaux de Rollo May qui, selon ses paroles, «réduit la crédibilité de la Bible à sa valeur mythique». Il cite à cet égard un texte où le psychologue associe la chute d'Adam à l'émergence de la conscience humaine; position que rejette évidemment le théologien évangélique. Par contre il accepte plus facilement le quatrième modèle, dit de compati-

1. Ibid., p. 5.

lité, qui consiste à relier les données psychologiques et les données théologiques compatibles.

Finalement le cinquième modèle, dit de complémentarité, établit une différence de niveau entre la théologie et la psychologie. Cette distinction de plan est définie par le fait que la théologie «décrit le Qui, aussi bien que le qui et le pourquoi, tandis que la psychologie décrit le quoi et le comment»¹. Selon l'auteur, ce modèle établirait une relation de type hiérarchique entre les deux disciplines, la théologie étant évidemment supérieure.

c) *Insuffisance de l'attitude intégrationniste.* L'attitude intégrationniste fait problème à un point tel qu'il nous paraît impossible d'y souscrire. Elle fait d'ailleurs problème au sein du courant évangélique lui-même. Collins, qui cherchait la solution dans les applications concrètes et les aspects pratiques de l'intégration, en particulier les différents types de relation d'aide, se voit reprocher par Malony son ignorance des facteurs socio-culturels et anthropologiques. L'homme est un être essentiellement culturel. «L'état intérieur de la psyché, écrit-il, ne reflète pas seulement la désorientation par rapport à Dieu et la centration essentielle sur soi, il est aussi un miroir du milieu social»². Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, Collins reconnaît la pertinence de cette critique et indique la nécessité d'améliorer les modèles proposés en fonction de ce paramètre. Cette remarque de Malony est tout aussi valable pour les différents modèles proposés par d'autres auteurs comme Carter, Narramore et Farnsworth, pour ne mentionner que ceux que nous avons cités.

A cette critique de Malony, il nous faut en ajouter une autre. Même si les auteurs reconnaissent la spécificité propre à chaque discipline et leur différence de méthode, il reste qu'au-

1. Ibid., p. 6.

2. COLLINS, G. R., MALONY, H. N., op. cit., p. 86.

cun modèle ne réussit à proposer une véritable intégration. Ou bien, il y a opposition radicale entre les données théologiques et les données psychologiques et alors, c'est l'une des deux disciplines qui absorbe l'autre, comme dans les premier et troisième modèles de Farnsworth. Ou bien il y a purement et simplement confusion entre des niveaux différents de discours, comme nous l'avons vu à propos de la conversion religieuse telle que présentée par Carter et Narramore. Compte tenu d'une telle confusion, les données fournies par les méthodes influencées par l'attitude intégrationniste sur la conversion religieuse peuvent difficilement être utilisables dans notre démarche.

1.4.1.3 La psychologie religieuse catholique. Dans son ouvrage sur la psychologie religieuse, Vergote propose un modèle qui permet de respecter les niveaux différents de discours mis en oeuvre lorsqu'on aborde l'expérience de la conversion religieuse. Même si l'auteur demeure dans une approche générale du phénomène religieux, le modèle qu'il propose nous permet de bien distinguer les domaines du psychologique et du théologique qui se rencontrent dans l'expérience de la conversion.

a) *L'exclusion du facteur Dieu*. Vergote commence par cerner l'objet de la psychologie religieuse en disant qu'elle «est d'abord investigation des expériences, attitudes et expressions religieuses». Mais il ajoute qu'elle les observe et les analyse «en tant qu'objets et contenus de la conscience et du comportement», sans se prononcer sur «la vérité de la religion»¹. Il croit donc possible pour le psychologue d'aborder l'étude du comportement religieux sans se prononcer sur l'intention religieuse ni sur la valeur ontique qui l'animent. Pour ce faire, il propose d'exclure le Transcendant de la recherche, Dieu n'étant pas un fait observable, sans faire pour autant coïncider la vie reli-

1. VERGOTE, A., Psychologie religieuse, Charles Dessart, Bruxelles, 1966, p. 8 et 9, passim.

gieuse et la vie psychologique. Le psychologue, écrit-il, «doit maintenir le caractère référentiel, ou intentionnel, de la conscience et de l'acte religieux... Il faut donc à la fois explorer la religion telle qu'elle est présentée dans le langage et dans les gestes, et se garder d'accomplir le mouvement de l'affirmation religieuse, pour lequel ces paroles et ces gestes renvoient effectivement à une réalité transhumaine»¹.

Il est donc possible, selon Vergote, de connaître «les structures intérieures des expériences et des comportements religieux» et de les comprendre dans leurs rapports avec d'autres phénomènes humains, la psychologie religieuse envisageant la religion en tant qu'elle affecte la personnalité et la société. Il est également possible d'en saisir le contenu et le sens sans faire appel à «un facteur d'explication surnaturelle dans l'enchaînement des faits et des causes»². Dans cette perspective, il semble donc possible d'envisager l'expérience religieuse en général, et la conversion en particulier, de façon objective tout en respectant à la fois l'ouverture à la transcendance qu'elle comporte et son enracinement dans le psychique et le social. Une telle distinction de plan n'implique en aucune façon une vision dualiste de l'homme. Elle manifeste plutôt chez le sujet une ouverture sur Dieu tout autant que sur le monde.

La psychologie s'intéresse à la conversion religieuse en tant que phénomène humain, c'est-à-dire en tant que «située dans le monde de la nature et de la culture», pour reprendre l'expression de l'auteur. Elle ne juge pas les comportements humains à partir de la parole de Dieu, mais à partir «de l'homme empirique, traversé de pulsions». Il propose donc d'aborder l'étude psychologique de la religion dans une perspective dynamique. «L'homme n'est pas religieux, comme il n'est pas un être éthique ou politique. Il le *devient*. Une vraie psychologie de la religion se doit donc d'être génétique», non pas une géné-

1. Ibid., p. 11.

2. Ibid., p. 13 - 15, *passim*.

tique temporelle, mais structurale. Et il s'explique en écrivant: «Etre complexe, l'homme *devient*, à mesure que se structurent les différents éléments qui le composent: expériences, pulsions, sentiments, pensées, décisions, irruption du réel et présence d'autrui»¹. Ce sont là tout autant de facteurs à l'oeuvre dans la conversion, comme dans toute autre expérience religieuse d'ailleurs.

b) *La distinction des plans*. Il en va de même pour André Godin qui parle de l'utilité des sciences humaines de la religion «pour mieux rendre compte des composantes sociologiques et psychologiques, conscientes et inconscientes, du désir de l'homme quand il s'ébranle vers une mystérieuse transcendance»². Car, même si c'est Dieu qui sous-tend une telle expérience, elle ne vient pas à l'homme directement du ciel. En fait, l'expérience religieuse et même l'expérience de Dieu s'inscrivent toujours dans un passé, un milieu culturel, une éducation: elles «sont toujours tributaires d'une archéologie»; et l'auteur de renvoyer à l'expression de Vergote qui parle d'une «archéologie de la théologie»³. En effet, ajoute-t-il, Dieu ne s'impose pas immédiatement alors que les faits religieux et les conditionnements psychologiques, eux, sont là avec tout ce qu'ils impliquent pour la vie pratique de l'homme. Et c'est là précisément que s'inscrit la démarche scientifique. Godin établit ainsi une distinction de plan entre le discours scientifique et le discours théologique. Une telle distinction permet de respecter la spécificité des deux types de discours et de démarche.

S'inscrivant dans la voie tracée par Antoine Vergote et André Godin, Jean-François Catalan propose quant à lui d'éviter à la fois un monisme qui réduirait la vie spirituelle à un certain

1. Ibid., p. 25. Les mots sont soulignés par l'auteur.

2. GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses, Paris, Centurion, 1981, p. 10 - 11.

3. Ibid., p. 19 - 20.

nombre de besoins humains et un dualisme qui présenterait la vie psychique et la vie spirituelle comme totalement étrangères l'une à l'autre¹. Il n'y a pas de spirituel pur, écrit-il. «Pour le psychologue, une vie spirituelle est une vie humaine: elle s'inscrit dans les désirs, les craintes, les espoirs, les questions, qui sont le lot de toute vie humaine»². Ce sont ces comportements humains, ces attitudes et ces façons de penser qui se donnent comme spirituels que le psychologue observe et analyse. Mais il essaie de les comprendre sans les réduire à ce qu'ils ne sont pas ni les confondre avec la réalité transcendante à laquelle ils sont orientés.

c) *Intérêt et limites de la psychologie religieuse catholique.* L'objectif que nous poursuivons ici se situe dans cette perspective, en continuité avec l'approche de Vergote, de Godin et de Catalan. En effet, nous nous proposons d'aborder l'expérience de la conversion religieuse en tenant compte des données fournies par les sciences humaines et par la tradition croyante. Nous pensons que l'adoption d'une attitude semblable nous permet de maintenir la distinction des types de discours et d'éviter aussi bien la confusion générée par l'intégration dans une même démarche des discours scientifiques et religieux que la réduction de l'un à l'autre.

Vergote, on vient de le voir, montre que l'objectif de la psychologie religieuse est de comprendre l'homme concret, dans sa complexité et son devenir, mais en tant que vivant une expérience religieuse avec tout ce qu'une telle expérience implique dans sa vie psychique et sociale. Appliquée à l'étude de la conversion religieuse, cette attitude nous permet, en respectant notre objectif, d'identifier les expériences que la psychologie religieuse et les autres sciences humaines qualifient de conversion. Nous pourrions donc identifier les divers types

-
1. CATALAN, J.-F., Expérience spirituelle et psychologie, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1991, p. 19 - 20.
 2. Ibid., p. 18.

d'expérience qu'elles regroupent sous le même vocable, nous permettant de construire une typologie et d'en présenter la structure. Nous pourrions finalement présenter les théories et les modèles d'explication proposés.

L'adoption de cette attitude rend possible une démarche essentielle à notre projet; mais elle comporte pourtant des limites. En effet, nous ne voulons pas faire oeuvre de psychologue de la religion, mais de théologien. Nous ne pouvons donc pas nous restreindre à la présentation des données scientifiques. Si l'attitude intellectuelle au fondement de la psychologie religieuse catholique, telle que Vergote, Godin et Catalan nous la manifestent est parfaitement justifiée en psychologie, elle ne nous donne cependant aucune indication sur la manière d'utiliser ces données en théologie et encore moins sur la manière de les mettre en rapport avec les données fournies par l'Écriture, les Pères et les Maîtres spirituels. Pour ce faire, il nous faut construire des interfaces, qui nous permettent d'établir des points de jonction entre les deux types de données.

1.4.2 A la recherche d'interfaces

1.4.2.1 Discours, systèmes et interfaces. Edgar Morin définissait le système «comme une unité globale organisée d'interrelations entre éléments, actions ou individus. Le terme d'élément, ici, ne renvoie pas à l'idée d'unité simple et substantielle, mais est relatif au tout dont il fait partie»¹. C'est donc un ensemble d'éléments organisés et coordonnés de manière à former un tout. En ce sens, on parle de système en sciences de la nature aussi bien qu'en philosophie et en sciences sociales. Le terme revient en linguistique également pour signifier une partie d'une langue donnée, des éléments qui la composent et en définissent la structure.

1. MORIN, E., La méthode. I. La nature de la nature. Seuil, Paris, 1977, p. 101 - 102.

Les données scientifiques et les données religieuses relèvent de types de discours différents. Avec ses règles propres et son organisation interne, le discours scientifique constitue un système et peut être envisagé en tant que tel. Il en va de même pour les divers types de discours religieux. Que ce soit l'Écriture Sainte, l'élaboration théologique, le discours de spiritualité ou n'importe quel autre, ils révèlent tous une organisation interne qui constitue leur cohérence et leur identité particulière. Si on se réfère à la définition de Morin, chacun de ces discours comporte des interrelations entre des éléments, relatifs chacun au tout dont ils font partie. On peut en dire autant pour l'ensemble des discours religieux qui peuvent être envisagés chacun individuellement comme autant d'éléments interreliés à l'intérieur d'un ensemble plus vaste. En ce qui a trait à la conversion religieuse chrétienne par exemple, il est difficile de construire un discours théologique sans référence à l'Écriture qui est elle-même un immense appel à la conversion; difficile également de le faire sans faire référence à la Tradition transmise par les Pères et portée ensuite par les nombreux récits de conversions et d'expériences spirituelles analogues. Les données religieuses relèvent donc d'un système tout comme celles qui nous viennent des sciences humaines.

Or les sciences de l'information nous apprennent qu'il est possible de construire des interfaces entre des systèmes. Nous n'employons pas le mot ici au sens technique qu'on lui accorde dans les sciences de la nature; nous nous référons plutôt à celui utilisé en informatique où il s'avère possible de construire des interfaces entre des systèmes logiciels différents. De telles interfaces permettent l'échange des informations d'un système à l'autre sans interférer dans le fonctionnement interne de l'un ni de l'autre. Elles ne sont pas cependant données: elles doivent être construites à cette fin. Nous nous permettons d'emprunter ici la notion d'interface et de l'appliquer à notre propos. L'idée n'est pas nouvelle. Citons, à titre d'exemple, Réginald Richard qui l'a déjà fait pour parler du rapport entre

psychologie et spiritualité en parlant à cet égard de «la recherche d'une interface»¹; et André Beauregard qui a occasionnellement utilisé le mot pour parler du rapport entre les sciences humaines et la théologie.

Si on peut envisager les discours scientifiques et religieux comme autant de systèmes, s'il est possible théoriquement de construire des interfaces entre ces systèmes qui permettent l'échange des informations de l'un à l'autre sans interférer dans leur fonctionnement interne respectif, il est donc théoriquement possible de construire des interfaces entre les données scientifiques et les données religieuses. Nous croyons donc possible de construire de telles interfaces pour notre étude de la conversion religieuse. Il nous reste maintenant à voir comment nous y parviendrons.

1.4.2.2 La stratégie de Jacques Audinet et notre projet. Dans le cadre des travaux poursuivis en théologie pratique, le sociologue et théologien Jacques Audinet propose une stratégie pour passer des données empiriques au discours théologique. Constatant que, dans ce domaine de la recherche, on s'intéresse à plusieurs disciplines des sciences humaines sauf à l'anthropologie religieuse, il propose d'explorer cette voie pour trouver un moyen de sortir de l'impasse générée par la dichotomie entre pratique et théologie². Il suggère à cet effet une stratégie où la recherche peut s'opérer à cinq niveaux ordonnés l'un à l'autre. Le premier niveau est celui de la sociographie, c'est-à-dire essentiellement celui de la description des pratiques. De là il suggère de passer à un

-
1. RICHARD, R., Psychologie et spiritualité: à la recherche d'une interface, Presses de l'Université Laval, Québec, 1992.
 2. AUDINET, J., «Pratique, anthropologie, théologie», Les approches empiriques en théologie / Empirical Approaches in Theology, sous la direction de M. PELCHAT, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1992, p. 355 - 368. Voir également ID., Le déplacement de la théologie. Le point théologique, 21, Beauchesne, Paris, 1977.; ID., Essais de théologie pratique. Le point théologique, 49, Beauchesne, Paris, 1988; ID., Écrits de théologie pratique, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1995.

second niveau, celui de la sociologie, capable d'interpréter les données recueillies à l'étape précédente. De l'interprétation sociologique des données, il suggère de passer à un troisième niveau, celui de la sociologie de la religion qui permet de s'interroger sur la façon dont la religion se situe dans les sociétés. Les questions soulevées à ce niveau conduisent à s'interroger sur «les figures concrètes que prend la chose religieuse à tel moment du temps et de l'espace». Ces interrogations renvoient d'elles-mêmes à un quatrième niveau, celui de l'anthropologie et du «type d'identité qu'offre la religion dans les sociétés humaines». Si le niveau précédent permettait de saisir les formes instituées de la religion, il devient maintenant possible de saisir «les formes institutantes qui permettent à un groupe humain de trouver dans telle forme de rite, ou tel type d'appartenance ou d'organisation les solutions aux questions et les issues aux situations qui sont les siennes». De là finalement le dernier niveau devient accessible, celui de la réflexion théologique proprement dite qui peut s'interroger sur la manière dont «les écritures chrétiennes ... ont construit cette identité»¹.

Audinet espère reconstruire de la sorte un discours théologique à partir de ce que vit l'homme d'aujourd'hui, et ainsi remettre debout l'ensemble de la théologie. Il propose en effet dans un premier temps d'identifier ces données empiriques que nous fournit la sociologie dont l'objet est précisément l'étude des pratiques sociales. Il propose de passer ensuite de la question du comment à la question du pourquoi. Or les situations symboliques qui nous viennent des religions identifient l'homme et aucune société ne peut s'en passer; c'est justement le niveau anthropologique et c'est de ce niveau que peut partir la théologie. Dès lors, toute pratique peut être située et on peut en rendre compte. Des questions au départ profanes devien-

1. AUDINET, J., «Pratique, anthropologie, théologie»; les citations sont tirées des p. 356 - 358.

nent théologiques par le passage anthropologique. D'où la construction d'une anthropologie de la foi.

Suite à Audinet, dans la présentation des données scientifiques sur la conversion religieuse, nous aborderons les facteurs sociologiques à l'oeuvre lors d'une conversion. Cependant, si la démarche sociologique est une condition nécessaire à la production d'un discours théologique pertinent sur la conversion religieuse, elle n'est pas toutefois la condition suffisante. La conversion se vit dans une durée qui peut être parfois très longue. Elle est préparée dans la conscience du sujet par un processus intérieur qu'on a associé tantôt à un processus de résolution de crise, tantôt au développement normal de la personne, tantôt à une modification dans la conscience qu'a le converti de sa propre histoire. Il apparaît nettement que ces changements ne peuvent être compris sans une démarche psychologique, au plan de l'observation empirique et de l'analyse scientifique.

Cette démarche psychologique permet d'abord d'identifier et d'analyser les facteurs qui affectent le sujet de l'intérieur et agissent directement sur ses prises de décision. Par ailleurs, la responsabilité du sujet est directement liée au développement psychologique et moral auquel il est parvenu. Le niveau de développement de la conscience est donc un facteur majeur affectant le sujet lors de sa conversion. Cette démarche permet également de partir de ce qui dans le sujet de l'expérience est directement observable. Or ce qui est directement perceptible par tous dans le sujet, c'est le corps. Le je, avant d'être un sujet conscient, aimant et voulant, est d'abord un corps biologique, écologiquement et socialement situé dans l'espace et le temps, exprimant sa situation par la création d'univers symboliques. Par le fait même, la démarche psychologique nous réoriente, on le voit, sur la question anthropologique. C'est en effet à la question du lien social caractéristique de la pratique croyante chrétienne et de l'univers symbolique au sein duquel elle se

vit et se communique que renvoie la question de l'identité du sujet converti.

La médiation anthropologique que nous propose Audinet peut donc constituer un outil précieux dans notre démarche. Cependant, au lieu de partir des pratiques sociales croyantes et de leur sociographie, comme dans le cas de la théologie pratique, nous nous insérons au niveau de la sociologie. Nous devons, de plus, y inclure les données qui nous sont fournies par la psychologie. Par ailleurs, il ne s'agit pas de construire ici une anthropologie de la foi, mais plutôt d'utiliser les outils et les questionnements de la discipline pour construire les interfaces nécessaires entre les diverses données. Enfin, notre passage par la réflexion anthropologique devrait déborder le cadre plus restreint de l'étude des univers symboliques religieux pour rejoindre les facteurs à l'oeuvre dans la conversion en contexte de modernité.

En conséquence, c'est par la médiation de l'anthropologie que nous pourrions construire les interfaces nécessaires à la mise en relation des données scientifiques et des données religieuses traditionnelles. Nous aurons alors construit les points de jonction nous permettant de les articuler en tenant compte du contexte socio-culturel au sein duquel se pose pour nous la question de la conversion. Nous avons déjà notre point de départ. Nous avons également fixé le champ d'extension de notre entreprise et ses limites. Nous pouvons donc aborder maintenant la présentation des données pertinentes. Au terme de cette présentation, nous serons en mesure de défendre la thèse que nous avons formulée au départ.

CHAPITRE I

LES DONNÉES SCIENTIFIQUES

2.0 LES DONNÉES SCIENTIFIQUES

Les données scientifiques nous viennent, pour l'essentiel, de la sociologie et de la psychologie. Quelques-unes, complémentaires, provenant de l'anthropologie, de l'histoire et de la linguistique seront utilisées dans les étapes ultérieures. Ces données sont de trois ordres. Elles comprennent d'abord des notions. Les chercheurs en sciences humaines, obligés pour leurs enquêtes de délimiter le champ de leurs recherches, ont dû définir la conversion religieuse. Ces définitions en constituent tout autant de lectures différentes et, par le fait même, elles appartiennent à l'ensemble des matériaux mis à notre disposition. Les passer sous silence rendrait difficile la compréhension des typologies et des modèles d'explication auxquels elles ont donné lieu. Aussi nous permettrons-nous de revenir sur la notion de conversion, même si nous l'avons déjà abordée en introduction. Cette fois cependant, nous le ferons dans le cadre plus restreint de la sociologie et de la psychologie et nous l'aborderons en référence aux typologies que les chercheurs ont construites.

En plus des notions, les études scientifiques nous fournissent des typologies. Forcés de classer et de distinguer les divers types d'expériences auxquels s'appliquent les définitions qu'ils ont données de la conversion, les scientifiques ont été obligés de les classer en catégories et de construire des typologies pour les rendre intelligibles. Ces typologies, nombreuses on le verra, constituent le deuxième ensemble de données auxquelles nous sommes confronté. Finalement, notions et typologies sont elles-mêmes orientées à la construction de modèles explicatifs de l'expérience. La sociologie et la psychologie, chacune avec leurs moyens particuliers, en ont construit plusieurs. Ces modèles constituent le troisième ensemble.

Mais avant d'aborder la présentation de ces données, nous devons d'abord préciser les deux perspectives en fonction desquelles les re-

cherches ont été menées. Elles déterminent la lecture et l'interprétation des données empiriques. Nous commencerons donc par la présentation des sources d'où nous viennent les données et les perspectives adoptées pour les interpréter. Ayant nous-mêmes à lire l'ensemble des données, ces perspectives guident inévitablement la lecture et le traitement que nous en faisons. Nous devons donc nous y situer et montrer les conséquences qu'elles impliquent pour notre propre lecture.

2.1 Les sources et les perspectives

2.1.1 La sociologie de la religion

Le premier ensemble de données nous vient de la sociologie et de ses différentes écoles de pensée. En adoptant la stratégie d'Audinet, nous avons par là même rejeté certains types d'explication sociologique. Par exemple, Durkheim proposait d'expliquer les faits sociaux par leurs causes, en se référant au modèle d'explication de la physique. Il envisageait la religion, en tant que fait social, comme produite par le groupe social dans le but d'assurer sa propre cohésion¹. Il est vrai que la conversion est un fait social mais nous savons qu'en nous limitant à son seul caractère sociologique ainsi entendu, nous ne pouvons rejoindre l'acte de croire qui la caractérise de façon spécifique. Nous devons également rejeter l'explication par la fonction, proposée par exemple par Malinowski, parce que la conversion implique une dimension purement subjective qui échappe au fonctionnement du groupe social. Il nous faut adopter une orientation théorique qui tienne compte à la fois de la cause et du sens. Weber et Marx ont proposé des voies pour y parvenir.

Ces voies sont cependant très différentes. Pour Marx, les hommes n'ont pas de prise sur le sens et la cause de leurs actions. Ils sont complètement dominés par l'histoire, elle-même obéissant aux

1. DURKHEIM, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

règles de la vie économique et à ses contradictions, ce que le marxisme met à jour. Pour Weber, par contre, il n'est possible d'expliquer causalement les comportements sociaux que lorsqu'on est parvenu à mettre en lumière le sens que leur auteur leur donne, comme il le montre dans son étude sur le puritanisme¹. Même s'il est possible d'analyser l'influence des facteurs économiques et des rapports de classe à l'oeuvre dans les conversions religieuses, l'expérience ne peut être réduite à ces seuls facteurs. Nous adopterons donc l'orientation théorique tracée par Weber en tenant compte du sens religieux que le converti en donne lui-même dans l'expérience. Nous tenterons de comprendre à cette lumière les mécanismes qui la structurent.

Ceci étant dit, on peut identifier quatre dimensions de l'expérience abordées par la discipline. Ce sont les croyances, la pratique religieuse, le caractère communautaire du phénomène religieux et sa dimension éthique. Relativement à l'objet spécifique de notre étude, nous devons dès à présent signaler que les travaux entrepris en sociologie sur la question concernent soit l'une, soit l'autre, soit plusieurs de ces quatre dimensions fondamentales du phénomène religieux. De plus, comme c'est d'abord aux Etats-Unis que la conversion religieuse est devenue un phénomène social important et qu'elle y concernait de façon particulière le passage à des groupes religieux marginaux, la plupart des modèles d'explication développés l'ont été en rapport avec ce genre de conversions; et ils l'ont été par des Américains. Ils ont de ce fait un caractère restreint et ne se veulent en aucune façon universellement applicables. Cette limite a d'ailleurs été souvent signalée par certains sociologues, soit dans leurs propres travaux, soit en réaction aux travaux de leurs collègues. Nous devons donc éviter toute forme de généralisation hâtive.

1. WEBER, M., L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon Paris, 1985 (c1964).

2.1.2 La psychologie de la religion

La psychologie a pour objet l'étude des comportements et de leurs significations. Nous savons déjà que la conversion religieuse implique un changement de comportement. Par ailleurs, l'expérience religieuse affecte également les comportements et leurs significations. La conversion ferait donc à double titre partie du champ d'étude de la psychologie. De fait, nous avons vu au chapitre précédent qu'elle a été abordée dans ce champ de recherche en fonction de trois attitudes différentes. Nous ne reviendrons pas sur les attitudes que nous avons jugées insuffisantes, comme le réductionnisme et l'intégrationnisme. Par contre, même si nous l'avons jugée insuffisante pour la réalisation de notre projet théologique, l'attitude développée par Vergote, Godin et Catalan reste la seule acceptable dans le cadre de la psychologie de la religion en ce qu'elle respecte la distinction des plans théologique et scientifique. Nous l'adopterons donc pour la présentation des modèles construits pour expliquer l'expérience.

Si on trouve un grand nombre de travaux publiés dans le respect des types de discours que ces auteurs proposent, on en trouve pourtant que fort peu consacrés entièrement à la question de la conversion religieuse. La plupart des auteurs abordent la question, mais de façon incidente, comme une modalité importante il est vrai, mais modalité tout de même de l'expérience religieuse qu'ils étudient. Nous n'avons donc pas, comme c'est le cas en sociologie de la religion, une abondance considérable de travaux consacrés exclusivement à l'expérience de la conversion religieuse. Ce genre de travaux a été réalisé dans le cadre d'autres activités de recherche. Par exemple, c'est le cas pour le théologien américain Walter Conn qui a étudié la conversion religieuse à partir des modèles fournis par la psychologie du développement. Nous l'avons déjà signalé plus haut et nous y reviendrons plus tard. C'est aussi le cas des travaux réalisés dans le cadre des thérapies relatives en particulier, mais non uniquement, au mouvement des Alcooliques Anonymes. Nous en reparlerons également. Ce sera aussi le cas

pour la psychologie existentielle de Victor Franckl. En fait, nous devons aller puiser dans des sources qui ne se présentent pas d'abord comme relevant spécifiquement de la psychologie de la religion.

La quantité relativement peu nombreuse d'études consacrées de façon spécifique à la conversion religieuse dépend d'une part de l'évolution même de la discipline - nous l'avons déjà signalé en présentant les attitudes - et d'autre part, des débats internes générés par la diversité des expériences à étudier et par les difficultés méthodologiques engendrées. Mais elle est surtout relative aux catégories de questions qui préoccupent les psychologues contemporains de la religion. André Godin en signale quatre¹: la croyance en Dieu-Providence, la croyance en Dieu-Père, la pratique telle qu'exprimée dans les rites et les prières et, finalement, le langage utilisé pour les exprimer. Pour Godin, chacune de «ces questions anciennes, posées autrement» à partir de faits «méthodologiquement bien recueillis» renvoie à un renouvellement du questionnement théologique, d'où l'intérêt particulier de cette attitude pour notre projet.

2.1.3 Système et/ou structure

2.1.3.1 Une approche systémique? Dans les sciences de la nature, jusqu'à la révolution en physique quantique, on pensait depuis Descartes qu'il était possible de réduire le complexe au simple. Dans sa méthode, il proposait de «diviser chacune des difficultés... en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre»². Procéder de cette manière pour comprendre l'expérience de la conversion religieuse est une voie sans issue parce qu'elle ne se laisse pas ré-

-
1. GODIN, A., art. «Religion: psychologie», Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, Bellarmin / Cerf, Montréal/Paris, 1992, p. 1106 - 1112.
 2. DESCARTES, R., «Discours de la méthode», Œuvres philosophiques, t. 1, édition de F. Alquié, Garnier, Paris, 1963, p. 586.

duire à des facteurs ou des fonctions simples, compte tenu de la dualité des plans où elle se vit d'abord et de la multiplicité des secteurs où elle implique des transformations ensuite. Il faut donc chercher une autre voie.

Nous avons précédemment utilisé le concept de système en rapport avec les types de discours à la source de nos matériaux. Nous y revenons, mais cette fois en envisageant le concept dans le cadre des sciences sociales. L'analyse des systèmes nous offre dans cette perspective une voie possible. Jean-William Lapierre, dans l'ouvrage qu'il consacre à la question, nous présente de la façon suivante le concept de système. «C'est un ensemble organisé de processus liés entre eux par un ensemble d'interactions à la fois assez cohérent et assez souple pour le rendre capable d'un certain degré d'autonomie»¹. Il explique cette définition de la façon suivante. Par processus, il entend «une séquence de mouvements, de comportements ou d'actions accomplie par un agent»². Envisagée sous cet angle, la conversion religieuse est bel et bien un processus impliquant un agent, le converti, et un ensemble de comportements et d'actions posés par lui.

Il poursuit en disant que qualifier ces processus d'organisés, c'est signifier «que les interactions entre eux dépendent plus ou moins les uns des autres et que l'ensemble forme un tout»³. Ce n'est pas exactement le cas dans la conversion. Il est certain que plusieurs processus opèrent lors de la conversion. Il est certain également que l'ensemble forme un tout; mais les interactions entre eux ne dépendent pas des uns et des autres. Ils dépendent tous d'un même acte posé, celui de la confession publique de la foi. Certains processus surviennent simultanément.

1. LAPIERRE, J.-W., L'analyse des systèmes: l'application aux sciences sociales, Syros, Paris, 1992., p. 19. Nous avons suivi cet auteur dans l'ordre de présentation des différents modèles d'explication utilisés en sciences sociales.

2. Ibid., p. 19.

3. Ibid., p. 23.

ment à l'acte, comme le changement d'identité et le déplacement du lien social; d'autres le préparent ou le suivent comme les transformations aux plans intellectuel, affectif et moral: l'analyse que nous entreprenons nous le montrera de manière évidente. On ne peut donc envisager l'expérience de la conversion religieuse comme un système au sens strict.

Pour étudier de façon systémique la conversion religieuse, il faudrait la situer au centre d'un processus dynamique d'évolution au sein d'un groupe social. Une telle démarche permettrait par exemple de montrer comment, dans un groupe donné, la conversion religieuse d'un ou de plusieurs de ses membres modifie le groupe lui-même. Une telle étude présente un intérêt capital pour quiconque cherche une voie de solution à la crise que nous traversons. Si une telle crise affecte non seulement les individus mais les communautés auxquelles ils appartiennent, si elle touche tous les aspects de la vie collective, alors, pour pouvoir nous permettre de sortir de la crise, une conversion religieuse devrait également affecter tous ces domaines.

Or, il semble bien que ce soit le cas. En effet, si nous nous référons à Van Der Leeuw, la conversion, en tant que religieuse, devrait affecter tous les plans de l'activité humaine. Une approche systémique permettrait ainsi de montrer comment et par quels mécanismes une transformation au plan religieux, telle que celle vécue lors d'une conversion religieuse, affecterait tous les autres plans de la vie sociale. Elle serait particulièrement éclairante pour la compréhension du passage d'une société de type démocratique occidental contemporain à une société de type religieux fondamentaliste. On aurait tort de croire qu'il ne s'agit là que d'un problème purement islamiste. La question se pose en Occident également avec la montée du fondamentalisme chrétien. Elle se pose également en Orient avec la montée des fondamentalismes hindou et bouddhiste.

Une telle démarche pour le moment est hors de notre portée pour deux raisons. La première vient du fait que nous n'avons pas encore mis à jour la structure de l'expérience elle-même. C'est là pourtant une démarche préalable à une étude systématique de la conversion. En effet si on veut établir un lien entre la conversion religieuse et la sortie possible de la crise, il faudrait pouvoir montrer que le changement du système social généré par une telle conversion découle de la structure même de l'expérience. La deuxième vient de la nature même du travail exigé par l'objectif à atteindre. Il s'agit là d'un travail impliquant une méthode et un protocole de recherches différents de ce que nous faisons présentement. Cette différence vient du fait que la recherche exigée déborderait très largement la démarche théologique comme telle et supposerait une équipe de recherche multidisciplinaire. Evidemment, une telle approche est hors de notre portée dans le cadre restreint de notre présente démarche.

2.1.3.2 Une approche structurelle. Si l'expérience de la conversion peut être comprise à partir d'un modèle systématique, elle peut l'être également par un modèle structurel. A la différence d'un système, «une structure est un ensemble invariant de relations entre des éléments qui changent»¹. Une étude structurelle permet en conséquence d'identifier dans un groupe les rapports de pouvoir, de généalogie ou autres qui demeurent de façon permanente quels que soient les individus qui les assument. L'étude systématique permet de voir la dynamique qui fait évoluer le groupe; l'étude structurelle en montre justement la structure qui en assure la permanence.

Il est possible d'appliquer cet outil méthodologique à l'étude d'une expérience complexe, comme la phénoménologie historique des religions en a fait la démonstration pour divers comportements religieux. Les différents facteurs constitutifs de

1. Ibid., p. 22.

l'expérience se révèlent alors interreliés au sein d'une structure qui identifie l'expérience elle-même en la distinguant d'autres types d'expériences analogues. Aborder l'étude de la conversion religieuse avec une approche structurelle permettrait donc de distinguer son caractère spécifique par rapport aux autres types de conversions. Un tel modèle permettrait également de comprendre la spécificité de la conversion religieuse chrétienne par rapport aux autres conversions religieuses, en particulier la conversion à l'islam, aux sectes et aux nouvelles religions. Finalement il permettrait, et ce ne serait pas son moindre avantage, de mettre en comparaison l'expérience de la conversion chrétienne, telle que vécue aujourd'hui, avec l'expérience de la conversion telle que présentée dans la révélation et vécue par les premiers convertis et, ce faisant, il pourrait faire ressortir la continuité de la foi dans la tradition.

Si l'approche structurelle permet de distinguer le caractère spécifique de la conversion religieuse par rapport à d'autres types de conversions, elle permet également de montrer comment la structure même de l'expérience est génératrice de transformations sociales. Et c'est particulièrement ce caractère qui nous intéresse, étant donné notre préoccupation de départ. Nous souhaitons donc, en adoptant une approche structurelle pour l'étude des données fournies par les sciences humaines, montrer la possibilité de transformations sociales portée par la structure même d'une conversion religieuse authentique et mature, deux qualificatifs qui, pour le moment, restent à définir.

2.2 Définitions et notions

2.2.1 La notion sociologique de conversion

Les recherches sociologiques sur la conversion religieuse sont confrontées à deux défis majeurs. Le premier est lié à des problèmes d'ordre conceptuel et le second à l'objet même de la re-

cherche. Les problèmes d'ordre conceptuel viennent de la notion de conversion religieuse. En effet, les pratiques regroupées sous ce nom sont extrêmement variées, d'où la difficulté de fournir une définition juste. Par exemple, on peut qualifier de conversion religieuse, pour un conjoint catholique non pratiquant, l'entrée dans un groupe charismatique à la suite de son épouse. Une telle conversion est cependant très différente du passage à l'islam d'un intellectuel marxiste européen de tradition catholique, comme Roger Garaudy, ou d'un chanteur populaire comme Cat Stevens, de tradition grecque orthodoxe.

Le second défi vient du fait que dans la pratique concrète de la recherche, les sociologues ont presque toujours étudié les cas de conversion à des groupes marginaux, parfois extrémistes. Les études sociologiques sur les conversions aux grandes traditions spirituelles sont rares, par comparaison à l'abondance des autres. Cette situation est compréhensible si on tient compte du fait que ce sont les groupes religieux marginaux qui attirent l'attention du grand public d'où proviennent les fonds de recherche. Qu'il nous suffise de rappeler le massacre de Jonestown en 1978 qui a mobilisé l'opinion publique américaine. Selon Gallup, 98% des américains étaient au courant de cet événement le mois suivant. Seule l'attaque de Pearl Harbour a atteint un tel niveau de notoriété dans les sondages à l'époque contemporaine¹. Nous avons connu de même au Québec les contestations de groupes religieux marginaux, mais qui, mis à part le cas de l'Ordre du Temple solaire, n'ont jamais atteint de tels excès. La notion sociologique de conversion dépend nécessairement de cette orientation de la recherche. De plus, le modèle d'explication étant lié à la définition que l'on se donne du phénomène, nous aurons plusieurs définitions de la conversion.

1. BARKER, E., «Religious Movements: Cult and Anticult since Jonestown», Annual Review of Sociology, 1986, 12, p.330.

John Lofland et Rodney Stark, qui ont présenté le modèle le plus cité par la suite et qui sert toujours de point de référence, définissent la conversion comme un changement de vision du monde. «Tous les hommes et tous les groupes humains ont des valeurs suprêmes, une vision du monde ou une perspective qui leur fournit une image plus ou moins ordonnée et compréhensible du monde... Lorsqu'une personne abandonne une telle perspective ou vision ordonnée du monde pour une autre, nous appelons ce processus conversion»¹. Il est à noter que cette définition s'applique à tout type de conversion, religieux ou non. Ce qui préoccupe les auteurs, ce n'est pas la dimension religieuse du changement de comportement, mais le fait dans ce changement de laisser une vision du monde généralement admise pour en adopter une autre, beaucoup plus marginale.

Dans la même ligne de pensée, John Seggar et Phillip Kunz définissent la conversion comme le processus par lequel une personne en vient à accepter l'idéologie d'un groupe. Ce processus comprend trois étapes: la rencontre du groupe, l'acceptation des nouvelles idées religieuses et finalement l'intégration au groupe. Ils précisent cependant dans ce processus la fonction religieuse en tant que telle. «La religion est importante pour un individu parce qu'elle lui fournit des modes d'ajustement à des situations non-prévisibles, non-contrôlables et inconnues qu'il rencontre dans sa vie»². Cette capacité d'adaptation est facilitée par la participation à une organisation religieuse qui permet à l'individu de vivre des expériences de socialisation.

Parmi les sociologues, il existe un courant important définissant la conversion religieuse comme un changement d'identité. Reprenant Hans Mol, Peter Berger et Thomas Luckmann, Roland Chagnon considère que «le processus social conduisant à la formation du

-
1. LOFLAND, J., et STARK R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», American Sociological Review, 1965, 30, p. 862.
 2. SEGGAR, J., et KUNZ, P., «Conversion: Evaluation of a Step-Like Process for Problem-Solving», Review of Religious Research, 1972, 13, 3, p. 178.

'soi' est un processus fondamentalement religieux»¹. Dans cette perspective, il définit la conversion religieuse comme un changement radical d'identité. Il reprend d'ailleurs en cela la position également défendue par Richard V. Travisano² dans le cadre de la psychologie sociale.

Au changement de vision du monde, au changement d'idéologie, s'ajoute aussi un changement d'univers symbolique. Après avoir rappelé la conception traditionnelle de la conversion en tant que changement radical de la personne, montré qu'il peut prendre plusieurs formes et que la conversion elle-même n'est qu'une des formes possibles de transformation, David Snow et Richard Machalek définissent la conversion comme une modification dans l'univers du discours. Plus fondamentalement et de manière plus significative que le changement de valeurs, de croyances et d'identité, la conversion est «le remplacement d'un univers de discours par un autre ou l'accession d'un univers de discours jusqu'à périphérique au statut d'autorité première»³.

Si tous s'entendent sur le fait que la conversion soit un changement et qu'une telle modification de valeurs, de discours ou même d'identité amène nécessairement une modification dans les pratiques, on ne s'entend pas cependant sur la nature précise du changement, ni sur la qualité spécifique faisant d'une transformation quelconque une conversion. Cette difficulté vient de la grande diversité des pratiques regroupées sous le nom de conversion. Par exemple, il est significatif de voir que les tentatives d'application du modèle de Lofland et de Stark à d'autres cas que celui qu'ils avaient étudié se sont souvent avérées un échec, pour se vérifier

-
1. CHAGNON, R., «Nouvelles religions et quête d'identité: Le cas de l'Eglise de Scientologie de Montréal», Studies in Religion = Sciences religieuses, 12/4, p. 409.
 2. TRAVISANO, R., «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», STONE, G. P., FARBERMAN, H. A., ed., Social Psychology Through Symbolic Interaction, Ginn-Blaisdell, Waltham, Mass., 1970, p. 600 - 601.
 3. SNOW, D., et MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, p.170.

par contre dans des cas de conversion non religieuse. Pour contourner cette difficulté, nous devons présenter les types de conversions identifiés et ensuite les modèles d'explication proposés.

2.2.2 La notion psychologique de conversion

2.2.2.1 Le problème de la définition. Si la conversion est un processus qui se situe fondamentalement au niveau de la foi, elle se traduit nécessairement au niveau psychologique par des changements d'attitudes et de comportements qui eux, forment l'objet de la recherche scientifique. Dans le cas précis de la conversion religieuse, la première difficulté à laquelle se trouve confronté quiconque en recherche la définition psychologique vient du fait qu'il n'y a pas de consensus à ce sujet chez les psychologues eux-mêmes. On se trouve en fait en face d'une multitude de définitions différentes liées non seulement à la difficulté de cerner l'objet à définir, mais encore aux présupposés métathéoriques des chercheurs. Les deux questions principales qui se posent sont celles de la durée du processus d'abord et, ensuite, celle de la nature du changement qui intervient lors de la conversion.

a) *Le problème de la durée du processus.* En ce qui concerne la durée du processus de conversion, deux positions s'affrontent. Certains auteurs, comme Stanley¹, prétendent que le terme doit être réservé aux changements radicaux et soudains. Ainsi, de tous ceux qui partagent une même croyance, certains seraient des convertis qui l'auraient adoptée de façon soudaine; d'autres, au contraire, qui y seraient parvenus au terme d'une longue évolution personnelle ne le seraient pas.

1. STANLEY, G., «Personality and Attitude Correlates of Religious Conversion», Journal for the Scientific Study of Religion, 1964, 4, p. 60 - 63.

A l'opposé, d'autres auteurs, comme Scobie¹, prétendent que le terme doit s'appliquer à tout processus par lequel quelqu'un en vient à adopter une croyance religieuse. La conversion soudaine et la conversion progressive deviendraient, dans sa perspective, des catégories différentes au sein d'une même réalité. André Godin semble aller dans le même sens lorsqu'il écrit que «les conversions brusques seraient plutôt à mettre au compte de traits de caractère dans la personnalité de ces convertis»². Nous adopterons pour les fins de cette recherche cette dernière position parce que la conversion est d'abord et avant tout un changement et, en tant que tel, concerne toute transformation de la réalité, qu'elle soit lente ou rapide, comme nous le verrons plus loin.

b) *Le problème de la nature du processus.* Quant à la seconde question, celle qui concerne la nature du changement, elle vient du fait que la conversion peut être comprise comme religieuse ou profane et que tout changement majeur, religieux ou non, peut aussi être compris comme conversion. C'est le cas par exemple des changements radicaux en politique; nous en avons connu un bon nombre au Québec depuis vingt-cinq ans. C'est aussi le cas en psychothérapie où l'on identifie certains changements qui se produisent à une conversion religieuse, comme on le voit si bien chez C.-G. Jung et A. Maslow. Dans son étude sur Dieu et l'inconscient, par exemple, Victor White présentait le rêve dans l'analyse jungienne comme «une sorte de pèlerinage intérieur religieux qui conduit progressivement à quelque chose de très semblable à une conversion religieuse»³. En ce qui concerne notre recherche, malgré l'intérêt évident

-
1. SCOBIE, G. E. W., «Types of Christian Conversion», Journal of Behavioral Science, 1973, 1, p. 265 - 271.
 2. GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses, Centurion, Paris, 1981, p. 81.
 3. WHITE, V., God and the Unconscious, Harvill Press, London, 1952, p. 49. MASLOW, A., Religions, Values, and Peak-Experiences, Ohio State University Press, Columbus, 1964. Voir aussi, dans une autre perspective, HOBBS, N., «Sources of gain in psychotherapy», American Psychologist, 1962, 17, p. 741 - 747.

que peut présenter l'étude de l'ensemble des types de conversions, nous devons cependant nous limiter aux conversions spécifiquement religieuses ou présentant des caractéristiques religieuses.

2.2.2.2 Les principales définitions. La notion la plus utilisée en psychologie, même si elle date déjà du tournant du siècle, est celle de William James à laquelle nous avons déjà fait allusion. On peut la prendre comme point de départ. «Être converti, écrit-il, être régénéré, recevoir la grâce, vivre une expérience religieuse, gagner en assurance, voilà autant d'expressions pour qualifier le processus, graduel ou soudain, par lequel une personne jusque-là divisée, consciente d'être mauvaise, inférieure et malheureuse, devient consciente d'être correcte, supérieure et heureuse en conséquence d'une option ferme pour les réalités religieuses»¹.

Cette définition classique de la conversion nous semble très importante car elle comporte quatre présupposés théoriques, fondamentaux quant aux questions qu'ils soulèvent dans le cadre de notre recherche. Premièrement, elle montre que l'on utilise plusieurs termes différents pour décrire une même réalité. Il n'existerait donc qu'un seul type fondamental de conversion nommé de manières diverses en fonction de l'orientation idéologique des auteurs. Quand Wayne Oates proposera sa typologie, que nous présenterons plus bas, il se référera explicitement à cette prise de position de W. James. Par contre, Vergote adoptera une position différente en considérant qu'il ne s'agit pas d'une même réalité, mais d'expériences distinctes.

Deuxièmement, cette définition implique que la personne puisse être divisée ou unifiée et, en conséquence, connaître des

1. JAMES, W., The Varieties of Religious Experience, Longmans, Green & Co., London, 1902, p. 189.

conflits intérieurs. Dans un tel cas, la conversion consisterait essentiellement dans la résolution de ces conflits. En l'absence d'une telle division intérieure, il n'y aurait donc pas de conversion possible. Il s'agit là d'un des courants majeurs dans l'interprétation psychologique de la conversion. Nous devons y revenir pour voir si tel est effectivement le cas et, si oui, en quoi la conversion religieuse serait un processus de résolution de crise.

Troisièmement, toujours selon la définition proposée par James, la conversion pourrait ne présenter aucune caractéristique religieuse. En effet, dans la mesure où la transformation qui s'opère lors de la conversion est un processus d'unification de la personne, préparé de longue date dans l'inconscient, il se peut très bien qu'elle se traduise dans des options non religieuses. On serait donc amené à reconnaître l'existence de conversions profanes ou séculières. Notre démarche portant exclusivement sur les conversions religieuses, nous devons exclure de notre enquête ces conversions séculières.

Quatrièmement et finalement, d'après la définition, il n'y aurait pas de différence fondamentale entre les conversions brusques et les conversions progressives. Pour James en effet, toute conversion, même celle qui semble se produire de façon soudaine, est définie comme un processus qui demande du temps pour s'accomplir. Il s'agit là également d'un grand débat auquel nous ne pourrions échapper. La définition de la conversion religieuse que nous propose W. James est donc porteuse en elle-même des grandes questions qui, depuis un siècle bientôt, préoccupent les psychologues intéressés par le sujet.

Aussi importante soit-elle, cette définition de William James que nous venons de voir n'est pas la seule. Plus près de nous, l'idée d'un changement radical qui s'opère à l'intérieur de la personne au moment de la conversion est reprise par Richard Travisano en ces termes: «Les conversions sont des change-

ments drastiques dans la vie... (Ce) sont des passages à des identités interdites pour la personne à l'intérieur de son univers établi de langage, et qui existent dans des univers de langage qui nient les précédents. La conversion typique idéale peut être envisagée comme le fait d'adopter une identité négative. La personne devient quelque chose qui était interdit de façon spécifique»¹. On se souviendra que Trivisano opposait la conversion ainsi définie à un type de changement différent beaucoup moins drastique qu'il appelait, pour reprendre le mot anglais qu'il utilisait, *alternation*.

Un changement aussi radical n'explique qu'une partie des conversions, celles qui impliquent un rejet total du passé. Mais en fait beaucoup de convertis ne rejettent rien du passé. Ils voient leur conversion simplement comme l'aboutissement logique d'un cheminement avec lequel elle est en parfaite continuité. C'est le cas, par exemple, du philosophe français Roger Garaudy qui a déclaré à plusieurs reprises entrer dans l'islam avec *Le Capital* de Marx sous un bras et la Bible sous l'autre². Mais c'est surtout le cas des conversions ordinaires qui se produisent au cours du cheminement spirituel normal du croyant, parfois très long.

En plus de ces deux premières définitions de la conversion, on doit aussi noter celle que propose B. R. Gaventa et qu'il appelle «transformation». La transformation dont il est ici question suppose la reconnaissance et l'intégration du passé mais en même temps sa relecture à l'intérieur d'un nouveau cadre de

-
1. TRIVISANO, R., «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», STONE, G. P., FARBERMAN, H. A., Social Psychology Through symbolic Interaction, Ginn-Blaisdell, Waltham, Mass., 1970, p. 600 - 601.
 2. MARCHANT, P., «Les Français convertis à l'Islam», L'actualité religieuse dans le monde, 1983, 5, p. 35 - 41. Voir également CLAVERIE, P., «Autour d'une conversion», Islam Christiana, 1984, 10, p. 71 - 84; RENIERS, G., et LIMAGNE, J., «Français convertis à l'Islam», L'actualité religieuse dans le monde, 1983, 5, p. 41 - 42; ROCHER, L., «Les conversions à l'Islam en Occident», Lumen Vitae, 1987, 42 (2), 127 - 136.

référence, «une façon modifiée de comprendre et d'interpréter Dieu et le monde»¹. Cette idée de transformation s'inscrit dans le cadre de l'analyse de l'histoire des sciences de Thomas Kuhn que nous avons déjà cité. Dans cette perspective, l'ancienne réalité se trouve réinterprétée de manière radicalement nouvelle, sans nécessairement être niée. C'est dans cette catégorie que Gaventa situera la conversion de Paul dans le Nouveau Testament.

Nous avons ainsi trois définitions différentes du phénomène de la conversion: une première qui caractérise le changement psychologique intervenant lors de la conversion religieuse comme un processus d'unification de la personne, une seconde qui l'envisage en tant que changement radical d'identité, finalement une troisième qui considère la conversion religieuse comme une réinterprétation de sa propre histoire en fonction d'un sens nouveau donné à sa vie. Dans les trois cas, la conversion religieuse véritable n'est pas qu'un simple changement d'opinion chez la personne. «Elle l'atteint toujours à la racine, jusqu'au principe, où s'organise sa personnalité», comme l'écrit Vergote. Elle est en fait «une restructuration de la personnalité»².

Une telle restructuration de la personnalité se traduit concrètement par un changement de croyance religieuse bien entendu, mais aussi par un changement dans les motivations et les façons de réagir à l'environnement social. Beaucoup de chercheurs partagent cette idée. C'est le cas par exemple de Robert Thouless dans son étude sur la psychologie de la conversion³. Et il ajoute que ce changement se fait dans trois orientations différentes, mais difficilement dissociables l'une

-
1. GAVENTA, B. R., From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Philadelphia, Fortress Press, 1986.
 2. VERGOTE, A., Psychologie religieuse, Charles Dessart, Bruxelles, 1966, p. 232.
 3. THOULESS, R., «The Psychology of Conversion», CONN, W. E., ed., Conversion, Perspectives on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 137.

de l'autre. Il peut y avoir prédominance de l'une sur l'autre, mais une telle prédominance n'élimine jamais les deux autres orientations. On parle alors de conversion intellectuelle, morale ou sociale.

Pour plusieurs chercheurs enfin, cette restructuration de la personnalité dont parle Vergote ne peut survenir que lorsque la personne est confrontée à des conflits intérieurs qui menacent sa propre existence. Par exemple, Paul Johnson écrit à ce sujet: «A moins d'être consciente de conflits suffisamment sérieux pour la détruire et à moins d'être suffisamment préoccupée par les questions fondamentales pour mettre sa vie dans la balance, une personne n'est pas prête pour la conversion»¹. Ces auteurs définissent donc essentiellement la conversion comme un processus de résolution de crise.

Cette présentation des définitions les plus courantes de la conversion met en lumière le fait qu'elles renvoient toutes directement ou indirectement à un changement en profondeur de la personne. Il s'agirait donc d'une restructuration de la personnalité, pour reprendre l'expression de Vergote, qui survient au terme d'une crise dont elle se présente comme la solution. Cette restructuration de la personnalité implique les dimensions intellectuelles, morales et sociales de la personne. La conversion religieuse, si on se fie toujours à ces définitions, affecterait donc le converti dans l'intégralité de sa personne. Et nous retrouvons ici encore le caractère global de l'expérience religieuse. Cependant, et justement parce qu'elle affecte le converti dans toutes les dimensions de sa personne, elle peut prendre diverses formes ou, à tout le moins, être envisagée sous des angles parfois très différents. Les typologies que nous abordons maintenant mettent en lumière cette richesse de l'expérience.

1. JOHNSON, P., «Conversion», CONN, W. E., ed., Conversions. Perspectives ..., p. 176.

2.3 Les typologies

2.3.1 Les typologies sociologiques

2.3.1.1 Le critère de la radicalité du changement. Pour mieux comprendre l'ensemble des comportements identifiés comme conversions religieuses dans toute leur diversité et leur complexité, certains sociologues ont tenté d'en fournir une classification en construisant des typologies. La radicalité du changement, son orientation et l'attitude du converti lors de ce changement sont les trois critères à la base de ces typologies. Elles sont parfois très complexes, atteignant jusqu'à seize catégories différentes, chez Parrucci par exemple¹. Nous retenons ici les plus importantes, les autres étant reprises et intégrées par celles-là.

En prenant comme critère la nature du changement, Max Heirich distingue dans les descriptions que l'on donne des pratiques deux types de comportement auxquels le même mot s'applique. Un premier type comprend les conversions qui se traduisent par un changement radical. Dans ce cas, la conversion implique que l'on «accepte un système de croyance et de conduite en parfait désaccord avec la structure précédente» ou qu'on «retourne à un système... contre lequel on s'était fortement révolté»². Un second type comprend les conversions qui se traduisent par un changement d'ordre qualitatif dans la compréhension et l'engagement au sein du même groupe religieux. Dans ce cas, il n'y a pas rejet de l'expérience passée mais changement dans la qualité de l'expérience religieuse elle-même.

-
1. PARRUCCI, D. J., «Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior», Sociological Analysis, 1968, 29, 144 - 154.
 2. HEIRICH, M., «Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion», American Journal of Sociology, 1977, 83, p. 654.

Une telle distinction entre deux types de conversions avait déjà été proposée en 1933 par Arthur D. Nock qui opposait conversion et adhésion. Alors que la conversion implique un changement radical, une «réorientation de l'âme», l'adhésion consiste à accepter une nouvelle croyance comme «supplément utile et non comme substitut». A la différence du converti qui a changé complètement de camp, l'adhésionniste est à cheval sur les deux¹.

Plus près de nous, et nous venons de le citer, Richard V. Travisano proposait en 1970 une distinction entre conversion et ce qu'il appelle en anglais l'*alternation*, mot difficilement traduisible en français². Travisano envisage la conversion comme un changement radical d'identité impliquant la négation de son identité antérieure pour une nouvelle, socialement proscrite, le passage d'un univers de discours à un autre, le changement d'allégeance d'une source d'autorité à une autre. A l'opposé, l'*alternation* est le passage à une identité socialement admise et n'affecte qu'une partie de la vie du converti. Lors d'un tel changement, la nouvelle identité naît naturellement de la précédente et ses caractéristiques viennent non pas remplacer les précédentes mais s'y ajouter.

En partant des travaux de Travisano, lors de ses recherches sur un petit groupe de convertis de Chicago, David Gordon est amené en 1974 à identifier un troisième type de conversion³. A la conversion proprement dite qui implique une discontinuité radicale dans la vie de la personne, et au changement relatif que Travisano appelait *alternation* et qu'il reprend sous le terme d'«altération», Gordon postule l'existence d'un type

-
1. NOCK, A. D., Conversion, Oxford University Press, New York, 1933, p. 6 - 7.
 2. TRAVISANO, R. V., «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», G. P. STONE and H. A. FARBERMAN, Social Psychology through Symbolic Interaction, Ginn-Blaisdell, Waltham, Mass, 1970, p. 594 - 606.
 3. GORDON, D., «The Jesus People: An Identity Synthesis», Urb. Life Cult, 1974, 3, 159 - 178.

de changement qu'il appelle «consolidation». Il s'agit d'un processus en deux étapes par lequel le converti qui adopte une nouvelle identité intègre dans sa personnalité des éléments apparemment contradictoires. Dans la première étape, il adopte certains éléments d'une nouvelle identité, liés au passage à un nouvel univers de discours. Ce changement partiel est accompagné d'un sentiment de culpabilité. Dans la seconde étape, il adopte une nouvelle identité qui intègre l'ancien et le nouvel univers de discours. Cette seconde étape correspond à la disparition du sentiment de culpabilité.

En prenant comme critère la radicalité du changement qui s'opère lors de la conversion religieuse, on distingue donc trois types de conversion: un premier type auquel on réserve le terme de conversion de façon spécifique, qui se traduit par un changement radical de la personne aux plans de son identité, de son discours, de ses valeurs et de ses comportements; un deuxième type de conversion identifié par plusieurs vocables, selon les auteurs, qui se traduit par un changement partiel, d'ordre qualitatif. Lors d'une telle conversion, on reste dans le même univers spirituel et l'adoption de nouvelles croyances ou de nouveaux comportements n'implique en aucune façon une rupture avec ce qu'on croyait acceptable pour soi-même ou pour son milieu social. Le changement intervenu relève plus, pour prendre une image biologique, de la croissance normale que de la rupture. Finalement figure un troisième type de conversion, où le converti intègre en une nouvelle synthèse des éléments perçus auparavant comme contradictoires. Le changement intervenu lors d'une telle conversion relève plus d'une démarche dialectique que d'une simple rupture ou d'une simple évolution sans rupture.

La distinction établie par le sociologue, à partir de l'observation des pratiques concrètes de conversion religieuse, s'inscrit pour les deux premiers types dans la ligne des grandes traditions religieuses abrahamiques. Ils sont déjà présents dans

l'Ancien Testament: d'un côté, un type de conversion qui consiste en un changement radical et auquel convie le prophète Jérémie, d'un autre, un type de conversion qui consiste en un approfondissement de la foi, comme on le retrouve chez le Siracide¹. Par la suite, ces deux types de conversions vont accompagner l'histoire de l'Eglise: ce sera la conversion à laquelle convie l'évangélisation et celle à laquelle convie la spiritualité. La même distinction se retrouve également en islam qui, d'un côté, invite à une conversion consistant à rejeter les idoles pour reconnaître l'unité et l'unicité de Dieu et, d'un autre côté, invite à un approfondissement de la foi, soit par la vie spirituelle proposée en particulier par le soufisme, soit par l'engagement politique et militaire proposé par la *jihad*, comme dans le projet de chevalerie que proposait saint Bernard au Moyen-Age chrétien².

Si ces deux types de conversions religieuses s'inscrivent nettement dans la Tradition et sont en quelque sorte des indicateurs de sa permanence, il n'en va pas de même cependant pour le troisième type. En effet, ce type de conversion dialectique proposé par Gordon apparaît nettement comme particulier à notre univers culturel contemporain.

2.3.1.2 Le critère de l'orientation du changement. On peut également classer les types de conversions en fonction de l'orientation du processus, comme le fait Dennis Parrucci³. L'auteur se situe dans une double perspective. Il refuse d'abord de limiter son modèle d'explication au cas des conversions à des groupes marginaux et veut y intégrer les conver-

-
1. Voir sur cette question HULLBOSCH, A., The Bible on Conversion, St. Norbert Abbey Press, Wisconsin, 1966. Voir aussi le numéro déjà ancien de Lumière et Vie consacré au même thème: 1960, vol IX, 47.
 2. BERNARD DE CLAIRVAUX, Eloge de la nouvelle chevalerie, éd. par P. - Y. EMERY, Paris, Cerf, 1990. Voir également MARINI, A., «Conversione e morte. Il problema della conversione al cristianismo in Bernardo di Clairvaux», Studi Storico Religiosi, 1982, 6 (1 - 2), 345 - 381.
 3. PARRUCCI, D. J., «Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior», p. 145 - 146.

sions ordinaires, moins spectaculaires. Deuxièmement, il se situe dans la perspective de la déviance pour comprendre la conversion religieuse, l'envisageant comme l'adoption d'un rôle social déviant. Nous reviendrons plus tard sur ce modèle d'explication. Il faut cependant le signaler dès maintenant, car la typologie complexe qu'il propose repose sur cette double perspective et fonde son modèle d'explication.

Pour distinguer les types de conversions, il retient comme critères quatre facteurs interreliés. Les deux premiers sont le degré et le sens du changement structurel dans le système de croyance. Les deux autres sont le degré et le sens du changement dans le contenu du système. Ces changements, tant au plan de la structure qu'au plan du contenu, peuvent eux-mêmes être élevés ou faibles.

Ainsi, relativement au degré de changement structurel, il distingue deux possibilités de conversion: une réorientation de la personnalité impliquant un haut degré de changement structurel, comme dans le cas d'une personne dogmatique adoptant une attitude plus ouverte, et une autre en impliquant un plus faible. De même pour le sens du changement structurel, il distingue deux cas: celui où la conversion amène une ouverture du système de croyance et un autre qui amène une fermeture du système.

Relativement au degré du changement dans le contenu du système de croyance, il distingue entre une conversion idéologique, c'est-à-dire une réorientation de la personnalité impliquant directement des croyances et des rites religieux, et une conversion «de référence» (*reference conversion*), c'est-à-dire une réorientation de la personnalité n'ayant rien à voir de façon directe avec les croyances et les rites religieux, faisant par là allusion aux cas des conversions exigées pour un mariage. Relativement au sens du changement dans le contenu, il distingue de même deux cas: celui du passage d'un système de

croyance à un autre, ou «transfert» (*transference*), et celui de l'approfondissement de son propre système de croyance ou «renforcement». Cette dernière distinction recoupe la typologie précédente plus traditionnelle.

La combinaison de ces diverses possibilités de changement permet à Parrucci d'identifier seize types différents de conversions religieuses. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur aux travaux de l'auteur pour connaître les détails de cette typologie. Elle présente un avantage certain en ce qu'elle fait nettement ressortir la grande variété des changements qui peuvent intervenir lors d'une conversion religieuse perçue comme un changement de croyances. Cependant, pour les fins de cette recherche, il nous suffit ici d'en identifier les grandes orientations, d'autant plus que, par la suite, cette typologie n'a été que peu reprise ailleurs. En fait, malgré l'intérêt théorique que peut présenter une telle typologie, elle comporte néanmoins des limites au plan purement pratique. Comment en effet, au plan concret des pratiques mesurables, peut-on faire la différence entre un niveau plus élevé de changement ou d'ouverture et un niveau plus faible? A partir de quand le changement cesse-t-il d'être perçu comme mineur pour devenir majeur? A partir de quand l'ouverture moins grande devient-elle fermeture? Et si on laisse de côté ce critère de classement pour se limiter à des données plus précises, on passe alors de seize types de conversions à huit et c'est la typologie elle-même qui est remise en question.

2.3.1.3 Le critère de l'attitude du converti. Si les deux précédentes typologies classifient les conversions religieuses en fonction de la nature du changement intervenu, soit sa radicalité, son degré et son sens, ni l'une ni l'autre ne prennent en compte l'attitude du converti face au changement qu'il vit.

C'est ce que proposent Brock Kilbourne et James Richardson¹, suite aux études plus récentes en sociologie, mais aussi en psychologie sociale. Leur typologie est d'autant plus intéressante qu'elle fait ressortir en plus des types de conversions eux-mêmes, des attitudes différentes chez les chercheurs qui s'intéressent à la question. Elle montre en particulier comment aux types de conversions correspondent *grosso modo* des orientations idéologiques chez le chercheur, mettant ainsi en cause l'objectivité de la démarche empirique elle-même et ses limites. Compte tenu de l'intérêt qu'elle présente et de sa capacité à distinguer concrètement des types de conversions tout en pouvant y rattacher les chercheurs, nous suivrons les auteurs pas à pas dans leur présentation.

Auparavant, «on envisageait généralement la conversion en termes passifs et déterministes», écrivent-ils. C'est ce qu'ils appellent l'ancien paradigme. Par contre, dans le nouveau, on l'explique plutôt en termes actifs. Mais s'agit-il là d'attitudes objectivement présentes chez le converti lui-même ou de pré-supposés métathéoriques guidant la lecture des données empiriques? Sans aller aussi loin que Lofland et Skonovd qui y voient une étroite correspondance², les auteurs prétendent toutefois que «les types de conversions et les théories reflètent plus vraisemblablement les différents domaines sur lesquels les divers chercheurs mettent l'emphasis»³.

La typologie proposée par ces auteurs repose sur une double perspective: d'un côté, la perspective paradigmatique envisageant le converti soit comme un patient subissant les changements, soit comme un agent de ces changements, et d'un autre côté, ce qu'ils appellent le niveau d'analyse qui peut être soit

-
1. KILBOURNE, B., et RICHARDSON J. T., «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories», Sociological Analysis, 1988, 50: 1 p. 1 - 21.
 2. LOFLAND, J., SKONOVD, N., «Conversion Motifs», Journal for the Scientific Study of Religion, 1981, 20, 373 - 385.
 3. KILBOURNE, B., RICHARDSON, J. T., «Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories», p. 14.

«inter-individuel», ce que nous traduirons par «extérieur» pour alléger le texte, soit «intra-individuel», ou «intérieur». Cette double perspective permet aux auteurs de construire une typologie regroupant en quatre catégories tous les types de conversions sur lesquels les chercheurs se sont penchés dans un premier temps, et d'y superposer, dans un second, les théories et les modèles d'explication élaborés par ces mêmes chercheurs.

Une conversion passive, dont ils voient en saint Paul le prototype, est généralement décrite au moyen des huit caractéristiques suivantes: elle est soudaine; elle est irrationnelle ou magique; elle implique la mise en oeuvre d'une force extérieure impersonnelle et puissante; elle ne comporte qu'un seul événement; elle suppose la négation de l'ancienne identité et l'affirmation d'une nouvelle; c'est le passage d'un état statique à un autre état statique; elle se produit surtout à l'adolescence, et finalement, il y a modification du comportement suite au changement de croyance. A l'opposé, une conversion active, dont ils voient dans la personne en état de recherche le prototype, est également décrite au moyen de huit caractéristiques. Une telle conversion suppose chez le converti de la volonté, de l'autonomie, une quête de sens ou un but; elle n'est pas un événement unique, mais se répète souvent; c'est un processus graduel ou continu; elle implique une interprétation rationnelle des expériences vécues; il y a généralement une forme de négociation entre le converti et le groupe auquel il songe à adhérer et, finalement, le changement de croyance suit le changement de comportement au lieu de le précéder, puisque le converti apprend d'abord à jouer le rôle de converti.

Quant à la seconde perspective, celle du niveau d'analyse, elle vise moins à classifier les types de conversions que le niveau où se situent les études qui en sont faites. Les auteurs constatent que la grande majorité des publications sur la conversion religieuse se situent, dans leur analyse, soit au niveau

'intérieur', soit au niveau 'extérieur', pour reprendre ici la traduction des termes originaux. Dans le premier cas, on explique la conversion comme résultant de facteurs intérieurs au converti, comme par exemple certaines prédispositions du sujet. Dans le second cas, on l'explique par des facteurs extérieurs au converti, comme par exemple le réseau social ou le milieu culturel au sein duquel il est inséré, d'où les termes utilisés pour la traduction.

La combinaison de ces deux perspectives permet aux auteurs de classer tous les types de conversions religieuses en quatre groupes distincts: un premier groupe actif et un deuxième passif au niveau intérieur, un troisième groupe actif et un quatrième groupe passif au niveau extérieur. Le premier groupe comprend toutes ces conversions privées et individualistes si fréquentes dans le monde occidental contemporain. Tout un marché s'est développé pour répondre aux besoins de consommateurs en quête d'identité, de salut ou de vérité. Ils trouvent dans les librairies, les revues, les émissions de radio ou de télévision, des gens qui leur offrent les moyens de satisfaire leurs besoins spirituels dans la tranquillité de leur foyer, avec une dépense minimale d'énergie. Les auteurs, comme d'autres avant eux, parlent de *fast-religion* comme on parle de *fast-food*. Dans de telles conversions, le converti se transforme lui-même par une démarche cognitive en référence avec un groupe absent. Lukman avait déjà abordé ce caractère individualiste de la religion contemporaine; mais Lofland et Skonovd ont étudié de façon précise le type de conversion qu'il génère¹.

Le deuxième groupe, passif et intérieur, comprend toujours selon les auteurs, quatre types de conversions: la conversion de type mystique, que William James associait à la crise d'adolescence et où le moi est dominé par des forces intérieures; la

1. LUCKMANN, T., The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, Macmillan, New York, 1967; LOFLAND, J., SKONOVD, N., «Conversion Motifs», op. cit.

conversion qui consiste à changer de croyance que Parrucci avait mise en évidence dans sa typologie; la conversion pour des raisons affectives, étudiée par Lofland et Stark en particulier et sur laquelle nous reviendrons plus loin; finalement la conversion psychopathologique, permettant à un sujet en crise de trouver dans la religion des mécanismes compensatoires lui permettant de survivre. Ce dernier type de conversion a été largement étudié par les psychologues, mais tout aussi largement critiqué par les sociologues, comme nous le verrons plus tard.

Le troisième groupe, actif et extérieur, comprend deux types de conversions, celle que les auteurs appellent expérimentale et celle qui s'opère en quelque sorte par dérive sociale (*social drift*). Dans le premier cas, le converti s'engage graduellement et provisoirement dans un groupe religieux, passant de l'un à l'autre pour satisfaire sa quête d'identité. Plusieurs auteurs ont étudié ce type de conversion, en particulier Richardson¹ et Strauss² avant lui. C'est également le type de conversion auquel Gordon faisait référence en parlant de consolidation. Dans tous ces cas, la conversion est beaucoup plus un cheminement, pouvant même à l'occasion ramener au point de départ, qu'un changement définitif. Dans le second cas, le converti est également engagé dans un cheminement personnel, mais les facteurs sociaux comme le stress ou les obligations sociales deviennent des facteurs déterminants dans les choix qu'il fait. Ce type de conversion a été étudié en particulier par Long et Hadden³.

Le dernier groupe, passif et extérieur, comprend quatre types de conversions où le converti est complètement dominé par

-
1. RICHARDSON, J. T., «Conversion Careers», Society, 1980, 17, 47 - 50.
 2. STRAUSS, R., «Religious conversion as a Personal and Collective Accomplishment», Sociological Analysis, 1979, 40, 158 - 165.
 3. LONG, T., HADDEN, J., «Religious Conversion and socialization», Journal for the Scientific Study of Religion, 1983, 24, p. 1 - 14.

des forces extérieures agissant sur lui de façon toute-puissante. Dans le premier cas, la conversion est liée à un processus déterministe de désindividuation où le moi disparaît au profit du groupe, à l'intérieur duquel il est soumis à une charge émotive intense. La conversion «se répand alors à la manière d'une infection». Lofland et Skonovd citent à ce sujet les conversions aux mouvements de type *revival* et fondamentaliste. Le second type, étudié par Toch¹, est tout aussi déterministe dans ses effets. Il comprend les conversions qui répondent à une recherche de ce qui a été appris dans l'enfance. L'adulte se convertit alors pour adhérer à un groupe qui partage les idées et les pratiques que lui-même avait apprises dans l'enfance et qu'il avait par la suite délaissées. Le troisième type comprend les conversions qui se produisent suite à une privation. Glock² considère que le sentiment de privation peut en effet amener un individu à rejoindre un groupe social. Certaines conversions religieuses obéissent à ce besoin. Elles découlent alors de privations pouvant être économiques, sociales, éthiques, psychologiques ou organiques. Le dernier type finalement regroupe les conversions coercitives, opérées par un lavage de cerveau (*brainwashing*). Même s'il n'y a pas de coercition physique comme dans les techniques chinoises de lavage de cerveau, il y a cependant une véritable coercition psychologique qui s'exerce sur le candidat à la conversion. De très nombreux auteurs ont étudié ces techniques suite aux problèmes apparus dans certains groupes religieux marginaux extrémistes. Signalons en particulier Enroth³, puis Clark⁴ et ensuite Levine⁵.

-
1. TOCH, H., The Social Psychology of Social Movements, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.
 2. GLOCK, C., «On the Origin and Evolution of Religious Groups», GLOCK, C., Religion in Sociological Perspective, Wadsworth, New York, 1973.
 3. ENROTH, R., Youth, Brainwashing and the Extremist Cults, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1978.
 4. CLARK, J., «Cults», Journal of The American Medical Association, 1979, 242, 279 - 281.
 5. LEVINE, E., «Deprogramming Without Tears», Society, 1980, 17 (3), 34 - 38.

Cette typologie de Kilbourne et de Richardson nous permet d'identifier et de situer les divers types de conversions religieuses qui se présentent actuellement dans la société nord-américaine. Elle intègre les expériences de conversion déjà présentes dans la tradition chrétienne et les expériences nouvelles issues de la culture éclatée de l'Occident contemporain. Elle nous trace en conséquence le portrait empirique des pratiques identifiées actuellement par le terme de conversion religieuse. Les théories visant à expliquer ces divers types de conversions ne relèvent pas toutes de la sociologie. Un bon nombre relève en fait de la psychologie. En conséquence, avant d'aborder les théories et les modèles d'explication qui ne relèvent que de la sociologie, nous présenterons les typologies de la conversion construites par les psychologues.

2.3.2 Les typologies psychologiques

Comme c'était le cas pour les données sociologiques, les définitions, si elles peuvent être utiles pour notre recherche, s'avèrent encore insuffisantes. Elles soulèvent en effet les questions suivantes: s'agit-il là de définitions différentes d'une même réalité envisagée à partir de points de vue différents? Ne s'agit-il pas plutôt de types d'expériences différents? Il faut donc poursuivre en montrant comment les psychologues de la religion présentent les différents types de conversions religieuses. Nous devons donc identifier maintenant les expériences que la psychologie de la religion a regroupées sous le vocable de conversion, réservant pour plus tard la présentation des explications qui en ont été données.

2.3.2.1 Le critère de la diversité des processus psychologiques. Grâce à ce critère, Vergote identifie cinq types de conversions religieuses. Le premier regroupe les conversions qui se produisent dans le cadre des mouvements de *revival*, comme celui de Billy Graham par exemple. Après avoir rappelé qu'il s'agit du type de conversion étudié par Starbuck et Leuba

au début du siècle, l'auteur présente ce qui lui paraît en être la caractéristique essentielle. L'accent y est mis sur la misère morale dont le sujet veut être sauvé. Ce genre de conversion qui comporte une charge affective importante se déroule en trois étapes décrites en particulier par Leuba. D'abord, «le prédicateur s'adresse à un sujet neutre ou hostile à la religion. Puis il éveille en lui des sentiments de détresse morale... Arrivé au point zéro, le prédicateur entraîne ses interlocuteurs vers un dépassement d'eux-mêmes dans le don religieux, qui leur fera retrouver la paix de l'âme»¹.

Le second type comprend les conversions qui se présentent comme la solution d'un problème humain. Nous retrouvons ici, faut-il le signaler, un des présupposés identifiés dans la définition proposée par James. Partant des travaux de De Sanctis en psychanalyse, l'auteur constate «que des hommes découvrent brusquement dans la religion l'issue de leurs impasses humaines»². De Sanctis avait montré en effet que, chez les adolescents, les tendances sexuelles pouvaient brusquement se changer en tendances religieuses. Il avait désigné ce changement en terme de sublimation. Partant de là, l'auteur montre que de telles conversions peuvent assurer au converti tout aussi bien la reconnaissance sociale que la paix intérieure. Les auteurs subséquents identifieront à l'intérieur de ce second type de conversion au moins trois catégories distinctes, tout dépendant du genre de problèmes résolus par la conversion de la personne.

Vergote signale ensuite deux autres types de conversions: celle dite progressive qui, comme dans le cas de Newman, se produit au cours d'un long cheminement spirituel et intellectuel, puis celle qui survient à la suite d'une situation dramatique où, tout s'étant effondré, il ne reste plus d'autre alternative que de s'en

1. VERGOTE, A., Psychologie religieuse, Charles Dressart, Bruxelles, 1966, p. 233.

2. Ibid., p. 234.

remettre à Dieu. L'auteur identifie enfin un dernier type qu'il désigne sous le terme de «conversion par expérience religieuse». A titre d'exemple, il signale le cas de Claudel. Dans un tel cas, «la réalité de Dieu s'impose subitement pour elle-même comme une valeur radicalement nouvelle»¹.

L'intérêt de cette typologie que nous propose Vergote réside dans le fait que l'auteur tente de nous montrer que, compte tenu des mécanismes psychologiques en jeu, il y a plusieurs expériences différentes que l'on nomme toutes conversions. Il ne s'agirait pas d'aspects différents d'une même expérience, comme le pensait James, mais bien d'expériences réellement différentes. Ceci étant dit, la typologie de Vergote soulève cependant quelques questions. D'abord, puisque l'auteur distingue cinq types de conversions religieuses, pourquoi avoir identifié le cinquième type comme «conversion par expérience religieuse»? Les autres types de conversions ne seraient-ils donc pas des conversions religieuses? Ou n'y aurait-il donc pas d'expérience religieuse dans ces conversions? Newman, que l'auteur prend comme exemple du troisième type n'aurait-il pas vécu d'expérience religieuse lors de sa conversion? Il nous semble en fait que les troisième et cinquième types identifiés par Vergote distinguent spécifiquement la durée du processus, soit la conversion progressive et la conversion brusque. Entendue en ce sens, la distinction de ces deux types rejoint une des questions fondamentales soulevées par la définition de William James et reprise tout au long du siècle dans les études psychologiques sur la conversion.

De plus, le troisième type de conversion identifié par Vergote, celle qui survient après que tout se soit effondré, correspond exactement à ce que nous appellerons plus bas la conversion par capitulation. Dans ce cas, il s'agit bien, d'une expérience qui survient au terme d'une crise majeure où ce n'est pas un pro-

1. Ibid., p. 237.

blème de nature spécifiquement religieuse qui soit en cause, mais, pour reprendre l'expression de l'auteur, un «problème humain». Dans ce cas, il n'y aurait pas de différence fondamentale entre les deuxième et quatrième types de conversion, la différence se situant finalement dans les perspectives de lecture de l'expérience. Avec le deuxième type, l'auteur se référant explicitement aux travaux de De Sanctis, nous sommes dans le courant psychanalytique, tandis que nous n'y sommes pas dans l'autre.

Enfin, toutes ces conversions qui se présentent comme la solution d'un problème humain et qui restent, faut-il le dire, des conversions religieuses, peuvent être brusques ou progressives selon les circonstances. La typologie proposée par l'auteur ne permet pas de tenir compte de la durée du processus lors de ces conversions. Cette remarque est également valable pour les conversions du premier type qui relèvent manifestement d'un processus brusque, provoqué de l'extérieur grâce à des facteurs psycho-sociaux et donc «humains», comme l'ont montré de très nombreux travaux.

En somme, la typologie de Vergote permet de faire ressortir deux types de conversions relativement à la durée du processus, soit les conversions progressives et les conversions brusques. Quant aux autres types, ils mettent seulement en lumière l'importance des facteurs non-religieux dans la conversion religieuse. Nous reprendrons plus en détail l'étude de la durée du processus, mais auparavant, il nous semble utile de présenter une autre typologie qui, quant à elle, et malgré d'autres problèmes qu'elle soulève, distingue davantage les types de «problèmes humains» à l'oeuvre dans la conversion religieuse.

2.3.2.2 Le critère des perspectives théoriques. Partant, non plus des mécanismes psychologiques en jeu dans la conversion, mais des perspectives à partir desquelles on l'aborde, Wayne

Oates construit une typologie à six volets¹. Mais ce qu'il présente à la suite de William James comme autant de perspectives complémentaires les unes des autres pourrait être également envisagé, et nous aurons l'occasion d'y revenir, non pas comme des perspectives sur une même expérience, mais bien plutôt comme des types distincts d'expériences.

1 - La première regroupe les approches qui envisagent la conversion comme un processus d'accélération de la croissance normale. C'était déjà le cas de Starbuck, à qui nous revenons encore une fois, qui considérait que la «conversion intensifie mais raccourcit la période [de la crise d'adolescence] en amenant la personne à une crise finale»². A une époque plus récente, cette approche a été développée en particulier par Allison dans ses travaux sur la conversion des adolescents³.

Oates montre que c'est également le cas de C.-G. Jung qui considérait que les crises religieuses les plus importantes survenaient dans la seconde moitié de la vie. C'est enfin le cas d'Erikson dont les travaux ont montré qu'il existe bien d'autres crises majeures, souvent plus pénibles dans la vie d'une personne, que celle de l'adolescence. Dans cette perspective, la conversion apparaît comme un processus qui raccourcit la durée de la crise et par conséquent le processus menant à la maturité. Il s'agit donc d'un processus dynamique qui peut survenir plusieurs fois dans une vie. Oates remarque cependant que ce processus d'accélération n'est pas nécessairement orienté à une maturité plus grande, comme les auteurs précédents le laissent entendre. Suite à Léon Salzman, dont nous avons déjà signalé les travaux en rapport avec la perspective

-
1. OATES, W., «Conversion: Sacred and Secular», CONN, W.E., Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 153 - 167.
 2. STARBUCK, E. D., The Psychology of Religion, Walter Scott, London, p. 262.
 3. ALLISON, J., «Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience», Journal for the Scientific Study of Religion, 1969, 8, p. 23 - 38.

freudienne, l'auteur montre qu'il peut tout aussi bien être régressif et précipiter un processus psychotique.

2 - La seconde perspective identifiée est celle où l'on envisage la conversion comme un processus d'unification de la personne. Parler d'un tel processus, c'est par le fait même parler d'une personne divisée en elle-même au sens où William James parlait, en anglais, d'un *divided Self*. Oates ne parle pas ici d'une division de la personnalité comme celle que l'on retrouve en psychopathologie, mais de cette division qui tiraille la personne entre des pôles d'intérêt différents. Dans ce cas, nous préférons parler de tension. Il présente trois dilemmes à la source de cette tension: le dilemme des loyautés, celui de l'autorité et celui de la liberté individuelle.

Le premier dilemme survient autour de la vingtaine lorsque le jeune est tiraillé entre la loyauté qu'il doit à ses parents et celle qu'il doit à ses pairs. La tension ainsi générée se résout lorsque le jeune se recentre sur une nouvelle affection qui surmonte le conflit antérieur et qui peut relever, entre autres possibilités, d'une conversion religieuse. Le second, celui de l'autorité, apparaît dans les luttes de pouvoir vécues au sein de la famille ou du milieu de travail. L'auteur signale à titre d'exemple le cas de ces jeunes américains qui se marient pour échapper à l'autorité des parents mais qui, une fois partis de la maison paternelle, n'ont que faire d'un conjoint. Selon l'auteur, la conversion vient résoudre cette tension en amenant les personnes impliquées à dépasser le conflit dans la reconnaissance de l'autorité divine. Le troisième, issu de la tension entre la liberté individuelle et les structures institutionnelles, se résout également dans une conversion religieuse qui vient unifier la personne en la faisant passer à un autre plan. L'auteur en voit des exemples en Augustin, Luther et Newman.

Définir la conversion comme un processus d'unification de la personne, c'est donc la comprendre comme un processus qui

permet de résoudre des tensions, en faisant accéder la personne à un plan où les anciens conflits se trouvent dépassés. Toutefois, une telle démarche ne peut se faire sans une décision responsable de la personne en tension. Envisager la conversion sous cet angle, c'est donc la voir comme un processus qui appelle à la responsabilité de la personne et à sa volonté consciente. Ces deux premières perspectives identifiées par Oates peuvent être mises en parallèle avec le second type de conversion identifié par Vergote, où celle-ci est présentée comme un moyen de résoudre un problème humain. En même temps, elles apparaissent comme des démarches qui, si elles peuvent être complémentaires, sont cependant différentes: la traversée des périodes de crise telle que présentée par un Erikson ou un Jung est différente dans les deux cas, tout comme elle ne constitue pas nécessairement un processus d'unification de la personne dans le dépassement des dilemmes, comme le présente Oates.

3 - La troisième perspective est celle où on l'envisage comme un changement d'orientation, tel que l'Écriture le présente dans l'utilisation des mots grecs *epistrophe* et *metanoia*. Elle garde les différentes significations que ces mots impliquent; mais elle conserve également le sens que Platon lui donne dans l'allégorie de la caverne. Définir la conversion de cette manière, c'est dire que le converti se détourne de quelque chose, pour se tourner vers, ou retourner à autre chose. C'est dire aussi que la conversion n'implique pas seulement un changement d'orientation intellectuel ou affectif, mais également un changement d'orientation moral, et par conséquent, l'adoption d'un nouveau système de valeurs avec tout ce que cela entraîne comme résistance au sein de la personne. Envisagée ainsi, la conversion apparaît comme un cheminement spirituel parfois très long où le converti se tourne vers Dieu et change sa vie, aussi bien que ses idées et ses valeurs, en fonction de sa nouvelle orientation. La perception nouvelle qu'il acquiert de sa vie passée fait naître en lui le repentir, expression de ce que

l'Écriture appelait le changement du cœur. Cette façon de voir la conversion pourrait être mise en parallèle avec le troisième type présenté par Vergote. Il faut signaler encore une fois que cette perspective présentée par Oates n'est pas qu'une manière, différente des deux précédentes, de voir la même expérience. Le changement d'orientation tel qu'il est présenté ici avec tout ce qu'il implique constitue une expérience en soi, non réductible à un processus de résolution de crise ou d'unification de la personne.

4 - La quatrième perspective est celle où on décrit la conversion comme un acte de soumission, ou plus exactement de capitulation. Oates cite ici un certain nombre d'auteurs, ceux en particulier qui ont étudié le mouvement des Alcooliques Anonymes. Ces auteurs pensent que la conversion survient au terme d'un combat où le converti qui se battait jusque-là pour affirmer son pouvoir personnel, allant parfois jusqu'à nier les évidences, est forcé de reconnaître son impuissance, de voir la réalité telle qu'elle est et de s'y soumettre. C'est en fait la première des douze étapes que propose le mouvement des AA: admettre son impuissance devant l'alcool et reconnaître qu'on a perdu le contrôle sur sa propre vie. Cette première étape est suivie d'une deuxième où le converti en vient à reconnaître qu'il existe une Puissance plus grande que lui, qui seule peut rétablir sa santé. La conversion réside alors dans le fait de lâcher prise, de capituler, pour s'en remettre totalement et entièrement à Dieu. Et l'homme blessé, ayant désormais renoncé à la volonté de puissance de son *ego*, s'ouvre ainsi à l'amour divin. Depuis 1944, l'année où paraissait l'ouvrage classique de Harry Tiebout¹ sur le processus de conversion tel que vécu

-
1. TIEBOUT, H. M., Conversion as a Psychological Phenomenon, The National Council on Alcoholism, New York, 1944. Sur le caractère religieux de la démarche proposée par les AA, voir en particulier TREMBLAY, B., Les Alcooliques Anonymes. Une analyse pastorale, Montréal, Fidès, 1990; NADEAU, J. - G., «Le témoignage chez les Alcooliques Anonymes: une pratique communicationnelle religieuse», Studies in Religion = Sciences Religieuses, 1994, 23 (4), p. 469 - 484.

dans le mouvement des AA, de nombreux travaux ont paru sur cette question. Oates s'y réfère à titre d'exemple, mais ne limite pas cette perspective au cas unique des AA. Il se retrouve également dans d'autres environnements psychologiques. Cette quatrième perspective identifiée par l'auteur constitue évidemment une expérience psychologiquement très différente des précédentes. Elle peut facilement être mise en parallèle avec le quatrième type de conversion dont parle Vergote où le converti s'en remet à Dieu après que tout se soit effondré dans sa vie.

5 - Oates identifie une cinquième perspective qu'il qualifie de conversion programmée. Il se réfère ici aux conversions se produisant dans le cadre des mouvements américains de *revival*, et que Vergote avait également signalées. Les Eglises qui s'inscrivent dans ce courant considèrent la conversion comme la voie royale qui mène à Dieu, nonobstant l'âge et les autres conditions personnelles du candidat. Considérant dès lors que l'appel à la conversion s'adresse à tous, elles pensent que les techniques de persuasion doivent être utilisées pour rejoindre le plus grand nombre possible de gens, d'où l'utilisation de la télévision par les évangélistes. On croit qu'il est possible de déclencher de l'extérieur le processus de conversion sans que la personne soit elle-même engagée dans un cheminement intérieur. Il arrive même que des facteurs extérieurs n'ayant rien à voir avec la conversion, comme la crédibilité de l'évangéliste, la solvabilité de l'organisation ou simplement les nécessités du recrutement, prennent le pas sur le besoin ressenti par la personne de se convertir.

6 - Finalement, l'auteur signale une dernière perspective sur la conversion qu'il qualifie de séculière. Oates renvoie ici directement aux travaux d'Abraham Maslow dont il cite de larges extraits. Il montre d'abord que la description empirique que le psychologue fait des expériences paroxystiques, en tant qu'expériences d'identité, correspond en tout point à ce que l'on a

toujours appelé conversion, bien que lui-même n'utilise jamais ce terme pour en parler. L'homme a besoin de comprendre; il a besoin d'un système de référence, d'un système de valeurs; «pour vivre, il a besoin d'une religion ou d'un équivalent au même titre qu'il a besoin de soleil, de calcium ou d'amour»¹. Pour satisfaire ce besoin, il est en état incessant de recherche, prêt à prendre la première chose qu'on lui offre, rejetant la religion de ses parents qui ne lui fournit plus de réponse et adoptant le premier substitut qu'il rencontre. Cette dernière perspective présentée par Oates pourrait être comprise dans le second type de conversion identifié par Vergote (la conversion en tant que solution d'un problème «humain»).

La présentation de ces six perspectives montre bien qu'il ne s'agit pas d'interprétations ni même de lectures différentes d'une même expérience. Elles recouvrent en fait des réalités distinctes, comme l'avait déjà montré Vergote. Qui plus est, si l'on exclut la durée du processus, les types de conversion identifiés par Oates recoupent sensiblement ceux identifiés par Vergote. Paloutzian reprend d'ailleurs cette typologie de Oates à deux différences près cependant: il parle comme Vergote de types distincts d'expérience et non plus de perspectives et il accorde une place importante au sixième type, considérant que la question du sens et des valeurs joue un rôle capital dans le processus de conversion². Les données empiriques que nous fournit la psychologie sur la conversion religieuse laissent donc apparaître plusieurs types différents de conversions, liés dans tous les cas à des facteurs proprement psychologiques. Par conséquent, nous n'avons pas affaire à une seule expérience, mais à plusieurs. Aussi ne faut-il pas nous étonner de nous voir confrontés à des théories et à des modèles d'explications tout aussi variés et différents.

1. MASLOW, A., cité par Oates, «Conversion: Sacred and Secular», p. 166.

2. PALOUTZIAN, R. F., Invitation to the Psychology of Religion, Scott, Foresman and Company, Glenview, Ill., 1983, p. 122 - 127.

Avant d'aborder les différents modèles d'explication, nous devons signaler un autre genre de classification des expériences de conversion. Sans avoir fait de façon spécifique l'objet de construction typologique, il relève toutefois de la même démarche, en ce qu'il distingue deux types de conversion en fonction de la durée du processus. On parle en ce sens de conversions brusques et de conversions progressives. Il s'agit là d'un thème récurrent dans l'histoire de la spiritualité des religions abrahamiques. En sciences humaines, il a été surtout repris par des chercheurs dans une perspective psychologique.

2.3.3 Le critère de la durée.

2.3.3.1 Le processus de conversion. Trois auteurs, Cedric Johnson, Lewis Rambo et David O'Rourke - ce dernier y ayant même consacré un volume entier¹ - se sont intéressés de manière plus spécifique au processus de conversion et à sa durée. Les études tendent à montrer qu'il faut y distinguer deux cas, celui de la conversion aux formes religieuses traditionnelles et celui de la conversion aux sectes. Il faut dire cependant que cette prise de position n'est pas partagée par tous les auteurs. James Bjornstad, qui se réfère en particulier à William Sargant, considère qu'il n'y a aucune différence². Il faut reconnaître que, avec Sargant et Pavlov, il se situe sur un plan purement neuropsychologique. Par contre, si on se situe sur un plan proprement psychologique, il faut également reconnaître avec Friedrich Haack, que le changement de mentalité qui se produit dans les deux cas est très différent. En effet, selon cet auteur, il se traduit, dans le cas des sectes, par la transformation du converti en esclave au sein d'un mouvement. A l'opposé, dans le cas des grandes traditions religieuses, le changement

-
1. JOHNSON, C. B., «The Process of Change: Sacred and Secular», Journal of Psychology and Theology, 1977, 5, p.103 - 109. O'ROURKE, D. K., A Process Called Conversion, Doubleday, New York, 1985.
 2. BJORNSTAD, J., «Cultic and Christian Conversion: Is There a Difference?», Update, 1982, 6, p. 50 - 64.

est orienté à la réalisation et à l'accomplissement de soi¹. Il s'agit bien là de deux démarches différentes, surtout si on songe aux travaux de Robert Simmonds qui ont montré que, dans les sectes, la conversion peut ne représenter rien de plus qu'un changement de drogue ou de dépendance dans la poursuite de la sécurité².

De plus, dans le cas des conversions aux religions traditionnelles, les facteurs psychologiques jouent un rôle majeur tandis que, dans l'autre, ce sont les facteurs sociologiques qui prédominent. Nous avons déjà vu que la très grande majorité des cas de conversion étudiés par les sociologues étaient des conversions à des groupes marginaux. Dans ces cas, les facteurs psychologiques étudiés ont été essentiellement les motivations et ils l'ont été en combinaison avec les facteurs sociologiques. Nous avons déjà signalé les travaux de Glock et de R. Stark sur le rôle des privations qui, même s'ils datent déjà de trente ans, continuent d'être la référence la plus importante. Ils ne sont pas les seuls d'ailleurs à avoir abordé cette question. Par exemple, un auteur comme Sales, en psychologie sociale, s'y est également attardé³. Sans nier pour autant l'importance des facteurs psychologiques, ces auteurs considèrent que des privations d'ordre économique, social ou organismique, constituent les motivations principales de ce genre de conversion⁴.

Plutôt que de revenir sur les facteurs psychosociologiques à l'oeuvre dans le cas des conversions à des groupes marginaux,

-
1. HAACK, F. W., «New Youth Religions, Psychomutation and Technological Civilisation», International Review of Missions, 1978, 67, 267, p. 447.
 2. SIMMONDS, R. B., «Conversion or Addiction», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 923.
 3. SALES, S. M., «Economic Threat as a Determinant of Conversion Rates in Authoritarian and Nonauthoritarian Churches», Journal of Personality and Social Psychology, 1972, 23, p. 420 - 428.
 4. GLOCK, C. Y., «The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups», LEE, R., MARTY, M. E., eds. Religion and social Conflict, Oxford University Press, New York, 1964. Voir aussi GLOCK, C. Y., STARK, R., Religion and Society in tension, Rand McNally, Chicago, 1965.

nous présenterons ici les données que la psychologie nous fournit sur le processus de conversion aux groupes religieux plus traditionnels, les cas en somme où les facteurs psychologiques proprement dits jouent un rôle déterminant. Mais encore une fois nous sommes obligé de tenir compte de la diversité des processus impliqués. Généralement, les psychologues identifient deux types de processus de conversion: la conversion brusque et la conversion progressive. Mais Scobie qui, on s'en souvient, étend la notion de conversion à toute démarche où une personne en vient à adopter une croyance religieuse, ajoute un troisième type qu'il qualifie d'inconscient¹.

Le mot inconscient nous semble ici particulièrement mal choisi puisqu'il ne rend pas compte d'un processus qui se situerait dans l'inconscient, au sens psychanalytique du terme, ni même d'un processus qui échapperait à l'attention du converti. En fait, ce que Scobie veut signifier par là, c'est le processus normal de socialisation que vit tout enfant élevé dans un environnement religieux et qui continue, au cours de sa vie d'adulte, de vivre dans le même environnement, sans jamais remettre vraiment en question la foi qu'il a reçue en même temps que le biberon. Ayant précédemment défini la conversion comme un processus de transformation en profondeur de la personnalité, il nous semble que la situation permanente, qualifiée par Scobie de conversion inconsciente, n'est en fait que l'absence de conversion. En conséquence, nous ne retiendrons ici que les deux processus classiques, à savoir la conversion brusque et la conversion progressive.

2.3.3.2 Les conversions brusques. Si la sociologie nous a fourni de nombreuses données sur les conversions brusques,

1. SCOBIE, G. E. W., Psychology of Religion, Halsted Press, Wiley, New York, 1975.

en particulier dans le cadre des mouvements de *revival*¹, c'est aussi le cas de la psychologie. Roberts Bagwell², comme bien d'autres, y a consacré des travaux spécifiques. Mais il faut souligner de façon particulière les recherches de Kildahl sur la personnalité des gens qui connaissent ce genre d'expérience. Les résultats de ses travaux l'amènent à considérer que ces gens sont généralement moins intelligents et plus hystériques que ceux qui vivent une conversion progressive³. Par contre Conway et Siegelman ne voient là qu'un processus de croissance tout à fait normal⁴, même lorsqu'on utilise des techniques spéciales pour les provoquer⁵. Par ailleurs, des études cliniques menées en Grande-Bretagne sur la conversion des jeunes (entre 11 et 29 ans) ont montré que ni les facteurs névrotiques, ni le sentiment de culpabilité, ni même les relations parentales ne jouaient un rôle significatif. Il explique la position contraire, tenue depuis Freud par certains cliniciens, par le fait qu'ils ont pris comme base de leur système d'explication uniquement les personnes déjà en difficulté venues les consulter en cabinet⁶. Toutefois, d'autres études cliniques tendent à montrer le rôle déclencheur de l'anxiété dans de telles expériences⁷. Encore une fois, même sur cet aspect particulier de la conversion religieuse, les prises de position des chercheurs sont donc tout, sauf unanimes.

-
1. Sur cette question, voir en particulier WIMBERLEY, R. C., et al., «Conversion in a Billy Graham Crusade: Spontaneous Event or Ritual Performance?», Sociological Quarterly, 1975, 16, pp. 162 - 170. Voir aussi JOHNSON, W. T., «The Religious Crusade: Revival or Ritual?», American Journal of Sociology, 1971, 76, p. 873 - 890.
 2. BAGWELL, H. R., «The Abrupt Religious Conversion Experience», Journal of Religion and Health, 1969, 8, p. 163 - 178.
 3. KILDAHL, J. P., «The Personalities of Sudden Religious Converts», Pastoral Psychology, 1965, 16, p. 37 - 44.
 4. CONWAY, J. and SIEGELMAN, J., Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change, J. B. Lippincott Co., New York, 1978, p. 38.
 5. Ibid., p. 44 et 46.
 6. ROBERTS, F. J., «Some Psychological Factors in Religious Conversion», The British Journal of social and Clinical Psychology, 1965, 4, p. 185 - 187.
 7. SPELLMAN, C. M., BASKETT, G. D., BYRNE, D., «Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion», Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1971, 36 (2), p. 245 - 247.

Par conversion brusque, on entend un changement soudain et imprévu qui se produit sans signe précurseur notable. Jusque-là, la personne pensait et agissait d'une certaine manière, sans référence particulière à la religion. Soudain, à un moment précis identifiable dans la durée temporelle, un événement survient qui bouleverse la vie de la personne et en fait un converti. Cet événement privilégié, provoqué ou non par un évangéliste, est perçu par le converti lui-même comme le moment précis de sa conversion. L'archétype néotestamentaire de ce processus reste la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas. Au XX^e siècle, la littérature française nous fournit le cas, paradigmatique pour certains auteurs, de la conversion de Claudel.

En nous référant aux mécanismes inducteurs, nous croyons devoir distinguer deux types de conversions brusques: celle que l'on peut relier à des facteurs d'ordre social extérieurs au sujet, et celle que l'on peut relier à des facteurs psychologiques. Pour le premier cas, nous pensons en particulier à ces techniques de persuasion qui, au dire des mouvements anti-sectes, sont largement utilisées dans certains groupes religieux pour forcer et programmer la conversion. Mais nous pensons surtout aux rassemblements de masse abondamment utilisés par les télé-évangélistes, tout comme par certaines religions traditionnelles. Fortement propices à la formation d'états émotionnels intenses, ces grands rassemblements laissent libre cours à des courants collectifs où le moi, jusque-là conscient et libre, est submergé par la masse et les forces inconscientes qui la meuvent. Cette domination du moi par des forces collectives inconscientes dans les phénomènes de masse avait déjà été signalée par C.-G. Jung qui en avait montré les dangers¹.

La création d'environnements propices peut induire des conversions soudaines, fortement chargées émotivement, mais

1. JUNG, C.-G., Psychologie et religion, Buchet/Chastel, Genève, 1958, p. 31.

qui, privées d'enracinement dans la personnalité du converti, ne durent que l'instant où elles sont portées par le courant collectif. Ayant défini plus haut la conversion comme une transformation en profondeur de la personnalité, ces conversions brusques, pour ne pas dire brusquées, ne nous semblent pas de véritables conversions. Elles ne sont que des modifications superficielles et temporaires dans la vie émotionnelle du sujet. Faisant référence à ce genre d'expérience, Vergote en note d'ailleurs le caractère fragile¹.

Par contre, d'autres conversions brusques semblent être plutôt la manifestation soudaine, au plan conscient, d'un long processus qui se préparait déjà depuis longtemps dans la personne, mais sans qu'elle n'en prenne réellement conscience. Nous avons vu plus haut que William James considérait que c'était effectivement le cas de conversions qui, aux yeux d'un observateur étranger, semblent tout à fait soudaines. Il prenait comme image la fleur qui s'épanouit, s'imposant de façon soudaine à l'attention², mais dont la floraison apparemment spontanée n'était que le résultat longtemps préparé de la croissance de la plante. Joël Allison a montré que c'était également le cas dans la conversion brusque de certains adolescents³. En pareil cas, malgré son caractère soudain, la conversion s'appuie sur des changements en profondeur, dont la permanence est caractéristique d'une conversion véritable.

Le processus de préparation inconsciente de la conversion brusque a été étudié à notre époque par Scobie que nous avons déjà cité⁴. Il considère que certaines personnes sont plus dis-

-
1. VERGOTE, A., Psychologie religieuse, Charles Dessart, Bruxelles, 1966, p. 237 - 238.
 2. JAMES, W., Varieties of Religious Experience, University Books, New York, 1963 (1902), p. 210.
 3. ALLISON, J., «Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience», Journal for the Scientific Study of Religion, 1969, 8, p. 23 - 38.
 4. SCOBIE, G. E. W., Psychology of Religion, Halsted Press, Wiley, New York, 1975.

posées que d'autres à connaître ce genre d'expérience à cause des conflits intérieurs et des frustrations qu'elles vivent. Le sentiment de ne pas être à la hauteur des situations qui se présentent, le manque d'estime de soi et le sentiment de culpabilité joueraient un rôle important comme déclencheurs du processus. La pression intérieure générée par de tels sentiments accumulés doit éventuellement se relâcher. Lorsque les conditions propices sont créées, l'évangéliste devient le catalyseur de la réaction et la conversion religieuse vient transformer les sentiments négatifs en état d'euphorie, d'où le caractère particulièrement émotionnel de telles expériences.

André Godin consacre un chapitre complet au cas de ces conversions brusques¹. Il se situe cependant dans une perspective complètement différente de la précédente. Reconnaisant d'abord que le caractère soudain ou progressif d'une transformation n'a en soi rien de religieux, il considère, comme Scobie, que la durée du processus relève davantage de facteurs liés à la personnalité du converti qu'à des caractéristiques d'ordre spirituel; mais ensuite, au lieu de prendre comme point de départ les sentiments de frustration du pré-converti, Godin s'appuie plutôt sur la critique des récits de conversion.

Or les récits de conversion, comme l'ont montré en particulier les travaux d'André Billette², reconstruisent un passé où la coupure entre un avant et un après est parfois exagérément soulignée. S'appuyant sur cela, Godin montre que «les transformations sont largement anticipées et correspondent souvent à des désirs antérieurs éventuellement décelables»³. Si bien que l'interprétation de la conversion comme changement

-
1. GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses, Centurion, Paris, 1981, p. 79 - 90.
 2. BILLETTE, A., Récits et réalités d'une conversion, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1975.
 3. Ibid., p. 87.

Brusque et inexplicable relève plus de la nécessité du converti de se conforter dans sa démarche, des nécessités du groupe religieux auquel il adhère, ou simplement du rêve, du désir d'un merveilleux qui nous tirerait de la grisaille quotidienne, que de la réalité. Pour ce dernier cas, il en voit la preuve en particulier dans le succès de librairie de la célèbre autobiographie d'André Frossard, dont le titre fait appel directement à ce désir¹.

A la différence des témoignages fournis par les grands maîtres spirituels, dans ce genre de récit la rencontre avec l'Autre prend si peu de place qu'on pourrait se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'une simple autobiographie. A la limite, la conversion brusque pourrait n'être qu'une création littéraire. Suite à Henri Guillemin², il signale par exemple le cas étonnant du récit de la conversion de Claudel qui, quatre mois avant de décrire la célèbre expérience de la nuit de Noël, avait déjà écrit une pièce étrangement similaire. Bref, sans nier l'existence de telles conversions brusques et globales qui changeraient en profondeur et de façon inexplicable la vie des convertis, Godin insiste sur la nécessité d'être prudent et de poser un certain nombre de questions.

Citant le témoignage de Claudel, Vergote en fait cependant une lecture différente. Il est frappé en particulier par ce passage où le poète raconte le dur combat qui suivit l'instant privilégié identifié comme le moment de sa conversion brusque: quatre longues années de résistance qui montrent, selon l'auteur, combien la personnalité est déstructurée par la conversion religieuse³. Dans sa perspective, la conversion brusque devient le moment où l'appel de Dieu est entendu. Ce n'est que le début d'un long processus de restructuration de la personnalité au terme duquel la conversion deviendra effective.

-
1. FROSSARD, A., Dieu existe, je l'ai rencontré, Fayard, Paris, 1969.
 2. GUILLEMIN, H., Le converti Paul Claudel, Gallimard, Paris, 1968.
 3. VERGOTE, A., Psychologie religieuse, p. 239.

Que conclure de ces différentes lectures de la conversion brusque? Il semble qu'il y ait effectivement une expérience particulière, qui survient comme un coup de foudre amoureux, capable de déstabiliser et de déstructurer la personnalité, comme le dit Vergote. Dans les récits de conversion, cette expérience est identifiée comme le moment précis de la conversion et elle comporte une charge émotive considérable. James pense qu'il s'agit là du résultat d'un processus opéré dans l'inconscient par des forces subliminales. Scobie croit plutôt que c'est le résultat de frustrations accumulées qui, lorsque les conditions s'y prêtent, s'expriment et se résolvent dans la conversion religieuse. Quant à Godin, il rappelle qu'il faut être critique face aux récits qui rapportent de telles expériences, car ils obéissent à des règles qui ont pour effet d'amplifier le caractère brusque de l'événement.

Ces diverses positions des chercheurs nous obligent à replacer l'expérience de la conversion brusque dans la durée qui la précède, pour mettre à jour les facteurs qui la déclenchent. Elle nous oblige à la replacer également dans la durée qui la suit, mettant ainsi en lumière le passage de l'instant privilégié, vécu essentiellement au plan émotif, à la conversion effective où la personnalité est réellement restructurée. Ainsi ce qui paraissait être au départ une conversion brusque ne serait qu'un instant privilégié à l'intérieur d'un long processus de restructuration de la personnalité.

Il nous paraît important de signaler que, même si les auteurs ne les identifient jamais explicitement, deux anthropologies distinctes semblent s'affronter ici: une première, d'orientation déterministe et l'autre, d'orientation existentialiste. Les chercheurs qui s'appuient sur une conception du moi comme passif, subissant les événements et les forces qui agissent sur lui, sont portés à considérer les conversions brusques comme des conversions authentiques. Ils les comprennent comme le résultat d'un processus plus ou moins long, qui s'opère dans le psy-

chisme inconscient ou dans le milieu social, mais un processus subi par le moi, sans qu'il n'ait aucun contrôle réel sur les événements. Dans la perspective déterministe, la conversion est subie par le converti comme quelque chose d'inévitable. Sa volonté n'y tient que peu ou même pas de place.

A l'opposé, d'autres chercheurs abordent le cas des conversions brusques dans une perspective complètement différente. Ces chercheurs, qui s'inscrivent davantage dans une conception existentialiste de l'homme, considèrent que le moi conscient et libre a une part de responsabilité dans ce qui lui arrive. Sans nier que des forces extérieures à sa conscience, forces d'ordre psychique ou social, exercent une pression considérable et déclenchent la conversion soudaine, ces auteurs pensent que cet événement privilégié demande une réaction, une réponse libre et volontaire du converti. Dans cette perspective, la conversion brusque devient l'événement privilégié, porteur d'une invitation à un cheminement. Plutôt que d'être interprétée comme le résultat d'un processus subi par le moi, elle devient le lieu où s'inscrit l'appel de Dieu à la conversion, appel qui, pour être effectif, attend la réponse libre de l'homme conscient et responsable.

Compte tenu du fait que nous avons rejeté les approches réductionnistes, nous inscrivant par ailleurs dans la perspective tracée par Vergote, Godin et Catalan, nous adoptons la seconde perspective. Ce faisant, nous ne nions en aucune manière la réalité des forces psychiques et sociales qui agissent tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la personne; nous ne nions en aucune façon l'incarnation du sujet dans le corps physique et social qui le porte et le définit, mais nous pensons qu'il existe au coeur du sujet une intentionnalité qui l'ouvre au sens et l'appelle à un plus-être qui le définit tout autant. En conséquence, nous envisageons la conversion brusque comme un instant privilégié qui s'impose au moi à partir de facteurs sur lesquels le moi n'a pas nécessairement de contrôle. Mais c'est en même

temps un appel à un plus-être qui ne devient effectif qu'au terme d'une libre réponse du converti, au terme aussi d'un long et souvent pénible combat.

2.3.3.3 Les conversions progressives. Par conversion progressive, on entend une transformation qui s'échelonne sur une période de temps, parfois plus courte, parfois plus longue. Durant cette période, le converti passe d'un état d'indifférence ou de rejet d'un système religieux à un état où il y adhère. Même si les émotions ne sont pas exclues de la démarche, elles ne sont plus les seules à provoquer les engagements. Le converti éprouve des frustrations et vit des conflits auxquels il trouve progressivement des solutions. Les questions qu'il se pose l'amènent à chercher des réponses qu'il trouve progressivement par une démarche intellectuelle. Ces réponses, conjuguées aux transformations de la personnalité qu'il connaît, se traduisent par un remaniement de son échelle de valeurs, une modification dans son rapport au monde et à la société. Nous avons retenu trois modèles différents qui, chacun à leur manière, montrent comment le converti est confronté aux résistances lors de sa conversion. Il s'agit de ceux que nous proposent Vergote, Rambo et Pasquier.

Même si on envisage la conversion de Claudel comme un moment privilégié amplifié par l'art du poète qui la raconte, elle permet d'entrevoir un facteur essentiel dans le processus de conversion, à savoir la résistance. C'est d'ailleurs un thème omniprésent dans les traditions spirituelles chrétienne et islamique. Dans l'analyse critique que Vergote fait du témoignage de Claudel, il montre comment le concept de résistance, élaboré par Freud pour expliquer certains phénomènes observés dans des cas pathologiques, peut être utilisé pour comprendre un ensemble d'attitudes parfaitement saines. L'homme peut très bien se cacher à lui-même et aux autres ce qui peut le diminuer et, écrit-il, «s'il est par nature ouvert à autrui, l'homme peut aussi bien se cacher de lui, pour préser-

ver une intériorité toujours menacée»¹. Vergote voit le même mécanisme à l'oeuvre chez Claudel, dans les années qui suivent l'instant privilégié de sa conversion. Le converti rejette cette intrusion de l'extérieur qui vient bouleverser tout ce qu'il avait construit au cours de sa vie antérieure. Il s'agit d'un combat terrible où la raison qui perçoit la vérité est assaillie par «les souvenirs affectifs [qui] s'y opposent». Et le combat continue, d'ajouter l'auteur, «aussi longtemps que la personnalité n'aura pas été restructurée en profondeur».

Vergote ne propose pas de façon formelle de modèle descriptif de la restructuration de la personnalité qui s'opère durant le processus. Cependant, il cite Freud pour dire que «la conversion ne s'achève qu'au moment où la personne est réorganisée en profondeur par l'effet d'une «translaboration» (*Durcharbeitung*) de ses souvenirs et de ses sentiments»². Ce processus demande un acte volontaire de la part du converti et un très grand effort, car il doit en fait réorganiser son rapport au monde et à la société autour d'un nouveau centre (James parlait d'un centre d'énergie, Vergote d'un centre de gravité). Ce n'est qu'au terme de cette réorganisation que la conversion devient effective et que la nouvelle personnalité est intégrée.

Lewis Rambo, qui se situe dans une perspective psychosociale, envisage aussi le processus de conversion comme une transformation qui s'opère par étapes³. Le modèle qu'il propose n'est d'ailleurs pas très éloigné de celui de Vergote. Le processus commence par une insatisfaction grandissante face à la routine et à la vie ordinaire. Cette première étape est suivie d'une prise de conscience de ses problèmes et des frustrations qui en découlent. Commence alors la recherche de nouvelles options. Cette démarche rend possible la rencontre de quel-

1. Ibid., p. 241.

2. Ibid., p. 242.

3. RAMBO, L., «Psychological Perspectives on Conversion», Trinity College Today, April 1980, p. 4 - 5.

qu'un ou de quelque chose qui ouvre de nouveaux horizons. Survient alors la décision de rompre avec le passé et de s'engager dans la nouvelle voie choisie. La décision prise est suivie d'une période dépressive où le converti s'interroge sur la valeur de son choix. C'est alors qu'il doit vaincre les résistances. Le choix consolidé, le converti sort de la période dépressive et entreprend la dernière étape de la conversion que l'auteur qualifie de pèlerinage. C'est en fait la croissance du converti qui s'opère en fonction de la décision prise et de sa nouvelle option.

Jacques Pasquier, qui comprend la conversion comme une expérience de capitulation, précise davantage la notion de résistance. Au lieu de l'associer comme Oates à celle des Alcooliques Anonymes, il la compare plutôt à celle que vivent les mourants. C'est que pour lui, l'expérience de la conversion ressemble étrangement à celle de la mort. Le converti meurt à une réalité connue et doit renaître à une autre, inconnue. Se référant aux travaux de Kübler-Ross sur la mort¹, Pasquier constate que le converti traverse les mêmes étapes que les mourants, jusqu'à l'abandon total de soi dans l'acceptation de la réalité².

Le processus commence par une crise, caractérisée par une insatisfaction grandissante dans la vie du pré-converti. L'auteur reprend le concept d'incongruence développé par Carl Rogers pour rendre cette situation. La conversion religieuse devient possible lorsque, dans cet état d'insatisfaction, une alternative s'offre au pré-converti. Encore faut-il qu'il ait reconnu la réalité de la crise. C'est là, en effet, que se manifeste la première résistance, avec la recherche de faux-fuyants et la fuite hors

-
1. KUBLER-ROSS, E., On Death and Dying, New York, 1969.
 2. PASQUIER, J., «Experience and Conversion», CONN, W. E. ed., Conversion, Perspectives on Personal and social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 195 - 200.

du présent. C'est aussi la toute première attitude du mourant lorsqu'il prend conscience de son état.

La première phase de refus de la réalité est suivie d'une deuxième caractérisée par la révolte et la colère, parfois associées à un sentiment de culpabilité. Le mourant entre ensuite dans une troisième phase où il tente de négocier avec Dieu. Comme ses tentatives n'aboutissent évidemment à rien, il aborde la phase suivante où il reconnaît son impuissance jusqu'à ce que, enfin, il accepte la réalité et capitule. Pasquier pense que le converti traverse les mêmes phases avant de parvenir au terme de ses résistances. La conversion ne devient effective qu'au moment où il s'abandonne à la volonté de Dieu. «C'est en acceptant notre propre impuissance que nous expérimentons le pouvoir de l'amour et de la vie de Dieu»¹, dira le chrétien. Le musulman dira quant à lui qu'il fait acte d'*islam*, reconnaissant la toute-puissance du Dieu Un et Unique, Créateur et Juge, auquel il livre sans restriction tout son être.

L'acte de capitulation du converti dans son combat avec Dieu n'est cependant pas celui de l'esclave ni même du vaincu dans une guerre. C'est un acte libre, venant à la suite de plusieurs autres. Il faut en effet plus d'une décision consciente et libre pour briser les résistances une à une, pour accepter de regarder la réalité en face et mettre un terme à la fuite constante devant la réalité. Car au lieu de cela le converti aurait pu tout aussi bien s'évader, se distraire, oublier, poursuivre sa fuite effrénée en avant. En décidant de rendre les armes et de prendre le pari de la soumission à la volonté de Dieu, en acceptant de reconnaître la réalité de sa pauvreté, de sa nudité devant Dieu, il prend en fait le pari de l'inconnu. Mais ce pari est en même temps le choix libre d'une nouvelle vie avec tous les possibles qu'elle porte. La soumission à la réalité et la capitulation brisent les résistances et permettent à la vie de re-

1. Ibid., p. 198.

prendre un nouveau cours avec toute la richesse, mais aussi tous les déchirements dont elle est grosse. La conversion en ce sens libère les possibles en ce qu'elle brise les anciennes structures dont la croissance était désormais prisonnière, et redonne au converti la responsabilité et le risque de ses décisions. Ainsi, le converti vit réellement une mort et une résurrection dans les gestes de sa vie de tous les jours. Nous rejoignons ici Pasquier pour qui, en effet, le processus de conversion est essentiellement le mystère pascal vécu au quotidien¹.

2.3.3.4 Un modèle intégrateur. Dans un article publié en 1987, O'Rourke reprend les conclusions auxquelles il était parvenu l'année précédente dans son ouvrage que nous avons signalé plus haut. Il propose un modèle descriptif du processus qui intègre les éléments que nous avons identifiés jusqu'ici². Pour lui, le processus s'opère en trois étapes: la résolution de la crise intérieure, suivie d'une période plus ou moins longue d'intériorisation et, finalement, une étape d'intégration. Nous le suivrons dans sa démarche, sans toutefois nous y restreindre.

Une conversion se prépare. Elle ne survient pas brusquement, à l'improviste. Il s'agit là d'une donnée déjà bien étayée par les travaux de Ullman en 1982 et par ceux de Spellman bien avant lui³. En fait, les problèmes rencontrés dans notre vie nous amènent parfois à un point tel qu'ils doivent absolument trouver une solution. Une telle situation est paralysante: on ne sait plus que faire, on s'ennuie, on se dégoûte soi-même. La plus grande partie de notre énergie étant absorbée par la crise elle-même, il n'en reste presque plus pour travailler de façon

1. Ibid., p. 198.

2. O'ROURKE, D. K., «The Experience of Conversion», EIGO, F. A., ed., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, Villanova University Press, Villanova, Pa., 1987, p. 1 - 29.

3. ULLMAN, C., «Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion», Journal of Personality and Social Psychology, 1982, 43, 1, p. 183 - 192; SPELLMAN, C. M., «Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion», Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1971, 36, p. 245 - 247.

productive. L'ennui, le sentiment d'impuissance, l'agressivité, ce ne sont là que quelques formes prises par la crise intérieure. L'auteur qualifie cette crise de «conflit immobilisateur». Et il ajoute: «Les questions évitées, les décisions remises trop longtemps, les réalités qu'on ignore, ..., quelles qu'elles soient, elles surgissent et nous confrontent au fait que les choses doivent changer»¹. C'est là que se produit la crise qui se résoudra dans la conversion.

Celui qui vit une telle crise doit absolument trouver une solution, quelle qu'elle soit. L'absence de solution s'avère insupportable si bien que toute solution qui se présente risque d'être acceptée d'emblée. Et de fait, les formes de résolution de la crise sont multiples: changement d'emploi, divorce, remariage, changement de lieu de résidence, changement d'allégeance politique, etc. La conversion religieuse est finalement une façon de résoudre cette crise. Adler et Hammet en ont d'ailleurs montré l'importance dans la formation des sectes². La résolution de la crise libère à des fins positives toute l'énergie consacrée jusque-là à la survie. Un sentiment de bonheur intense s'installe dès lors, accru du fait que le converti se rend bien compte qu'il devient créateur et qu'il peut produire beaucoup plus qu'auparavant. Le sentiment de bonheur peut voisiner l'euphorie. Il en parle à qui veut l'entendre. Il veut témoigner de son bonheur et le faire partager à d'autres.

Nous retrouvons cette attitude chez tous les convertis, religieux ou non, catholiques ou non. De façon générale, quand on parle de conversion, on fait référence à un tel moment privilégié. On parle en ce sens de l'expérience du chemin de Damas pour saint Paul et de la vision de saint Augustin. Ce sont ces moments privilégiés que l'iconographie retient, car ils s'expriment

-
1. O'ROURKE, D. K., «The Experience of Conversion», p. 34.
 2. ADLER, H. M., and HAMMET, V. O., «Crisis, Conversion, and Cult Formation: An Examination of a Common Psychological Sequence», American Journal of Psychiatry, 1973, 130, p. 861 - 864.

extérieurement par des changements radicaux dans l'orientation de la vie du converti et la conduite de ses affaires.

A l'euphorie du début et au besoin de témoigner de l'expérience vécue, succède une période beaucoup moins spectaculaire. Le converti sent le besoin de se retirer de l'avant-scène. Il entre alors, selon O'Rourke, dans une seconde phase de la conversion: celle de l'intériorisation. Durant cette période, la conversion passe d'une couche superficielle de la personne à une couche plus profonde, plus intérieure. Elle passe du niveau de l'émotion au niveau de la conviction. Une unification intérieure commence à s'opérer autour de la solution qui avait permis de sortir de la crise. La décision prise passe progressivement de l'état de «bouée de sauvetage» à l'état d'«option fondamentale». C'est la période où s'opère la restructuration de la personnalité dont parlait Vergote. Durant cette deuxième phase de la conversion, la réorganisation pratique de la vie du converti s'opère. Ses valeurs, ses attitudes et ses activités se réorientent progressivement en fonction de la décision prise.

C'est la période où il vainc une à une les dernières résistances. Le converti vit alors une mutation profonde de sa personnalité. Cette mutation est telle que nous serions portés à parler d'un véritable changement intérieur d'identité, même si l'auteur ne va pas jusque-là. Extérieurement pourtant, presque rien de cette mutation ne paraît. L'énergie du converti étant orientée à sa réorganisation intérieure, les témoignages publics et toute la fanfare qui les accompagne ne présentent pour lui aucun intérêt. Il se retire dans le silence.

Les mouvements religieux centrés sur l'expérience de la conversion perçoivent ce retrait comme de la tiédeur et font tout pour l'éviter afin de maintenir la ferveur initiale. Les mouvements de ce type ont tendance à instituer une discipline rigoureuse et des activités particulièrement contraignantes pour éviter la retombée émotive et en fin de compte maintenir

la conversion dans sa première phase. Certains mouvements charismatiques, par exemple, ont parfois tendance à adopter une telle attitude. Vouloir maintenir à tout prix et artificiellement l'euphorie du début serait en fait retarder ou même empêcher la formation nécessaire d'une conviction profonde articulée autour d'une nouvelle option fondamentale. Comme il s'agit d'un processus de croissance, il prend du temps. S'il peut et doit être guidé, il ne peut en aucune façon être artificiellement accéléré.

Après cette réorganisation intérieure de la vie du converti, marquée par la fin des résistances et la restructuration effective de la personnalité, survient la dernière étape, celle de la maturité de la conversion. Des années peuvent s'être écoulées entre le moment privilégié qui a marqué la résolution de la crise et la dernière phase du processus de conversion. Le converti n'est plus la même personne. Sa vie a pris une autre orientation et les problèmes qu'il rencontre sont différents de ceux qu'il rencontrait auparavant. Il a acquis, dirions-nous, une nouvelle identité psychologique et sociale croyante.

Dans la conversion religieuse au sein de la tradition catholique, la croissance survenue durant la phase d'intériorisation s'est opérée dans le cadre d'une foi et d'une communauté centrées sur la vie sacramentaire de l'Eglise¹. Le processus de croissance ayant atteint sa maturité, la vie du converti étant organisée en fonction de Dieu présent et agissant dans l'Eglise par le Christ et l'Esprit, le converti a alors intégré sa foi et les diverses fonctions de sa vie au sein de la communauté à laquelle il appartient.

1. BAUMGARTNER, K., «Le processus de la conversion et ses accompagnateurs», Concilium, 1987, 210, p. 57 - 68. Voir aussi MIGUEZ BONINO, J., «Conversion, a new creature and Commitment», International Review of Mission, 1983, 72, 287, p. 324 - 332.

Il paraît difficile de parler de conversion authentique sans l'atteinte de cette dernière phase d'intégration. L'expérience des convertis dans l'histoire de l'Eglise va en ce sens. La conversion, marquée bien entendu par des moments privilégiés, s'échelonne en fait sur une longue période de la vie. Elle s'insère dans la trame même de la croissance psychologique et morale de la personne vers sa propre maturité, exprimée dans l'intégration parfaite de la foi dans la personnalité du converti et l'acquisition d'une nouvelle identité croyante.

2.4 La structure de l'expérience

2.4.1 - Les modèles sociologiques

Les théories et les modèles sociologiques d'explication de la conversion religieuse peuvent être regroupés en quatre catégories quant aux conclusions auxquelles elles parviennent. La première regroupe les théories qui envisagent la conversion comme un comportement déviant. Ce sont en général les modèles d'explication les plus anciens. La seconde regroupe celles qui l'envisagent comme un changement d'univers symbolique vécu dans l'acquisition d'un nouvel univers de discours et d'un nouveau rôle social. La troisième catégorie regroupe les théories qui envisagent la conversion comme une quête d'identité. Ce sont en général les modèles d'explication les plus récents et ceux qui ont actuellement la plus large audience. Enfin, une quatrième catégorie regroupe les rares modèles qui expliquent la conversion religieuse comme une quête de sens, une recherche de fondement ultime de l'existence.

2.4.1.1 La conversion religieuse: un comportement déviant?

Les premiers sociologues qui ont voulu expliquer la conversion religieuse n'avaient aucun outil théorique pour les guider. Par ailleurs, étant davantage intéressés par les conversions à des groupes marginaux, ils ont naturellement emprunté à la sociologie de la déviance ses méthodes et ses modèles. De telles

conversions, comme le montre Parrucci¹, où le converti rejetait son appartenance à un groupe religieux perçu comme conventionnel pour adhérer à un nouveau groupe parfois très marginal et perçu comme déviant par rapport à la normalité, se prêtaient bien à cette approche. De plus, l'acte même de la conversion pouvait légitimement être perçu comme déviant dans cette période du début des années soixante où la fidélité religieuse paraissait une des valeurs de base de la société américaine.

Se situant dans cette perspective, Parrucci voyait la conversion comme un changement de croyance se traduisant ultérieurement par un changement de comportement. Nous avons vu plus haut qu'il distinguait seize types de conversion religieuse découlant de ce changement tant dans la structure que dans l'orientation du système de croyance. Les recherches ultérieures ont montré cependant que le processus de conversion, s'il implique un tel changement de croyance, implique beaucoup plus encore.

Le modèle d'explication le plus important proposé dans la même perspective le fut en 1965 par John Lofland et Rodney Stark. Ils ont étudié un tout petit groupe religieux, celui des «Préceptes Divins», mieux connu aujourd'hui sous le nom de moonisme, au tout début de son implantation en Amérique. Leurs travaux visaient à répondre à la question suivante: «A quelles conditions et par quels mécanismes les gens en viennent-ils à partager la vision du monde des Préceptes Divins et, à l'opposé, qui rejette cette vision?»² Pour y répondre, ils ont élaboré un modèle d'explication en sept étapes successives où sept facteurs cumulatifs paraissent être les conditions nécessaires et suffisantes pour expliquer le processus. Ils pensaient même que leur modèle pouvait être généralisé et expliquer, de

-
1. PARRUCCI, D., «Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior», p. 144.
 2. LOFLAND, J., STARK, R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», p. 863.

la même manière et dans la même perspective de la déviance, les autres conversions à des groupes marginaux. Leur modèle fut testé à plusieurs reprises dans les années subséquentes, d'où son importance. S'il ne s'est pas avéré généralisable comme le souhaitaient ses auteurs, il a permis cependant de faire avancer la recherche en mettant en lumière des facteurs ignorés, mais qui jouent un rôle important lors d'une conversion religieuse. Voyons d'abord le modèle. Les trois premiers facteurs constituent des prédispositions à la conversion et les quatre autres, la conversion elle-même.

1 - Pour qu'il y ait conversion, il faut d'abord que le candidat ressente vivement et de façon prolongée des tensions considérables entre un idéal qu'il s'imagine et les réalités concrètes auxquelles il est confronté. Toute personne éprouve durant sa vie toutes sortes de tensions, ce qui ne fait pas de tous des convertis. Les auteurs ont montré que dans le cas des convertis, ces tensions étaient vécues de façon plus intense qu'elles ne le sont chez la majorité des gens.

2 - Deuxièmement, pour qu'il y ait conversion, il faut que le pré-converti se situe dans une perspective religieuse. Devant de grandes tensions, certaines personnes pourraient tout aussi bien entreprendre une thérapie, en identifiant la source des tensions dans le psychisme, ou s'engager dans une lutte politique, en identifiant la source des tensions dans les structures socio-politiques. La majorité des gens utilisent l'un ou l'autre de ces mécanismes pour résoudre leurs problèmes, d'où le petit nombre de conversions religieuses. Dans les cas étudiés, personne n'avait eu accès à ces mécanismes de solution. Les sujets voyaient plutôt la source des tensions et leur solution comme venant de l'invisible, sans toutefois s'identifier eux-mêmes à des groupes religieux conventionnels. Par ailleurs, il faut signaler que la conversion religieuse apparaît nettement ici comme un mécanisme de résolution de crise et pas seulement comme un changement de croyance. Le converti adopte

une nouvelle vision religieuse du monde pour solutionner une crise. Il aurait pu tout aussi bien vivre avec ses tensions sans chercher à les solutionner; il aurait pu également tenter de les oublier; ou tout simplement supprimer la cause concrète des tensions, par un divorce dans un cas, par l'acceptation de son orientation sexuelle dans un autre et ainsi de suite. La conversion religieuse n'est qu'une voie possible de solution. Mais pour qu'il y ait conversion, le pré-converti doit identifier la dimension religieuse comme étant la voie de solution privilégiée.

3 - Le fait de l'identifier comme telle amène le pré-converti à s'identifier comme étant en état de recherche au plan religieux (*a religious seeker*). Les auteurs montrent comment tous les membres du groupe, avant leur conversion, partageaient deux postulats fondamentaux les définissant comme en état de recherche religieuse. Ils croyaient tous en l'existence de forces spirituelles surnaturelles intervenant parfois directement dans le monde matériel. Ils croyaient tous également que les choses et les événements existaient dans un but qui les dépasse.

4 - Avec ce facteur, on aborde la première étape de la conversion en tant que telle. Les auteurs racontent que les pré-convertis ont rencontré le groupe religieux alors qu'ils étaient à un point tournant dans leur vie, suite à un déplacement du lieu de résidence, une perte d'emploi, une faillite ou un abandon des études universitaires. La crise générée par ces événements, conjointement avec la rencontre du groupe religieux, donnait au pré-converti l'occasion privilégiée d'agir.

5 - Les pré-convertis qui ont parcouru les quatre étapes précédentes doivent, pour qu'une conversion ait lieu, établir des liens affectifs privilégiés avec un ou des membres du groupe religieux. L'établissement de tels liens paraît aux auteurs un facteur essentiel à l'acceptation du message du groupe religieux, même si au premier abord il paraissait aberrant. Se

convertir à un groupe religieux «consiste alors à accepter les opinions de ses amis»¹.

6 - Parallèlement à l'établissement de liens affectifs avec les membres du groupe, la conversion ne peut se produire que s'il y a absence ou neutralisation des liens semblables avec des gens sans rapport avec le groupe. Un bon nombre de convertis rencontrés n'avaient aucune relation affective particulière dans le milieu social où ils vivaient, compte tenu de leur installation récente dans la région. Un converti, en quasi-rupture de ban avec sa famille pour cause d'orientation sexuelle, n'avait de relations sociales qu'avec d'autres personnes en état de recherche religieuse. Quant à ceux qui gardaient encore des relations étroites avec leur famille ou leur groupe d'amis, il développaient, si ces gens étaient éloignés, un discours ménageant les susceptibilités. Dans le cas où des proches, avec qui surgissaient de violentes tensions, ne partageaient pas la même foi nouvelle et à qui on restait toutefois très attaché, la conversion ne se produisait pas.

7 - Le pré-converti qui a parcouru les six étapes précédentes devient un converti en paroles. Mais pour être identifié comme pleinement converti, il lui reste une septième étape à franchir, celle de l'engagement total. Une conversion parfaite ne se limite pas à la profession de foi ni à la réorganisation de sa vie. Elle implique à la limite la consécration de sa vie au groupe religieux auquel on a adhéré. Cette consécration ne peut venir qu'à la suite d'une interaction constante avec le groupe pour lequel on devient entièrement disponible, au point d'y consacrer, en plus de son temps et de son énergie, ses ressources matérielles. Les auteurs distinguent ici les mécanismes par lesquels un groupe se forme et ceux par lesquels on adhère à un groupe religieux lors d'une conversion. Un groupe se forme lorsque des gens établissent des liens privilégiés avec une per-

1. Ibid., p. 871.

sonne dont ils partagent le point de vue. Dans l'adhésion à un groupe religieux, en plus de ces liens établis par chacun avec un guide, des liens affectifs s'établissent également entre chacun des membres du groupe. Ils réfèrent, comme point de comparaison, aux recherches sur la délinquance juvénile. Le converti, au sens fort du terme, est donc quelqu'un d'entièrement engagé dans le groupe, en interaction constante avec les autres membres du groupe, dont il partage la vision du monde et les pratiques.

Suite à la publication des résultats des recherches de Lofland et de Stark, un grand nombre d'études ont été réalisées pour en vérifier l'applicabilité à d'autres conversions, et même complètement en-dehors du champ religieux. Signalons à cet égard l'étonnante étude de Deanna Chang¹. Elle a utilisé ce modèle pour comprendre le changement d'identité vécu par les femmes victimes de violence conjugale qui se réfugient dans les centres d'accueil spécialisés. Elle voulait comprendre pourquoi certaines femmes réussissent à reconquérir leur autonomie, tandis que d'autres retournent vers leur conjoint violent dont elles redeviennent les victimes.

Dans le domaine plus spécifique de la conversion religieuse qui nous occupe, John Seggar et Phillip Kunz² ont intégré le modèle de Lofland et de Stark et celui similaire de Hans Toch expliquant la conversion à des mouvements sociaux. Après avoir validé le nouveau modèle intégré, ils l'ont testé auprès de 77 convertis à l'Eglise des Mormons pour constater que les modèles originaux ne s'appliquaient que dans un seul de ces cas. Plutôt que d'être en état de recherche, les pré-convertis étaient plutôt recherchés par les missionnaires. Plutôt que de recourir à une démarche religieuse pour résoudre les pro-

-
1. CHANG, D. B. K., «An Abused Spouse's Self-Saving Process: A Theory of Identity Transformation», Sociological Perspectives, 1989, 32, 4, p. 535 - 550.
 2. SEGGAR, J., KUNZ, P., «Conversion: Evaluation of a Step-Like Process for Problem-Solving», p. 178 - 184.

blèmes rencontrés, ils avaient plutôt recours aux moyens ordinaires offerts par la société civile. Ils ne faisaient surtout aucune relation entre leurs problèmes et une conversion possible à l'Eglise des Mormons, dont ils ne connaissaient par ailleurs aucun des membres. Suite à ces observations, les auteurs avançaient l'idée que dans la grande majorité des cas, une conversion est «un processus graduel de développement qui se déroule lorsque les conditions sociales et psychologiques le favorisent»¹. Nous verrons plus tard que cette idée a été reprise et heureusement exploitée dans certaines études psychologiques importantes sur la conversion.

David Snow et Cynthia Phillips publièrent en 1980 une autre critique du modèle de Lofland et de Stark². Ils avaient étudié les techniques de recrutement et le processus de conversion au mouvement bouddhiste Nishiren Shoshu. Leurs travaux montrent la difficulté de généraliser le modèle de référence. Ils se situent dans la perspective de Mead, de Burke et de Berger, qui considèrent que la signification des conditions sociales et des situations concrètes de la vie n'y sont pas inscrites, mais relèvent d'un «univers de discours» (Mead), d'un «point de vue orienteur» (Burke) ou d'un «système de signification» (Berger)³ par lequel le converti réinterprète continuellement sa propre histoire. Reprenant un à un les sept facteurs cumulatifs du modèle et les appliquant à l'étude de leur groupe d'observation, ils en arrivent à la conclusion qu'il n'y a que deux facteurs qui soient essentiels à la conversion, à savoir l'établissement de liens affectifs à l'intérieur du groupe et une interaction intense entre les membres du groupe. C'était les cinquième et septième facteurs du modèle proposé.

1. Ibid., p. 182.

2. SNOW, D. A., et PHILLIPS, C. L., «The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment», Social Problems, 1980, 27, 4, p. 430 - 447.

3. MEAD, G. H., Mind, Self and Society, (C. Morris ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1934, p. 89. BURKE, K., Permanence and Change, Bobbs - Merrill, Indianapolis, 1965, p. 77 et 99. BERGER, P. L., Invitation to Sociology, A Humanistic Perspective, Anchor Books, Garden City, N. Y., 1963, p.61.

Un autre groupe de chercheurs de l'université d'Utrecht, Willem Kox, Wim Meeus et Harm't Hart, ont à nouveau testé le modèle auprès de 92 convertis adolescents néerlandais, en comparant avec un groupe témoin. Les résultats de leurs recherches furent publiés en 1991¹. Ils en arrivent à la conclusion que l'ensemble des conditions préalables à la conversion, telles qu'identifiées dans le modèle, sont généralement adéquates, mais qu'elles ne sont pas toutes nécessaires. Les tensions intérieures découlant d'une insatisfaction de sa propre personnalité sont très importantes, beaucoup plus que les facteurs sociaux. Si les convertis cherchent fortement à résoudre leurs problèmes, ils ne le font pas nécessairement dans une perspective religieuse. Le réseau de relations personnelles est également un facteur important leur permettant de sortir de leurs problèmes personnels et de trouver un support réel auprès des membres du groupe. Par contre, ils constatent que le processus lui-même de conversion tel que décrit par le modèle est inadéquat, parce que leurs observations montrent que les conditions sont indépendantes les unes des autres et, de ce fait, la séquence des étapes telle que proposée dans le modèle ne s'applique pas.

Finalement, signalons une dernière critique du modèle, faite par Lofland lui-même en 1977². Plus de dix ans après les premières observations sur le groupe des moonistes, Lofland y retourna pour le réétudier. Il admet l'imprécision de certains facteurs identifiés dans le modèle original et il l'attribue au petit nombre des membres du groupe observé. Il admet également la difficulté de le généraliser. Mais surtout, il reproche à ses critiques d'avoir consacré trop de temps à en vérifier l'exactitude et pas assez «à observer le processus de conver-

-
1. KOX, W., MEEUS, W. et HART, H. «Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion», Sociological Analysis, 1991, 52, 3, p. 227 - 240.
 2. LOFLAND, J., «'Becoming a World-Saver' Revisited», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 805 - 818.

sion lui-même et à décrire ce qu'ils voyaient», s'étonnant par là même qu'aucun autre modèle n'ait été proposé. Il adresse par contre au modèle une critique majeure, ouvrant ainsi la voie à une théorie complémentaire de la conversion que nous aborderons plus bas d'ailleurs. Constatant que le premier modèle s'appuie sur une conception entièrement passive du sujet converti, il propose de s'appuyer plutôt sur une conception active du sujet et de le voir comme un agent de sa propre conversion, plutôt que comme un simple réceptacle de forces extérieures qui agissent sur lui.

2.4.1.2 La conversion religieuse: un changement d'univers symbolique? Nous abordons maintenant un ensemble de théories qui envisagent la conversion comme un changement d'univers symbolique. Par univers symbolique, nous entendons ici l'ensemble du système de représentation grâce auquel une personne ou un groupe exprime sa vision du réel et de lui-même, sa situation dans le monde et son identité. Un tel système de représentation intègre en une totalité symbolique servant de cadre de référence, non seulement les univers de signification, mais aussi les institutions sociales qu'il légitimise ainsi¹. Il affecte donc essentiellement d'une part le discours, tant dans son contenu et sa structure que dans la grille de lecture qu'il utilise. D'autre part, il affecte les rôles sociaux joués par les membres du groupe. Ces rôles se traduisent concrètement par une forme ou une autre de comportement actif, d'engagement au sein du groupe. Parler de la conversion religieuse comme d'un changement d'univers symbolique, c'est donc dire qu'elle implique un changement de discours et un changement de rôle social. Les auteurs qui ont travaillé dans cette perspective ne nous fournissent pas de modèle séquentiel comme Lofland et Stark en avaient proposé. Ils formulent plutôt des théories, émettent des hypothèses ou tout

1. Nous nous référons ici en particulier à PETER L. BERGER et THOMAS LUCKMANN, The Social Construction of Reality, Irvington, New York, 1980, (c. 1966), p. 85 - 118.

simplement établissent des parallèles avec d'autres types de changement.

a) *Un changement d'univers de discours.* Snow et Phillips avaient critiqué le modèle de Lofland et de Stark à partir d'un point de vue complémentaire, envisageant la conversion comme «un changement d'univers de discours», pour reprendre l'expression de Mead. Il existe un certain nombre de théories sociologiques qui expliquent la conversion comme un changement d'univers symbolique. Que ce soit par un changement de type de discours, que ce soit par un changement de rôle social, la conversion y est expliquée comme un passage d'un système de représentation du monde et du moi à un autre. Un tel changement débouche inévitablement sur la question de l'identité. Nous réservons cependant cette question pour une étape suivante où nous présenterons les théories envisageant la conversion religieuse en tant que quête d'identité. Les théories présentées ici n'insistent pas sur la quête que poursuit le sujet, mais sur le changement qui s'opère durant cette quête. Plus précisément, toujours en suivant fidèlement les études sociologiques, nous présenterons d'abord la conversion comme changement de discours et ensuite comme changement de rôle et d'engagement social.

Dans une étude datée de 1984 où ils présentaient les plus récents travaux sur la conversion aux nouvelles religions¹, David Snow et Richard Machalek reprenaient les conclusions de leurs recherches antérieures et les situaient en continuité avec les travaux déjà cités de Mead, de Burke et de Travisano. Ils les situaient également dans la ligne des travaux antérieurs de Jones, lequel avait établi, en se référant à Kuhn, un parallèle entre la conversion religieuse et le changement de paradigme

1. SNOW, D. A., et MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, 167 - 190. Des mêmes auteurs, «The convert as a Social Type», in Sociological Theory, R. Collins, ed., p. 259 - 289, Jossey - Bass, San Francisco, 1983.

qui se produit lors des révolutions scientifiques¹. L'auteur considère que le changement de paradigme dont parle Kuhn est fondamentalement similaire à d'autres changements d'orientation comme, par exemple, celui qui se produit chez les Alcooliques Anonymes ou chez quelqu'un qui change de parti politique. Il importe ici de rappeler brièvement les notions essentielles de la théorie de Kuhn, parce qu'elle est le point de référence des théories de la conversion qui se sont élaborées dans cette perspective.

On se souviendra que Thomas Kuhn² prétend que l'histoire des sciences est un processus où alternent des périodes calmes et de véritables révolutions, chaque période calme correspondant à un type de science qualifiée de normale. Durant une période de science normale, tous les chercheurs dans un domaine donné s'entendent sur les problèmes à résoudre et sur les méthodes légitimes pour y parvenir. Kuhn appelle «paradigme» de tels ensembles de données admises par tous les savants d'une époque dans une discipline donnée. Une révolution scientifique se produit lorsqu'une synthèse nouvelle est tellement riche que la plupart des spécialistes postérieurs l'adoptent. Les anciennes écoles disparaissent alors. L'auteur dira qu'ils se sont «convertis au nouveau paradigme»³. Les autres qui refusent d'adopter le nouveau paradigme sont par le fait même rejetés hors du domaine de la spécialité et, parfois, hors du domaine de ce qui sera désormais reconnu comme science.

Le passage de l'ancien paradigme au nouveau, et par conséquent à une nouvelle tradition de science normale, implique que l'on délaisse complètement les anciens fondements sur

-
1. JONES, R. K., «Paradigm shifts and identity theory: Alternation as a form of identity management», Identity and Religion, éd. par H. Mol, Sage, Beverly Hills, California, 1978, p. 59 - 82.
 2. KUHN, T. S., La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, Paris, 1983.
 3. Ibid., p. 40.

lesquels on s'appuyait pour repartir complètement à neuf. Il s'agit véritablement d'un changement dans le mode de perception. L'auteur assimile ce changement de vision du monde au changement de forme visuelle (*Gestalt*) où le même dessin perçu auparavant comme une boîte vue d'en haut de l'extérieur, apparaît soudain comme vue d'en bas de l'intérieur¹. On regarde le même monde qui n'a pas changé, mais on n'y voit plus les mêmes objets. De plus, les faits n'étant plus perçus dans le même cadre, de nouvelles relations apparaissent entre eux. Le changement de paradigme se traduit donc concrètement par une nouvelle façon de voir la science correspondante, «ses méthodes et ses buts»².

Une révolution scientifique ou le passage à un nouveau paradigme n'est pas réductible à une réinterprétation de l'ancien. Les crises se résolvent, écrit-il, «non pas par un acte de réflexion volontaire ou d'interprétation, mais par un événement soudain et non structuré qui ressemble au renversement de la vision des formes... Dans d'autres cas, l'illumination se produit durant le sommeil»³. Citant ensuite plusieurs études sur cette question, il signale les images utilisées par les chercheurs pour qualifier cette expérience. Il parle alors «d'écailles qui tombent des yeux», «d'éclair» et «de lumière». Cette lumière qui éclaire le problème permet au chercheur de le percevoir dans une perspective complètement différente.

C'est ce changement de paradigme que Kuhn assimile à une conversion⁴. Le chercheur peut adopter rationnellement la nouvelle théorie et s'en servir de façon fonctionnelle. Il peut même en reconnaître la justesse. Mais il se peut qu'il reste «néanmoins incapable de l'intérioriser et de se sentir à l'aise dans le monde qui en découle. Un homme dans ce cas-là a fait

1. Ibid., p. 124 - 125 et 158.

2. Ibid., p. 124 et 148.

3. Ibid., p. 172.

4. Ibid., p. 209.

son choix au plan intellectuel, mais la conversion nécessaire lui échappe en réalité»¹. C'est cette expérience de la conversion qui serait au coeur du processus révolutionnaire en science.

Les travaux de Jones tendent à montrer qu'il en va de même pour la conversion religieuse. L'auteur signale une différence cependant: le changement de paradigme qui se produit lors d'une conversion religieuse est en fait un changement d'identité sociale. Et suite à Berger, Jones considère l'identité sociale comme une construction sociale de la réalité et son intériorisation opérées par le langage. Dans cette perspective, quand Snow et Machalek parlent de conversion comme d'un changement d'univers de discours, ils réfèrent à un changement non seulement dans le contenu du discours conçu comme une somme de croyances, mais bien plus encore, comme dans le cas des révolutions scientifiques, à un changement radical dans la perception même du réel et dans la lecture qui en est faite, c'est-à-dire, pour reprendre le mot de Kuhn, à un changement de paradigme. Aussi ont-ils raison de prétendre que «la conversion concerne non seulement un changement de valeurs, de croyances et d'identités, mais plus fondamentalement et de manière plus significative encore, elle implique le déplacement d'un univers de discours par un autre ou l'accession d'un univers de discours jusque-là périphérique au statut d'autorité première»².

Considérant que les deux critères traditionnels de conversion ne sont pas suffisants pour indiquer l'authenticité d'une conversion véritable, ils en proposent d'autres dans les deux publications déjà citées. En effet, on considèrerait généralement l'appartenance officielle à un groupe et la participation à ses manifestations publiques comme des signes concrets de conversion. Ils rejettent ces critères car ils ne garantissent en

1. Ibid. p. 277.

2. SNOW, D. A., et MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, p.170.

rien, selon eux, la concordance entre les options réelles et les comportements du converti qui peut toujours jouer le jeu des apparences pour des raisons diverses. Ils proposent plutôt un ensemble de quatre critères rhétoriques qui, en plus d'être facilement repérables dans le discours du converti, ne peuvent tromper.

Le premier consiste dans la reconstruction de son passé. S'appuyant sur une longue suite d'observations, ils notent que le converti reconstruit sa biographie en fonction de son nouvel univers de discours et, par conséquent, de la grille de lecture que le groupe lui fournit. Le converti se crée en quelque sorte un passé et il se crée un nouveau passé à chaque conversion qu'il connaît, s'il en connaît plus qu'une. Ils confirment en cela les résultats des travaux déjà publiés entre autres par Taylor et Beckford sur les récits de conversion. Nous déplorons cependant leur ignorance des travaux considérables et de grande valeur de Billette sur la même question¹. Quoi qu'il en soit, ce critère est particulièrement important en ce qu'il montre le rapport existant entre la représentation du temps et la conversion religieuse. Dans la mesure où le converti se crée un passé, il modifie son rapport au temps et se donne par le fait même un nouvel avenir. Envisager la conversion comme un changement d'univers symbolique met en lumière le fait que le converti voit son rapport au temps et à l'histoire se modifier.

Le second consiste dans l'adoption d'un système unique d'explication causale. Avant la conversion, on explique les événements aussi bien que les émotions que l'on ressent par une multitude de causes. Après la conversion, et c'est une autre

-
1. BECKFORD, J. A., «Accounting for conversion», British Journal of Sociology, 1978, 29, p. 249 - 262. BILLETTE, A., Récits et réalités d'une conversion, Presses de l'Université de Montréal, 1975. TAYLOR, B., 1978, «Recollection and membership: Convert's talk and the ratiocination of commonality», Sociology, 1978, 12, p. 316 - 324.

manifestation du changement de paradigme, on explique tout ce qui se produit en se référant à une cause unique, généralement intériorisée.

Le troisième critère consiste en la suspension, chez le converti, du raisonnement analogique. L'analogie, qui consiste à montrer comment une chose ressemble à une autre, est perçue comme menaçante par le converti, lorsqu'elle est utilisée pour mettre sa nouvelle foi en comparaison avec une autre. Croyant que sa vision du réel est la seule valable et de ce fait dépasse de façon incomparable toutes les autres qui ne peuvent être que des erreurs, il ne supporte pas qu'on établisse quelque comparaison que ce soit entre sa foi et une autre. Il utilise cependant l'analogie comme moyen pour illustrer sa foi à l'aide d'images.

Finalement le quatrième critère consiste dans l'intériorisation du rôle de converti. Non seulement le converti adopte un rôle et se perçoit en tant que tel, mais il en vient à interpréter tous ses rapports interpersonnels et toutes les situations qui le confrontent en fonction de ce rôle. Et ceci nous amène à un autre ensemble de théories sur la conversion religieuse.

b) *La conversion religieuse comme changement de rôle social.* Envisagée comme un changement d'univers symbolique, la conversion apparaît d'abord comme un changement au niveau du discours et du système de représentation qu'il implique, comme nous venons de le voir. Mais elle se présente également comme un changement de rôle social. Dans leur analyse des rôles sociaux, Berger et Luckmann notent qu'il est «possible d'appréhender une action et son sens indépendamment de ses réalisations par une personne et des processus psychologiques qui y sont associés»¹. Il est de même possible d'appréhender des personnes, ajoutent-ils, «en tant que réali-

1. BERGER, P. L. et LUCKMANN, T.. The Social Construction of Reality. Irvington, New York, 1980, (c. 1966), p. 68.

sant des actions objectives, généralement connues, récurrentes et répétables par n'importe quel acteur de type approprié». Les acteurs sont alors appréhendés non pas en tant qu'individus uniques, mais en tant que types. Les rôles sont définis comme étant ces types d'acteurs. Ils citent comme exemple le cas du juge rendant un jugement. En agissant ainsi, le juge n'agit pas en tant que simple individu, mais en tant que juge. «En jouant des rôles, l'individu participe du monde social. Par l'intériorisation de ces rôles, le même monde devient subjectivement réel pour lui»¹. Les rôles sociaux sont ainsi le moyen grâce auquel l'institution s'incarne dans l'expérience individuelle. En conséquence, l'apprentissage d'un rôle est bien entendu l'apprentissage des données nécessaires à son exécution; mais c'est aussi en quelque sorte l'intégration de l'individu à l'institution.

Les théories qui présentent la conversion comme changement de rôle social l'envisagent donc comme une intégration à un nouveau groupe, mais une intégration qui se fait par l'apprentissage des rituels, des gestes et des paroles qui caractérisent ce groupe. Le converti apprend à agir et à parler comme le groupe avant d'adhérer aux croyances du groupe, si tant est qu'il y adhère véritablement. Dans cette perspective, on rencontre trois thèmes: la pratique des rituels comme outil de conversion, la rupture radicale avec les rôles antérieurs et l'engagement du converti dans son nouveau rôle. Ces deux premiers thèmes sont généralement liés. Quant au troisième, l'engagement, il se vit à l'intérieur du groupe religieux évidemment, mais il peut tout aussi bien se vivre à l'extérieur du groupe religieux restreint qui l'a vu naître.

Robert Balch² prétend, suite à ses travaux sur une secte consacrée au culte des extra-terrestres, que la théorie des rôles

1. Ibid., p. 69.

2. BALCH, R., «Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion», Sociological Analysis, 1980, 41, 2, 137 - 145.

permet d'expliquer les conversions de manière beaucoup plus simple et satisfaisante que les autres théories. Il montre que les convertis commencent par changer de comportement avant de changer de convictions. La première chose qu'ils font, c'est d'apprendre à se comporter en convertis, c'est-à-dire à jouer le rôle qu'on attend d'eux. Pour ce faire, ils se conforment extérieurement, dès leur entrée dans le groupe, à un ensemble très strict de règles de conduite, se réservant leur jugement définitif sur une adhésion intérieure pour plus tard.

Même si les dirigeants affirment qu'ils n'imposent aucune règle stricte, il appert que des règles sont adoptées volontairement par les convertis. Se conformant uniformément à ces mêmes règles, les convertis paraissent tous être de vrais convertis. Mais l'uniformité de leur discours et de leur conduite les fait davantage ressembler à des robots qui, en public, répètent inlassablement de façon mécanique et sans âme le même jargon religieux incompréhensible pour quelqu'un de l'extérieur. Un fossé, déjà existant entre les conduites et les croyances, se creuse aussi entre l'image publique qu'ils donnent du groupe et la vie quotidienne à l'intérieur. Les meilleurs acteurs au sein du groupe en viennent à laisser croire aux autres membres qu'ils ont atteint les niveaux les plus élevés de conquête spirituelle, alors que, en fait, ils ne jouent qu'un rôle auquel ils n'adhèrent pas intérieurement. Leur départ soudain du groupe montre la fragilité de leurs croyances et paraît d'autant plus dramatique aux autres qu'ils leur servaient souvent de modèles à imiter.

Dans le même ordre d'idée, David Preston¹ montre, suite à ses travaux sur le zen, que la pratique du rituel est un élément important dans la conversion. Plus précisément, il montre que l'organisation sociale des pratiques de méditation influence le

1. PRESTON, D. L., «Meditative Ritual Practice and Spiritual Conversion-Commitment: Theoretical Implications Based on the Case of Zen», Sociological Analysis, 1982, 43. 3, 257 - 270.

comportement des pré-convertis de telle manière qu'elle a des implications sur leur engagement et leur potentielle conversion. Il distingue d'abord deux types de méditation: un premier type caractérisé par le fait que le méditant pratique des techniques de relaxation et un second, caractérisé par la pratique de rituels. Les deux types de méditation ne constituent pas des univers séparés; ils se renforcent plutôt mutuellement de telle sorte que, même dans la méditation solitaire, la dimension sociale reste indirectement présente. S'appuyant sur de nombreuses études antérieures, il montre que dans les deux cas, la méditation a des implications sur la conscience qu'a l'individu de lui-même. Elle a même des implications physiologiques mesurables, que le méditant en soit conscient ou non.

Par la pratique de la méditation, le pré-converti en vient progressivement à percevoir en lui-même une dimension non-verbale, attentive et passive, une conscience-témoin en quelque sorte. Cette dimension particulière de soi est perçue comme de plus en plus compétente dans l'accomplissement des rituels et le méditant en vient à la percevoir comme une source de valorisation. La conversion se produit au moment où le méditant reconnaît ces changements en lui-même et décide de s'y consacrer entièrement. Ainsi, la pratique d'un rituel permet au méditant d'atteindre un état différent de celui dans lequel il était au départ. Même si on peut à juste titre envisager les changements psycho-physiologiques qui se produisent chez le méditant comme une simple thérapie, il reste que les méditants eux-mêmes les perçoivent comme l'expression d'une expérience religieuse profonde.

La pratique de la méditation ne vient pas naturellement: le pré-converti doit apprendre comment se comporter. Dans une autre étude publiée l'année précédente, Preston avait proposé un modèle en trois étapes pour expliquer cet apprentissage. Le candidat doit d'abord apprendre à s'asseoir de la manière

propice à produire les symptômes recherchés. Il doit ensuite reconnaître ces symptômes comme des effets produits par la manière de s'asseoir. Finalement il doit apprendre à leur attribuer un sens tel qu'il puisse en tirer un encouragement¹. Bien des années auparavant, Howard Becker avait utilisé un modèle semblable pour expliquer les changements de comportement qui se produisent chez le consommateur de marijuana². Preston montre comment le même modèle s'applique dans les deux cas. Le pré-converti doit apprendre comment méditer tout comme le consommateur de marijuana doit apprendre à fumer. Qui plus est, le processus d'apprentissage est le même dans les deux cas, tout comme l'acquisition des méthodes pour rendre les expériences significatives conformément à ce que le groupe considère comme significatif.

Les travaux de Balch et de Preston mettent en évidence le fait que la conversion religieuse, avant d'être un changement de croyance ou de système de valeurs est d'abord un changement de pratique. Le pré-converti devient un converti dans et par l'accomplissement d'un rôle au sein d'un groupe ou d'une institution. Dans le cas du groupe étudié par Balch le jeu de rôles est d'autant plus manifeste qu'il y avait un fossé entre la pratique et la croyance. Dans l'autre, l'absence d'un tel fossé, loin d'infirmier la théorie des rôles, la renforce au contraire en mettant en lumière le lien étroit entre la pratique du rituel, la modification intérieure qui peut y être associée, et les méthodes pour rendre significatives les expériences vécues.

Dans la mesure où le converti intériorise le rôle qu'il apprend à jouer, dans la même mesure il s'intègre à l'institution à laquelle sa conversion le lie. Dans la même mesure également, il peut devenir un membre actif du groupe. Nous avons vu d'ail-

-
1. PRESTON, D., «Becoming a Zen Practitioner», Sociological Analysis, 1981, 42, p. 50.
 2. BECKER, H., «Becoming a marijuana User», American Journal of sociology, 1953, 59, Nov., 235 - 242.

leurs que Lofland et Stark identifiaient ce processus d'engagement au sein du groupe comme la septième étape de leur modèle. Cette question de l'engagement du converti et de son rapport au groupe a été une des premières étudiées par les sociologues dans le cadre des recherches sur la conversion religieuse. Le problème majeur rencontré par les chercheurs a été de cerner le concept même d'engagement, dont les formes concrètes sont tout aussi diverses que les types de conversions eux-mêmes. A ce problème s'en ajoute un autre qui vient du fait que l'engagement est un acte tout autant psychologique que social, ce qui le fait déborder du cadre strict de la sociologie.

Une des études les plus importantes sur l'engagement et l'organisation sociale vient de Rosabeth Kanter¹. Elle situe d'emblée l'engagement à la croisée des nécessités de l'organisation sociale et de l'expérience personnelle. L'analyse de cette rencontre entre les systèmes personnels et les systèmes sociaux l'amène à identifier trois types d'engagement qu'elle qualifie d'engagement de continuité, de cohésion et de contrôle. Ces trois axes constituent les points d'articulation grâce auxquels l'individu, en tant que système personnel, entre en relation avec le système social. L'engagement de continuité est l'engagement dans des rôles sociaux, indépendamment des liens affectifs et des valeurs. L'engagement de cohésion est l'engagement dans le système des relations affectives, indépendamment des impératifs moraux qui peuvent y être rattachés. Finalement, l'engagement de contrôle est l'engagement face aux normes et aux valeurs qui obligent l'individu intérieurement.

L'auteure utilise ensuite cette grille dans l'analyse systématique de 91 communautés utopiques ayant existé aux Etats-

1. KANTER, R. M., «Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities», American Sociological Review, 1968, 33, 4, 499 - 517.

Unis entre 1780 et 1860. Elle en arrive ainsi à mettre en lumière les mécanismes à l'oeuvre dans chacune des formes d'engagement, qu'il nous suffit ici de signaler. Dans le premier cas, ce sont l'investissement personnel et le sacrifice. Dans le second cas, ce sont la communion au groupe et le renoncement au monde extérieur. Dans le dernier cas, ce sont l'abandon du pouvoir personnel de décision entre les mains d'un supérieur et la mortification.

Les travaux de Kanter mettent en lumière le fait que l'engagement est le lieu privilégié où s'articulent le système individuel et le système social. Même si l'auteur n'aborde pas de façon spécifique la conversion en tant que telle, ses travaux éclairent le point d'aboutissement du processus de conversion. Ils montrent en particulier que le changement de rôle social qui s'opère lors d'une conversion religieuse se traduit concrètement dans une forme d'engagement dont elle identifie les mécanismes, à savoir l'investissement personnel et le sacrifice. Mais ils montrent également que l'engagement qui découle d'une conversion religieuse peut être tout aussi bien le fruit d'autres changements, à savoir des changements dans le réseau des relations affectives et des changements dans les valeurs et les normes personnelles.

Dans une perspective plus restreinte, suite à ses travaux sur l'engagement dans le mouvement pentecôtiste, Virginia Hine¹ identifie quatre caractéristiques chez les personnes engagées. Elles affichent une conviction et une assurance inébranlables jointes à la capacité de tout réinterpréter en fonction de l'idéologie du groupe. Elles sont prêtes à tout risquer pour le groupe. Elles ont la capacité d'influencer et d'entraîner les autres grâce à leur charisme. Finalement, les personnes engagées connais-

1. HINE, V. H., «Bridge Burners: Commitment and Participation in a Religious Movement», Sociological Analysis, 1970, 31, 61 - 66.

sent toutes un avant et un après: elles ont vécu un changement dans leurs attitudes et leurs comportements.

Ces caractéristiques découlent de ce que l'auteur considère comme les deux composantes fondamentales de l'engagement, une d'ordre psychologique et l'autre d'ordre social. La première composante, d'ordre subjectif, vient du fait que l'image qu'a l'individu de lui-même se trouve modifiée et qu'il comprend le réel d'une autre manière. Il vit ces modifications comme un changement d'identité. La seconde, d'ordre objectif, vient du fait que l'individu coupe les ponts avec son passé et une société plus large, pour se consacrer au groupe auquel il s'identifie.

Envisager la conversion religieuse comme un changement de rôle social nous amène ainsi à poser le problème de la relation du converti avec le groupe auquel il adhère et auquel il s'identifie. Ce faisant, l'approche spécifiquement sociologique débouche sur une dimension psychologique que nous avons déjà identifiée comme complémentaire de la précédente. Elle débouche également sur une autre question, bien sociologique celle-là, que les auteurs de langue anglaise ont peu ou pas abordée. C'est la question de l'engagement du converti, en tant que converti, dans la société civile au sein de laquelle il vit. On pourrait la formuler de la façon suivante: est-ce qu'un converti, en tant que converti, connaît une forme ou une autre d'engagement au sein de la société plus large à laquelle il appartient en tant que citoyen? En d'autres termes, on pourrait se demander si un lien existe entre le rôle de converti et le rôle de citoyen?

Nous n'avons eu accès qu'à une étude sociologique sur cette question. Il existe un grand nombre de travaux en théologie sur l'engagement du chrétien dans le monde; mais étrangement, peu de sociologues ont étudié la question de façon empirique. L'étude à laquelle nous nous référons est signée par

Charles Suaud¹. L'auteur étudie les transformations religieuses et économiques survenues dans les milieux agricoles d'une région française, la Vendée. Suite à une enquête scientifique, il analyse le passage de ces populations d'un milieu rural traditionnel aux nouvelles réalités économiques et le passage simultané d'un christianisme traditionnel à une nouvelle pratique religieuse engagée.

Son analyse met en lumière le fait que les agents principaux de la transformation économique ont été les convertis à un nouvel engagement religieux et que, ce faisant, ils assumaient pleinement un rôle social chrétien, en tant que membres d'un mouvement d'Action catholique, le CMR, au sein de la société civile. Il n'en conclut pas que la prise en charge économique des agriculteurs par eux-mêmes est un effet direct de la conversion religieuse. Les transformations économiques, de toute façon, «se seraient produites sous l'effet des contraintes économiques ou du développement de la scolarisation, de la même manière qu'elles se sont réalisées dans les régions où l'Eglise est absente. Il n'en reste pas moins vrai, ajoute-t-il, que la religion... a imprimé sa force propre et imposé la marque de ses principes au changement»².

Envisager la conversion religieuse en tant que changement de rôle social éclaire d'une lumière particulièrement vive l'établissement ou la modification des rapports sociaux qu'elle opère. Lors de sa conversion, le converti modifie le lien social antérieur qui le reliait à la société plus large dans laquelle il évoluait. En assumant un rôle au sein du groupe auquel il adhère, il s'inscrit à l'intérieur de ce groupe où désormais il trouve non seulement sa place sociale, mais également une grille d'interprétation du réel et par conséquent un sens. Il fait désormais partie de l'institution à l'intérieur de laquelle il s'est

1. SUAUD, C., «Conversions religieuses et reconversions économiques», Actes de la Recherche en sciences sociales, Paris, 1982, 44 - 45, 72 - 94.

2. Ibid., p. 72.

engagé. L'investissement personnel dans le groupe et les sacrifices qu'il exige font de lui un membre actif et engagé. Son engagement peut également se traduire dans la société civile par un type d'engagement extérieur au groupe.

De même que le modèle expliquant la conversion comme un changement d'univers de discours met en lumière une modification pour le converti de sa représentation du temps, de même le modèle qui l'explique par un changement de rôle social met en lumière une modification de sa représentation de l'espace. Le changement de rôle opéré par la conversion et l'engagement qui en découle amènent en effet le converti à modifier sa représentation de l'espace. La conversion crée en effet un intérieur et un extérieur dans un espace auparavant neutre et uniforme. Le rôle acquis au sein du groupe d'appartenance accorde ainsi au converti un lieu qui devient le centre, la place, à partir duquel il perçoit l'espace social qui l'entoure. Une frontière se lève désormais entre l'intérieur et l'extérieur du groupe, qualifiant par le fait même d'une forme nouvelle l'espace où évolue le converti.

En somme, envisager la conversion religieuse comme un changement d'univers symbolique c'est donc l'envisager d'abord en tant que changement d'univers de discours. Dans un tel changement, le converti acquiert une somme de croyances, une grille de lecture du réel et une nouvelle représentation de sa propre histoire et, par le fait même, du temps. C'est aussi l'envisager comme changement de rôle social: le converti modifie le lien social qui l'unit aux autres, s'intègre à un groupe par une pratique favorisant l'intériorisation des modèles appris et acquiert une nouvelle représentation de l'espace. La modification du lien social opérée par la conversion religieuse fournit ainsi au converti une nouvelle identité et un sens à son existence, dans une nouvelle référence historique et spatiale.

Deux autres ensembles de théories sociologiques de la conversion ont tenté de l'expliquer par ces facteurs d'identité et de sens. Ce sont d'abord les théories considérant la conversion comme une quête d'identité. Une telle quête peut mener le chercheur d'un groupe religieux à l'autre, sur une longue période de temps, et lui faire connaître ainsi des conversions successives, parfois fort nombreuses. Ce sont ensuite les théories qui décèlent dans le processus de conversion religieuse une quête de sens qui aurait pu tout aussi bien amener le converti à d'autres types de conversions et de changements. Nous allons maintenant présenter ces deux types de théories.

2.4.1.3 La conversion religieuse: une quête d'identité? Le plus grand nombre des études sociologiques récentes sur la conversion vont dans ce sens. Deux constatations en sont à l'origine. La première est liée à la conception philosophique de l'homme à la base des théories sociologiques. Quant à la seconde, elle vient du fait qu'on a constaté, dans la société nord-américaine, que les convertis connaissent généralement plus d'une conversion dans leur vie et qu'ils suivent un long itinéraire les menant d'un groupe religieux ou para-religieux à un autre.

La première constatation remonte à 1977. Elle fut faite par Lofland lui-même, critiquant le modèle qu'il avait antérieurement proposé avec Stark, comme nous l'avons vu précédemment. Elle fut reprise la même année par Max Heirich, dans une tout autre perspective¹. Ces deux auteurs avaient constaté que les théories et les modèles pour expliquer la conversion envisageaient tous l'homme comme un être passif, entièrement soumis aux forces psychiques et sociales agissant sur lui. En envisageant l'homme de manière aussi déterministe, il est évident qu'on arrive à expliquer la conversion religieuse

1. HEIRICH, M., «Change of Heart: a test of some widely held theories about religious conversions», American Journal of Sociology, 1977, 83, 3, 653 - 680.

comme le résultat d'un jeu quasi mécanique de forces sur lesquelles le moi n'a que peu ou pas d'emprise. Par contre, si on change de perspective et qu'on envisage l'homme comme un être actif et responsable de ses choix, au lieu de le définir comme un résultat ou une conséquence déterminée d'un ensemble de forces, la conversion apparaît comme «un accomplissement personnel et collectif», pour reprendre l'expression de Roger Strauss¹, ou comme une quête de sens, «une recherche de fondement ultime», pour reprendre l'expression de Heirich.

La seconde constatation, faite par James Richardson, Mary Stewart et Robert Simmonds, entre 1977 et 1980, est liée aux faits que souvent les gens connaissent plus d'une conversion d'une part et que, d'autre part, les observations sur le terrain montrent que les pré-convertis sont en état de recherche active, en parfait contrôle de la situation. La conversion religieuse se présente alors comme un long processus de changement d'identité, marqué par les étapes successives que sont les passages d'un groupe à un autre. Richardson utilise l'expression de *conversion careers* pour qualifier ces parcours aux itinéraires aussi variés que les convertis eux-mêmes.

Le passage d'une approche statique à une approche dynamique de l'homme d'une part, et la constatation de la grande mobilité religieuse d'autre part, ont amené les sociologues à envisager la conversion religieuse comme une quête d'identité. De tous les théoriciens, c'est Strauss qui exprime le mieux ce changement de perspective. Partant des travaux de Sarbin² sur l'hypnose et, bien avant lui de Pepper³ sur les représentations du monde, il envisage l'homme comme un être créateur,

-
1. STRAUSS, R. A., «Religious Conversion as a Personal And Collective Accomplishment», Sociological Analysis, 1979, 40, 2, 158 - 165.
 2. SARBIN, T., and WILLIAM, C. C., Hypnosis: the social psychology of influence communication, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1972.
 3. PEPPER, S., World Hypothesis, University of California, Berkeley, 1942.

explorateur, situé dans un contexte où les nouveautés sont continuellement intégrées, modifiant par là même le contexte à l'intérieur duquel il essaie de se maintenir. Dans cette perspective, les rituels pratiqués et l'organisation sociale de l'institution deviennent autant de moyens pour assurer aux membres leur permanence dans un univers ordonné et signifiant.

Le problème soulevé par la conversion change alors complètement. Il ne s'agit plus de connaître les raisons qui peuvent motiver quelqu'un à changer, mais plutôt de savoir comment la personne s'organise pour maintenir dans le temps une forme donnée d'organisation sociale et de comportement. Le pré-converti apparaît alors comme un être qui cherche à vivre une vie signifiante et satisfaisante, au sein d'une collectivité à laquelle il appartient et dont il est un participant actif. La question de la conversion se transforme dès lors de la façon suivante: «On se demande comment la personne en vient à entreprendre une recherche et comment elle s'organise pour trouver une vie quotidienne plus adéquate»¹. Ceci se traduit concrètement par un changement majeur d'identité, de croyance et de comportement. L'observation empirique montre que la personne utilise pour ce faire les organisations sociales au sein desquelles elle espère parvenir au terme de sa quête. En termes plus techniques, on pourrait dire que la perspective formulée par Strauss vise à comprendre «comment des êtres humains concrets construisent et reconstruisent leur réalité sociale..., tout en tenant pleinement compte du comportement de la collectivité et des institutions»².

1. STRAUSS, R. A., «Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment», p. 161.

2. *ibid.*, p. 162.

Par ailleurs, suite à leurs travaux sur le mouvement fondamentaliste américain, Richardson et Stewart¹ ont été forcés de délaisser le modèle de Lofland et de Stark, par trop statique, pour le remplacer par un modèle plus dynamique. Constatant le fait que l'environnement social contemporain est un véritable «supermaché d'idées», selon leur expression, ils considèrent que le grand nombre de solutions offertes accentue de façon considérable la mobilité idéologique et ce, tant chez les individus que chez les groupes. Ils notent par exemple la similitude entre la succession des mariages monogames et la succession des conversions religieuses dans la société nord-américaine. L'étude des origines sociales et de la biographie de la plupart des convertis au mouvement fondamentaliste permet de parler, dans leur cas, de véritable «carrière» de conversion comme on parle de carrière professionnelle.

Ces parcours d'une conversion à l'autre ne sont pas tous identiques. Richardson propose six critères pour les différencier². Tout d'abord, prime la situation socio-psychologique initiale de l'individu. Il y a ensuite cette même situation, mais envisagée par groupes d'âge. Puis viennent les projets, les désirs et les motivations des individus au début du parcours et aux étapes successives. Il propose de tenir compte aussi du nombre de conversions dans une période de temps donné et de la durée qui les sépare l'une de l'autre. On devrait tenir compte également du degré de changement idéologique permettant de distinguer une conversion réelle d'une *alternation* au sens de Travisano. Finalement il suggère de prendre en considération la nature et l'intensité des émotions impliquées dans la conversion.

-
1. RICHARDSON, J. T., and STEWART, M., «Conversion Process Models and the Jesus Movement», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, 819 - 838.
 2. RICHARDSON, J. T., «Conversion Careers», Society, 1980, 17, 3, 47 - 50.

Ces considérations l'amènent à proposer, avec ses collaborateurs¹, un modèle général dynamique de conversion qui devrait remplacer l'ancien modèle statique de Lofland et de Stark, qui leur sert toutefois de référent. Le modèle comporte cinq éléments et prétend expliquer non seulement les conversions religieuses, mais aussi l'adhésion des nouveaux membres à différents types de groupes sociaux. Il prétend donc déborder largement le cadre plus spécifique de la conversion religieuse à partir duquel il a été construit. Le modèle a été vérifié auprès des convertis au mouvement fondamentaliste américain et s'est avéré exact. Les auteurs notent cependant qu'il devrait être également vérifié, auprès d'autres groupes, comme le modèle antérieur.

1 - Les auteurs identifient la socialisation vécue antérieurement par le converti comme la première étape du processus de conversion. Elle fournit les perspectives pour identifier les problèmes et leur solution. Cette première étape de leur modèle correspond à la deuxième étape du modèle de Lofland et de Stark. Ceux-ci avaient alors identifié trois perspectives pour résoudre les problèmes: la psychiatrie, la politique et la religion. A ces trois perspectives, les auteurs en ajoutent deux autres, la physiologie et les conventions, qu'ils n'expliquent malheureusement pas.

2 - L'étape suivante est la prise de conscience que fait le pré-converti de ses difficultés et de ses problèmes personnels. Cette perception des tensions constituait la première étape de l'ancien modèle. Les auteurs l'associent ici non seulement aux problèmes personnels découlant des privations et du sentiment de culpabilité, mais également à la prise de conscience des problèmes généraux vécus par la société et que l'individu n'a aucune possibilité de résoudre. Ce sentiment d'impuissance

1. RICHARDSON, J. T., STEWART, M. W., and SIMMONDS, R. B., «Conversion to Fundamentalism», *Society*, 1978, 15, 4, 46 - 52.

à résoudre des problèmes contribue à faire passer continuellement le converti d'un groupe religieux à l'autre, espérant toujours et toujours sans succès trouver une solution à des problèmes qui le dépassent.

3 - La troisième étape recouvre sensiblement les quatrième et cinquième étapes du modèle de Lofland et de Stark. Elle consiste pour le pré-converti à percevoir un mouvement en particulier comme pouvant offrir une solution à ses problèmes. Le type de socialisation qu'il avait connu antérieurement peut l'orienter vers certains mouvements plutôt que vers d'autres. Il se peut également que, ses besoins n'étant pas clairement identifiés, il rejoigne le premier groupe avec lequel il entre en contact. Il se peut finalement, et c'est en fait la possibilité la plus répandue vu la grande diversité des groupes qui s'offrent à lui, qu'il entre dans un parcours de conversion qui le mènera de solution partielle en solution partielle, passant successivement d'un groupe à l'autre sans jamais trouver de solution définitive satisfaisante.

4 - L'élément suivant du modèle de Richardson et de ses collaborateurs réside dans l'absence ou la perte de liens significatifs et positifs avec la société. Ce quatrième élément n'est pas défini comme une étape succédant aux trois précédentes. Cette absence de lien significatif avec la société accompagne en fait chacune des étapes précédentes et les renforce, stimulant le pré-converti dans sa recherche d'un mouvement et d'un groupe.

5 - La dernière étape du modèle consiste dans le développement de liens affectifs puissants avec les membres du groupe auquel le converti adhère. Cette dernière étape recoupe la cinquième et la dernière étapes de l'ancien modèle. Ces liens sont d'autant plus puissants et d'autant plus attrayants pour le converti que l'isolement social décrit dans l'étape précédente avait été vécu avec peine.

Strauss nous montre que le converti n'est pas un être passif, mais qu'il est un acteur dans sa conversion. Richardson et ses collaborateurs nous enseignent que cet aspect dynamique fait du pré-converti un être en quête de conversion, c'est-à-dire en quête essentiellement de solutions à ses problèmes. Ils nous prouvent également que cette quête peut l'amener à connaître successivement plusieurs conversions. Dans cette perspective, la vie apparaît comme un long cheminement en quête de solution. Ni l'un ni l'autre cependant ne s'aventure à identifier le sens précis de cette quête. Seul Strauss pose quelques jalons en ce sens en parlant d'identité. Cette question de la direction de la quête est toutefois abordée de front par quelqu'un d'ici, Roland Chagnon¹, dans ses travaux sur l'Eglise de Scientologie.

Chagnon montre en effet «qu'on se convertit non pas uniquement et surtout parce qu'on a au départ un problème quelconque, mais aussi et de plus en plus parce qu'on veut croître et grandir»². Reprenant Luckmann, pour qui une société construit une vision du monde pour pouvoir échapper au chaos, accédant ainsi à un «cosmos sacré», il pense également que «chaque individu accède à un sens solide de son identité personnelle en participant aux significations ultimes fondant l'existence de sa société»³. En conséquence, dans une société éclatée comme la nôtre, la question de l'identité prend une importance considérable. C'est dans cette perspective qu'il situe la montée des nouvelles religions. Ses travaux sur la conversion à l'Eglise de Scientologie de Montréal viennent confirmer son hypothèse. Dans la mesure où l'on peut généraliser ses conclusions et dans le contexte d'une société marquée par l'éclatement d'une vision traditionnelle du monde, la conversion religieuse devient une quête d'identité.

-
1. CHAGNON, R., «Nouvelles religions et quête d'identité: Le cas de l'Eglise de Scientologie de Montréal», Sciences Religieuses / Studies in Religion, 1983, 12, 4, 407 - 432.
 2. Ibid., p. 432.
 3. Ibid., p. 409.

La question se pose alors de savoir en quoi consiste cette identité qu'il pose comme le but et le sens de la quête. A ce sujet, il se réfère aux travaux de De Levita¹ sur l'identité. Il met d'abord en contraste deux conceptions de l'identité: une première entendue comme «l'ensemble des rôles d'une personne dans sa communauté» et une seconde, entendue comme «cette chose difficile à circonscrire et qui se cache derrière les rôles tenus par une personne». Il amalgame ensuite ces deux conceptions pour montrer que l'Eglise de Scientologie vient répondre à «un besoin de trouver en soi-même une source stable qui donne de la densité et de la continuité dans l'existence tout en permettant à chacun de se découvrir de nouveaux rôles au sein de la communauté»².

Cette thèse de Chagnon va au-delà de celle de Richardson et de ses collaborateurs pour qui le parcours de conversion visait à résoudre des problèmes. La conversion peut effectivement résoudre des problèmes, justement parce qu'elle fournit une nouvelle identité au converti en lui donnant un point d'appui solide à l'intérieur de lui-même, à partir duquel il peut évaluer et juger de façon cohérente le réel. La nouvelle identité lui donne également un rôle au sein du groupe, en cohérence avec le point de référence intérieur. De plus, la thèse de Chagnon permet d'éclairer les théories et les modèles antérieurs de conversion en mettant en lumière le sens qu'elles portaient. La théorie des rôles se trouve ici intégrée et reprise dans la perspective du changement d'identité. C'est également le cas pour la théorie sur le changement d'univers de discours où l'accession à une nouvelle identité, au plan de l'intériorité, amène nécessairement la relecture du passé et la réinterprétation du réel en fonction des nouveaux paramètres qu'elle génère. Elle permet même de revoir sous un jour nouveau le premier mo-

-
1. DE LEVITA, D. J., The Concept of Identity, Basic Books/Mouton, New York/The Hague, 1965.
 2. CHAGNON, R., «Nouvelles religions et quête d'identité. Le cas de l'Eglise de Scientologie de Montréal», p. 411.

dèle de Lofland et de Stark, dont la septième étape débouche sur un engagement actif du converti.

Si la thèse de Chagnon permet de reprendre les théories et les modèles antérieurs de conversion, elle vient cependant les changer radicalement en ce que le pré-converti auquel l'auteur se réfère est perçu comme un être en état de recherche active. Loin de subir passivement les tensions psychologiques et sociales, loin d'être ballotté au gré des courants sur lesquels il n'a pas de prise, il est perçu au contraire comme un agent créateur de sa propre identité en relation étroite, en interaction faudrait-il dire, avec le groupe auquel il adhère.

Qui plus est, dans la mesure où Chagnon se situe dans la ligne tracée par Luckman, Berger et Mol, on serait tenté d'inférer de sa thèse, même s'il n'aborde pas lui-même la question, que la conversion de l'individu, envisagée comme une quête d'identité, implique également dans une certaine mesure la conversion du groupe. En effet, s'il faut en croire Berger et Luckmann, «les identités produites par l'interaction de l'organisme, de la conscience individuelle et de la structure sociale réagissent sur la structure sociale donnée pour la maintenir, la modifier ou même pour la réorganiser». Et les auteurs d'ajouter: «Les sociétés ont des histoires au cours desquelles émergent des identités spécifiques; ces histoires, toutefois, sont faites par des hommes dotés d'identités spécifiques»¹. Toujours en suivant Berger et Luckmann, on pourrait inférer également de la thèse de Chagnon que la conversion a un rapport quelconque avec l'organisme, et au-delà de l'organisme avec l'environnement naturel, compte tenu du rapport dialectique entre la dimension biologique de l'individu et son identité socio-historique².

1. BERGER, P. L., LUCKMANN, T., The Social Construction of Reality, p. 159.

2. Ibid., p. 165 - 168.

2.4.1.4 La conversion religieuse: une quête de sens? Dans la même perspective qui voit dans le pré-converti un être actif, nous présentons ici quelques auteurs qui, sans offrir de théories formelles de la conversion, soulèvent cependant des questions qui paraissent importantes dans le cadre de notre démarche. Ils ont en commun de présenter la conversion religieuse comme une quête de sens. Dans le cadre d'une société éclatée comme la nôtre, cette approche permet de situer la quête d'identité, dont nous venons de parler avec Chagnon, en référence à la dimension plus spécifiquement religieuse, ce qu'aucune théorie précédente ne fait.

Par exemple, Max Heirich¹ considère que les théories précédentes sur la conversion religieuse, qui au premier regard semblent expliquer les faits, ne clarifient pas réellement l'essentiel de la question. Les facteurs liés aux tensions psychologiques ou à la socialisation antérieure à la conversion n'expliquent la conversion religieuse que pour les gens déjà engagés dans une quête religieuse. Quant aux autres théories, elles ne montrent pas ce qui pousse ces gens à s'engager dans un changement aussi radical que le passage d'un univers non religieux à un univers religieux. Il propose pour cela de continuer d'aborder la conversion religieuse à partir des sciences sociales, mais de tenir compte également d'un facteur qui les déborde: «le sens d'un fondement ultime». Par là, il entend «ce qui fournit un fondement clair pour comprendre la réalité, ce qui fournit la signification et l'orientation pour comprendre sa propre situation et agir en relation avec elle»².

On assiste ici à un changement de perspective: les questions posées par les sociologues pour comprendre le processus seraient elles-mêmes changées. Au lieu de se demander qui vit le changement et dans quelles circonstances il le vit, ils se po-

-
1. HEIRICH, M., «Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion», American Journal of Sociology, 1977, 83, 3, 653 - 680.
 2. Ibid., p. 673.

seraient plutôt les deux questions suivantes. D'abord, quelles sont les situations qui détruisent tant chez les individus que chez les collectivités la perception claire d'un fondement au réel? Ensuite, comment une alternative peut-elle s'affirmer de telle manière qu'elle soit prise au sérieux par les gens?

Tous les auteurs que nous avons présentés jusqu'ici habitent le même univers mental. Malgré les oppositions parfois radicales qui les séparent, ils évoluent tous à l'intérieur d'une construction religieuse de la réalité, pour reprendre l'expression de Berger et de Luckmann. A l'intérieur d'un tel univers, la conversion est le simple passage d'un environnement religieux à un autre. Cela reste vrai aussi pour le passage d'une religion sacrée à une religion civile. Le séminariste Oulianov qui se transforme en Lénine ne fait que remplacer l'orthodoxie par le communisme. De même le communiste qui, lors de l'effondrement du système, se transforme en ultra-nationaliste fait un parcours semblable en sens inverse. On pourrait probablement en dire autant pour le passage au Québec du catholicisme au nationalisme, qu'il soit fédéraliste ou souverainiste. Dans tous ces cas, on laisse un univers cohérent et centré pour adopter un autre univers cohérent et centré, construit sur une religion ou une idéologie qui en assure et la cohérence et la légitimité.

Les théories et les modèles de conversion que nous avons présentés s'inscrivent dans un tel environnement. Cette construction religieuse de la réalité reste probablement vivante dans certains secteurs de nos sociétés. Mais en fait, on constate qu'elle s'est effondrée dans les sociétés occidentales en général et la société québécoise en particulier. Lemieux et Grand'Maison l'ont bien mis en lumière dans analyse de la crise actuelle des croyances, comme nous l'avons montré en introduction. Même s'ils n'abordent pas la question de la conversion religieuse en tant que telle, ils nous fournissent le cadre dans lequel la question peut se reformuler. Nous retrouvons également ici l'idée de Heirich pour qui la

conversion religieuse était une quête de fondement ultime. En effet, la conversion religieuse apparaît nettement comme un appel à l'espérance. Parce qu'ils ne peuvent s'accrocher à rien de stable, les hommes de notre temps cherchent à restaurer l'espérance. C'est un appel au dépassement de soi qui s'exprime dans le tissu même de nos sociétés à travers les immenses et nombreuses utopies qu'elles génèrent et qui mettent en oeuvre toutes les forces de la personne.

Dans une société éclatée, cette quête de sens ne s'oriente pas nécessairement vers le religieux, comme le montrent Erik Cohen, Nachman Ben-Yehuda et Janet Aviad¹. Ces auteurs commencent par montrer que l'effondrement d'un univers construit sur des bases religieuses se traduit par la sécularisation et qu'un tel univers est, «au sens le plus fort du terme, privé de centre». Suite à Mircéa Eliade², ils pensent que «toute quête religieuse est, en un sens, une quête de centre». Ils n'adoptent pas cependant entièrement sa position parce qu'ils considèrent que ce centre n'est pas nécessairement reconnu comme base de l'organisation sociale: il peut être électif.

L'originalité de leur approche tient en ce qu'ils font la jonction entre la quête de l'individu replié sur lui-même, dont parlaient Lemieux et Grand'Maison, et la fonction structurante traditionnelle de la religion dans l'organisation sociale. L'homme post-moderne présente une personnalité tout aussi éclatée que la société dans laquelle il évolue. Citant à ce sujet Kavolis, pour qui les fonctions de la personnalité d'un tel homme ne sont pas organisées de façon hiérarchique, ils pensent que dans son cas «toutes les fins sont d'égale valeur, relatives et finalement

-
1. COHEN, E., BEN-YEHUDA, N., and AVIAD, J., «Recentering the world: the quest for 'elective' centers in a secularized universe», The Sociological Review, 1987, 35, 2, 32- - 346.
 2. ELIADE, M., The Quest: History and Meaning in Religion, University of Chicago Press, Chicago and London, 1969.

sans valeur»¹. Et les auteurs d'ajouter que «l'individu se tourne alors sur lui-même et l'immédiateté de l'ici et du maintenant». A ce repliement narcissique sur soi s'ajoute une dimension hédoniste qui l'amène à rechercher une satisfaction immédiate de ses désirs. Ces individus à la personnalité éclatée peuvent bien vouloir recentrer leur monde, mais ils restent prisonniers de la société où ils sont nés et où ils ont grandi. Aussi passent-ils d'un centre électif à un autre, sans jamais s'engager sérieusement dans aucun. Nous retrouvons ici cette idée de parcours de conversion que Richardson avait déjà signalée, mais reprise dans une toute nouvelle perspective.

La conversion aux religions, traditionnelles ou nouvelles, devient ainsi la recherche d'un lieu d'équilibre permettant de recentrer temporairement le monde. Toutefois, l'homme contemporain n'est pas prêt à investir dans sa quête, cherchant d'abord et avant tout un salut immédiat et instantané. Ne pouvant en fait trouver un tel salut dans aucun centre, il passe continuellement de l'un à l'autre. Selon les auteurs, sa quête le mène en particulier des religions aux sciences occultes. De là, elle peut le conduire à la science-fiction ou au tourisme d'aventure. Ils montrent en effet que ce sont les principaux centres électifs choisis par l'homme post-moderne dans sa recherche de centre, dans sa quête de sens.

Envisager la religion comme quête de sens ne contredit pas les autres théories et modèles de conversion que nous avons déjà présentés. Par contre, cette perspective les éclaire d'une nouvelle lumière et nous amène à les revoir dans le cadre plus actuel de nos sociétés marquées par la modernité où se pose concrètement la question de la conversion religieuse. En même temps, elle met en lumière les limites de la sociologie comme outil pour comprendre le sens de l'expérience. Il nous faudra

1. COHEN, E., et al., «Recentering the World: the Quest for 'Elective' Centers in a Secularized Universe, p. 323.

donc compléter cette approche par une autre capable d'intégrer la dimension spécifiquement religieuse dans son objet.

2.4.1.5 Conversion religieuse et développement socio-économique. Il existe en sociologie un certain nombre d'études portant sur le lien possible entre la religion et le développement socio-économique. Sans qu'il s'agisse là de modèles formels d'explication de la conversion religieuse, il nous apparaît important de les signaler ici parce que ces études, en plus de nous fournir des pistes de recherches particulièrement intéressantes pour une étude systémique future de la conversion religieuse, nous montrent la possibilité d'existence d'un lien réel entre la conversion et le développement des collectivités. Nous devons cependant distinguer ici deux éléments du problème, à savoir le lien entre la religion et le développement socio-économique en général et ensuite le lien entre la conversion religieuse et un tel développement.

a) *Religion et développement.* Même si cette question nous plonge au coeur d'un immense débat, nous ne voulons l'aborder qu'en rapport direct avec l'objet de notre étude. En conséquence, nous serons donc obligé de passer sous silence des questions, importantes il est vrai, mais qui ne nous concernent qu'indirectement, pour nous consacrer de façon plus immédiate au cas de la conversion religieuse. Disons d'abord que le fait d'appartenir à une religion plutôt qu'à une autre n'est pas en soi un facteur de développement ou de stagnation. Des pays de tradition chrétienne sont développés tout comme d'autres appartenant à des traditions religieuses différentes. Parmi les pays de tradition chrétienne, certains sont développés et d'autres ne le sont pas. R. N. Bellah a montré de même que l'islam dans son histoire a été tour à tour source de développement et de stagnation¹. Bref, la spécificité

1. BELLAH, R. N., Beyond Belief, Evanston, London/New York, 1970, p. 146 - 167.

religieuse ne constituerait pas en elle-même un facteur de développement ou de stagnation.

Cette thèse a été défendue en particulier par Tom Sicking dans une étude sociologique de deux villages libanais, un maronite et un chi'îte. En prenant des villages comparables, il a voulu savoir si la spécificité religieuse avait été un facteur de développement dans l'un ou l'autre de ces cas. Or, les résultats de son enquête l'amènent à constater que «le fait d'être un village maronite ou un village chi'îte n'a pas beaucoup influencé la situation»¹. C'est bien plus la nature du terrain associée à d'autres facteurs, comme le manque de moyens de communication, qui affectent réellement le développement.

Néanmoins, sa conclusion ne lui permet pas de généraliser ni de prétendre qu' «il est indifférent qu'un pays ou un village ou une région soit chrétien ou musulman; l'islam ou le christianisme ne préparent pas mieux ou moins bien au développement»². Pour cela, il faudrait préciser de quel islam et de quel christianisme il s'agit. Son étude lui permet seulement de montrer que lorsque l'on compare des chrétiens et des musulmans, vivant dans des contextes semblables et ayant eu les mêmes possibilités, «il n'y a plus de priorité chrétienne». En somme, ce n'est pas la spécificité chrétienne ou musulmane qui serait en soi facteur de développement, «mais bien plus le contexte concret dans lequel elle prend forme». Bien plus encore, les changements sociaux qui se sont opérés dans les villages ont fait en sorte que dans les deux cas, les mêmes problèmes de pratique religieuse se sont posés et ce, à un point tel que Sicking en vient à affirmer que les deux villages «ont donné à deux religions différentes une forme semblable parce

-
1. SICKING, T., Religion et développement: étude comparée de deux villages libanais. Dar el-Machreq Editeurs. Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1984, p. 175.
 2. Ibid., p. 177.

que les habitants des deux villages vivaient dans des circonstances semblables»¹.

Si le sous-développement affecte la société globale, il affecte de la même manière la religion. L'auteur parle en conséquence d'une forme sous-développée de la religion dans les deux cas. Sous-développée non pas parce que la religion pratiquée dans le monde rural d'autrefois serait en elle-même sous-développée, mais plutôt parce que cette forme traditionnelle de la religion n'est plus adaptée à la nouvelle situation. «Il y a un conflit entre la forme de la religion «d'autrefois» adaptée à un type de culture traditionnelle et le nouveau type de culture, introduit depuis une vingtaine d'années»². Pour les plus âgés, la religion est en train de disparaître parce que de moins en moins de gens pratiquent. Cette situation vient du fait que la forme traditionnelle de la religion «s'est révélée incompatible avec les changements des deux dernières décennies de sorte que la vie religieuse est entrée en crise dans les deux villages, et cette crise évolue également de façon analogue dans les deux cas». Cette constatation permet à Sicking de conclure «que la forme - semblable - donnée à ces deux religions a été plus déterminante pour le niveau de développement de leurs habitants que les différences - pourtant réelles - qui existent au niveau de la «religion formulée»³.

Les travaux de Tom Sicking sur la religion et le développement nous renvoient ainsi à la crise du développement bien plus qu'à la religion elle-même. La religion est elle-même affectée par la crise en ce sens que la forme qu'elle prenait autrefois n'est plus adaptée au nouveau contexte et, si elle veut survivre, doit elle-même changer de forme. La crise de la culture apparaît alors nettement comme une invitation pour la religion à changer de forme. La religion doit en quelque sorte vivre une

1. Ibid., p. 250.

2. Ibid., p. 254.

3. Ibid., p. 255 - 256.

conversion quant à sa forme, à défaut de quoi elle est condamnée à disparaître. Cette crise des formes religieuses nous amène directement au second élément du problème.

b) *Conversion religieuse, crise et développement.* Selon les modèles sociologiques que nous avons présentés plus haut, il semble qu'une conversion ne puisse se produire que si le pré-converti est en état de disponibilité face à la nouvelle religion. Sans nécessairement se définir lui-même comme étant en état de recherche au plan religieux, comme Lofland et Stark l'avaient constaté dans le groupe des Préceptes Divins, il doit au moins accepter de recevoir les missionnaires, comme dans le cas des convertis mormons étudiés par Seggar et Kunz. En fait, des auteurs comme Richardson, Strauss, Chagnon, Heirich et d'autres encore, ont constaté chez les convertis qu'ils ont étudiés, un état de quête d'identité, de quête de sens. Il semble qu'un être sûr de son identité, ayant un réseau social satisfaisant et, surtout, discernant un sens dans sa vie, soit peu susceptible de se convertir.

Si tel est vraiment le cas, cela signifierait que certains groupes sociaux, plus fragiles ou davantage agressés et déstabilisés par des forces contre lesquelles ils se sentent impuissants, offriraient un terrain plus propice aux conversions religieuses. C'est le cas des pauvres, privés de rôle social, d'identité et de reconnaissance publique, que Gutierrez qualifie justement à cause de cela d'«insignifiants». La conversion religieuse apparaît alors comme un moyen privilégié d'acquérir une «signifiante». c'est-à-dire un rôle social, un univers symbolique porteur d'une identité et d'un sens, et par là, d'être reconnus, d'être vus et d'être entendus. Dans la société québécoise, c'est aussi le cas des jeunes, des assistés sociaux et des immigrants francophones, trois groupes privés de voix et de pouvoir.

Certaines études tendent à montrer qu'il en irait de même pour les sociétés. A la différence d'une société en crise, une

société stable serait peu susceptible de conversion. Il semble exister en effet un rapport étroit entre la conversion des personnes et la conversion des groupes; rapport de similitude pour Richardson et Stewart qui soulèvent la question sans toutefois l'aborder de front¹; rapport d'identité pour Heirich qui ne fait pas de différence entre la conversion des individus et celle des collectivités; rapport dialectique enfin pour Chagnon qui, suite à Luckman, met en lumière la relation particulière qui s'établit entre l'individu et la société dans le processus de création de l'identité. Mais nous voulons signaler ici de façon spéciale les travaux faits en sociologie historique qui tendent à montrer que, dans la crise, les sociétés sont tout autant susceptibles de se convertir que les personnes. Lorsque de telles conversions se produisent, elles semblent rendre possible à nouveau le développement socio-économique et permettent de sortir de la stagnation.

C'est le cas par exemple des travaux de Steve Bruce sur la conversion des Highlanders écossais au protestantisme évangélique au XVIII^e siècle². L'auteur montre que les transformations socio-économiques majeures qui ont plongé ces populations en état de crise profonde ont un lien direct avec les transformations religieuses qu'elles ont connues. Les nombreuses études tant historiques que sociologiques sur la conversion de l'empire romain au christianisme à l'époque de Constantin s'orientent dans la même direction. Nguyen Van Phong³, par exemple, montre bien comment l'empereur choisit le christianisme comme un des moyens importants pour résoudre les crises politique, sociale et économique qui pous-

-
1. RICHARDSON, J. T., and STEWART M., «Conversion Process Models and the Jesus Movement», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 835, note 5.
 2. BRUCE, S., «Social Change and collective Behavior: the revival in eighteenth-century Ross-shire», The British Journal of Sociology, London, GBR, 1983, 34, 4, 554 - 572.
 3. NGUYEN VAN PHONG, J., «Essai de construction et d'utilisation d'un modèle de conversion religieuse suivant l'exemple constantinien», Revue française de sociologie, 1972, 13, 516 - 549.

saient l'empire à la catastrophe. Nous avons vu également que les travaux de Suaud vont dans le même sens en montrant le lien étroit existant entre la conversion religieuse et la reconversion économique en région défavorisée.

Si tel est bien le cas, cela signifierait que les sociétés en crise, suite à des ruptures majeures, seraient susceptibles de se reconstruire une nouvelle identité et de relancer leur développement grâce à une conversion religieuse. Mais de même que les personnes en état de crise ne résolvent pas toutes leurs problèmes, et c'est là un thème souvent souligné par les théoriciens de la conversion, de même les sociétés peuvent se maintenir dans la crise jusqu'à leur effondrement. Elles peuvent également résoudre la crise de manière non religieuse, tout comme les personnes d'ailleurs, comme Cohen et ses collaborateurs entre autres l'ont montré. Nous voulons ici attirer l'attention sur le simple fait qu'une société en état de rupture peut résoudre son problème par une conversion religieuse, à condition toutefois que la voie lui soit proposée. Elle doit parvenir à un «point tournant», pour reprendre l'expression de Lofland et de Stark, où la rencontre du message vient combler le vide ressenti et résoudre ses problèmes. En effet, la résolution religieuse de la crise et la reconstruction sociale, économique et politique qui s'ensuit ne peut se faire que si des agents ayant la confiance des populations et le pouvoir réel de le faire, proposent la solution au moment opportun. Bruce l'a montré dans le cas des Highlanders, Nguyen Van Phong dans le cas de l'empire romain sous Constantin. On pourrait fort probablement en faire de même pour le sionisme et l'islamisme.

Cette remarque a des implications importantes. D'abord, elle nous fait apparaître sous un jour nouveau la montée des intégrismes religieux, entendus comme un retour à une conformité intégrale aux exigences de la religion. On peut difficilement les envisager comme des comportements déviants ou marginaux. Même s'ils le sont par rapport à la normalité acceptée durant

la crise, et surtout par rapport au pouvoir en place et aux privilèges qu'ils menacent, ils apparaissent à bien des convertis comme la seule voie possible pour résoudre les problèmes auxquels la société est confrontée, et surtout la seule voie leur permettant de renforcer ou même de retrouver leur identité individuelle et collective menacée et par là même, de reprendre le contrôle de leur développement. Dans cette perspective, il faut reconnaître que l'angoisse générée par l'éclatement de la société post-moderne agit comme un stimulant très puissant. Elle pousse de plus en plus d'individus, incapables par eux-mêmes de recentrer leur monde, à chercher le salut dans la force toute-puissante d'institutions auxquelles ils sont prêts à se soumettre de tout coeur et de manière irréversible, pour ne plus jamais devoir subir un tel enfer. On dirait en arabe qu'ils sont prêts à faire acte d'*islam*, au sens étymologique du terme. Peut-être s'agit-il là d'un facteur expliquant la conversion d'un nombre de plus en plus grand d'occidentaux à l'islam.

Ainsi, le retour à une religion pratiquée de façon intégrale semble offrir une solution non seulement aux problèmes spécifiquement religieux, mais encore il apparaît comme une voie possible en vue de la reconstruction sociale, économique et politique de l'ensemble de la société. L'intégrisme croit que la restauration de la religion dans son intégrité permettrait de retrouver l'identité de la société après la période de rupture culturelle et, enfin, de retrouver la signification au-delà de la pauvreté et du mépris. On l'observe déjà en terre d'islam. Si cette conclusion est exacte, on devrait également l'observer dans d'autres sociétés qui viennent de vivre des ruptures radicales. L'intégrisme religieux, et on pourrait en dire autant de l'intégrisme politique, est d'autant plus puissant qu'aucune autre alternative crédible n'est actuellement proposée comme voie de solution. Et les rares fois où cela se produit, les gens à qui l'alternative est proposée ou bien n'ont pas confiance en ceux qui la proposent, ou bien n'y reconnaissent qu'une voie

sans issue, souvent imposée par des puissances de l'extérieur et dont ne profiterait qu'un petit groupe d'exploiteurs.

Ensuite, notre remarque soulève la question plus générale du lien entre l'effondrement des valeurs identitaires, comme la religion et la tradition, l'effondrement socio-économique des sociétés en état de rupture culturelle, et au-delà, du lien entre la religion et la culture. De manière plus particulière, elle pose la question de l'évangélisation de la société québécoise, dont l'acuité de la crise a été illustrée par les travaux du groupe de recherche de Grand'maison présentés au début de notre travail. Il faut cependant déplorer le fait qu'aucune voie de solution ne semble poindre encore à l'horizon, parce que les porteurs du message se taisent, ne parviennent pas à faire entendre la parole ou simplement n'ont pas la confiance des auditeurs.

Le retour en force du religieux, auquel nous assistons dans la société québécoise, semble confirmer notre conclusion. A première vue, l'absence de pratique religieuse dominicale dans l'Eglise catholique nous laisserait entendre le contraire. Mais à la réflexion, il en va tout autrement, comme l'indique la montée fulgurante des 800 nouvelles religions, sectes, mouvements ésotériques et religions archaïques. Cette remontée du religieux s'éparpille dans une multitude de sentiers qui ne semblent encore déboucher sur rien. Mais ils rendent manifeste la quête de sens dont on vient de parler.

2.4.2 Les modèles psychologiques.

Les types de conversions qui nous intéressent ici sont ceux qui présentent une restructuration de la personnalité, libre, volontaire, assumée par le converti de façon consciente, et non pas imposée de force par des techniques de manipulation des consciences. La conscience et la volonté libre du sujet tiennent une place capitale dans cette expérience et les perspectives théoriques,

adoptées par les chercheurs pour en faire l'étude, doivent en tenir compte. Nous délaisserons donc également les modèles psychiatriques, même si leur nombre est considérable¹, parce qu'ils ne nous fournissent des données que sur des cas pathologiques et déviants, et par conséquent marginaux.

Par ailleurs, la difficulté principale que nous rencontrons en psychologie relativement à la conversion, c'est qu'il n'existe pas de théorie générale qui tienne compte des différents types de conversion. D'autre part, les modèles auxquels nous nous référons ici ne correspondent pas toujours, ni nécessairement, aux différentes écoles de psychologie. Ces écoles n'ont pas toutes abordé de façon spécifique la question de la conversion religieuse et, lorsque ce fut le cas, ce ne le fut qu'accessoirement.

Nous présenterons les trois modèles qui nous sont apparus les plus importants quant aux travaux qu'ils ont suscités et l'influence qu'ils ont eue sur la compréhension de la conversion religieuse. Le premier s'inscrit dans la perspective développementale, suivant la voie tracée par Piaget, Kohlberg et Erikson. Le second, plus spécialement lié aux pratiques utilisées dans le traitement de l'alcoolisme, renvoie à des interprétations de type freudien et jungien. Quant au troisième, il s'est construit dans le courant développé par la psychologie humaniste-existentielle.

Le lecteur pourrait s'étonner de voir que nous ne consacrons pas d'étude particulière à la perspective jungienne en tant que telle. Les travaux de Carl-Gustav Jung consacrés au processus d'individuation, à l'alchimie et à la religion, pourraient effectivement servir de base à une théorie psychologique de la conversion religieuse. Ils ont en fait inspiré des travaux sur la spiritualité².

-
1. Voir de façon plus spéciale sur cette question SEDMAN, G., HOPKINSON, G., «The Psychopathology of Mystical and Religious Conversion Experiences in Psychiatric Patients: A Phenomenological Study», I and II, Confinia Psychiatrica, 1966, 9, p. 1 - 19 et p. 65 - 77.
 2. Nous pensons ici à VAN DE WINCKEL, E., De l'inconscient à Dieu, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1959, pour ne citer que lui.

Cependant, nous n'avons trouvé aucune recherche d'envergure menée dans cette perspective sur le thème de la conversion religieuse.

2.4.2.1 Conversion et croissance personnelle. En psychologie, la perspective développementale s'avère être la plus féconde pour comprendre l'expérience de la conversion. A cet égard, il faut signaler les travaux importants du théologien américain Walter Conn¹. Dans la théorie qu'il propose, et il n'est pas le seul à se situer dans cette perspective², l'auteur considère que l'orientation au dépassement de soi, telle que définie par Bernard Lonergan en théologie, est le critère normatif implicite à toutes les théories psychologiques du développement. Lonergan a défendu l'idée qu'une vie chrétienne authentique est axée sur le dépassement de soi³, ce qui impliquerait nécessairement la mise en oeuvre de la dimension cognitive de l'homme, de sa dimension morale et de sa dimension affective. Si elle implique une restructuration de la personnalité du sujet, la conversion impliquerait donc en conséquence une transformation tout aussi majeure de chacune de ces trois dimensions de l'être humain. Il y aurait donc une conversion cognitive, une conversion morale et une conversion affective. Nous retrouvons ici un élément de la définition de la conversion que nous avons signalé plus haut et que Robert Thouless avait mis en lumière⁴. Il s'agit encore une fois ici d'un thème récurrent dans l'histoire de la spiritualité chrétienne depuis saint Augustin.

-
1. CONN, W., Christian Conversion: a Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender, Paulist Press, New York, 1986.
 2. Signalons, entre autres, McKENNA, T. F., «Conversion and Growth: the Theological Interpretation by H. H. Wieman and the Doctrine of Council of Trent» [diss. abst. Cath. Uni. Am., 1982], Religious Education, 1983, 78, p. 415 - 416; ELLENS, H. J., «Psychodynamics of Christian Conversion», Journal of Psychology and Christianity, 1984, 3, p. 29 - 36.
 3. LONERGAN, B., Method in Theology, Herder and Herder, New York, 1972, p. 104 - 105. Traduction française par Louis Roy: Pour une méthode en théologie, Montréal, Fides, 1978.
 4. THOULESS, R., «The Psychology of Conversion», CONN, W. E., ed., Conversion, Perspectives on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 137; voir en début de chapitre.

En tant que théologien, Walter Conn adopte la méthode transcendantale telle que développée par Lonergan. A cet égard, il utilise les sciences humaines pour éclairer l'expérience. La psychologie du développement, qui nous intéresse ici, lui sert de point de départ. S'appuyant sur les recherches et les théories de Erik Erikson, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, James Fowler et Robert Keagan¹, Walter Conn se refuse à considérer son approche comme étant un nouveau modèle du développement et considère que son originalité ne vient que de la façon de présenter les théories. Cette présentation lui permet d'identifier certains tournants majeurs dans la vie humaine, tournants qui sont des lieux privilégiés de conversion. Elle lui permet également de faire ressortir les préalables psychologiques absolus à une expérience authentique de conversion. Si une étude formelle des théories psychologiques du développement déborde notre propos, il est néanmoins utile de les situer les unes par rapport aux autres et de montrer l'utilisation que l'auteur en fait.

Ces théories expliquent la croissance personnelle par le passage d'un stade inférieur à un stade supérieur. Un stade est défini de façon différente selon les théories. Ce peut être la capacité d'accomplir certaines opérations intellectuelles, de porter certains types de jugements moraux, de vivre certaines émotions, etc. Ce peut être en somme une structure ou une fonction. La croissance est ainsi perçue comme une évolution marquée par le passage d'une structure intérieure donnée à une autre structure, ou encore d'une fonction à une autre fonction.

Le passage d'un stade à un autre est également interprété de façon différente selon les théories. Il peut être perçu comme une crise dont la solution heureuse permet l'évolution réelle. A défaut de quoi, il y a stagnation et la croissance s'arrête. Il

1. CONN, W., Christian Conversion, p. 39 - 66, passim.

peut être perçu également comme une simple évolution. Dans ces théories, l'ordre des stades ne peut être modifié et on ne peut en sauter un pour passer directement du premier au troisième par exemple. Cependant, le rythme de passage d'un stade à l'autre peut varier beaucoup. La croissance du sujet peut même s'arrêter complètement à l'un ou l'autre de ces stades.

La première théorie à laquelle se réfère l'auteur est la théorie du développement socio-affectif d'Erikson. Erikson voit le développement de la personne comme s'échelonnant sur toute la vie et traversant huit stades. Chaque stade est marqué par une crise dont la résolution positive est génératrice d'une force psychosociale spécifique. Les quatre premiers stades (confiance-méfiance, autonomie-doute et honte, initiative-culpabilité, industrie-infériorité) sont associés à l'enfance et correspondent aux stades identifiés par Freud dans le développement de la sexualité infantile. Le cinquième stade, celui de la crise d'identité (identité-diffusion des rôles), se situe à l'adolescence et permet d'accéder à la fidélité. Quant aux trois derniers stades (intimité-isolement, générativité-stagnation, intégrité-désespoir), ils marquent les étapes majeures de la vie adulte.

L'auteur se réfère ensuite à la théorie de Piaget sur le développement de l'intelligence chez l'enfant. Piaget considère que l'enfant traverse quatre stades dans son développement. Le premier, sensori-moteur (de 0 à 2 ans), est caractérisé par l'établissement de schèmes d'adaptation à l'environnement grâce au contrôle musculaire. Le second, pré-opératoire (de 2 à 7 ans), rend possible une intériorisation de l'expérience grâce au langage symbolique. Le troisième, opératoire concret (de 7 à 12 ans), est marqué par la capacité d'organiser en regroupements systématiques des données concrètes. Parvenu à l'adolescence, l'enfant devient capable de passer du concret à l'abstrait et de situer les données concrètes en rapport avec des

théories générales abstraites. Il a alors atteint le quatrième et dernier stade de son développement intellectuel, celui de la pensée formelle, qui le rend apte à faire des raisonnements hypothético-déductifs.

La troisième théorie envisagée est celle du développement moral de Kohlberg. Elle se situe dans le prolongement de la théorie de Piaget. Kohlberg considère en effet que le développement moral est directement lié à la transformation des structures cognitives. Il considère que ce développement s'opère en six stades successifs, eux-mêmes regroupés par paires en trois niveaux. Le premier niveau, pré-conventionnel et égocentrique, regroupe le premier stade (orientation dite de la punition ou de l'obéissance simple) et le second stade (orientation du relativisme utilitariste). Le second niveau, conventionnel et socio-centrique, regroupe le troisième stade (orientation de la bonne concordance interpersonnelle) et le quatrième stade (orientation dite «de la loi et de l'ordre»). Le troisième niveau, post-conventionnel et humano-centrique, regroupe le cinquième stade (orientation légale de type «contrat social») et le sixième stade (référence à des principes universels de justice).

La quatrième théorie utilisée par Conn est celle du développement de la foi, formulée par Fowler. Par foi, il faut entendre ici cette capacité de connaître et d'interpréter une expérience en rapport avec une source de pouvoir et de valeurs située au-delà du contrôle personnel. Pour expliquer le développement de cette capacité, Fowler reprend l'approche structurale de Piaget et de Kohlberg, mais en tenant compte du développement affectif tel que présenté par Erikson. Il considère que le développement de la foi se fait en six étapes. Les deux premières apparaissent dans l'enfance, la troisième à l'adolescence et les trois autres à la maturité. La première (foi intuitive-projective) survient après le premier stade identifié par Erikson, celui de la confiance et de la méfiance, qui rend possible le développement structurel subséquent de la foi.

L'imagination de l'enfant lui permet alors de saisir les messages transmis dans les histoires qu'on lui raconte, en référence aux images parentales. La seconde (foi mythique-littérale) correspond au stade de la pensée concrète de Piaget. A la troisième étape (foi synthétique-conventionnelle), la représentation de Dieu acquiert une dimension sociale et collective. Cette troisième étape apparaît à l'adolescence mais, selon Fowler, nombre d'adultes y sont restés fixés. Quant aux trois étapes subséquentes (foi réflexive, conjonctive et universalisante), elles ne peuvent survenir qu'à la maturité.

La dernière théorie à laquelle se réfère W. Conn est celle de Robert Kegan qui vise à expliquer le développement de soi, en tant qu'unité fondamentale en évolution, s'exprimant dans l'activité à la fois constitutive de la personnalité et créatrice de sens. Cette évolution est marquée par l'équilibre permanent entre la différenciation, c'est-à-dire la création de l'objet par le sujet, et l'intégration, c'est-à-dire l'établissement équivalent de la relation entre le sujet et l'objet. La différenciation et l'intégration s'opèrent aux plans cognitif (en référence à Piaget) et affectif (en référence à Erikson) dans un équilibre permanent. La différenciation s'élabore progressivement à partir de l'indifférenciation originelle (stade 0). A partir de ce stade initial, Kegan identifie cinq stades dans le développement. L'enfant, au départ soumis à ses réflexes, change progressivement: il *a* des réflexes, mais il *est* ses perceptions (stade impulsif). Dominé ensuite par ses désirs et ses besoins, l'enfant les projette sur les autres (stade impérial). A l'adolescence, l'enfant cesse d'*être* ses besoins pour les *avoir*, mais il *est* alors ses relations. Des conflits surgissent entre soi, partie d'une réalité donnée et soi, partie d'une autre réalité (stade interpersonnel). Puis, cessant d'*être* ses relations pour les *avoir*, l'adolescent dont l'identité se construit comme un tout cohérent s'ouvre à l'institution sociale (stade institutionnel), avant d'accéder à l'âge adulte où il peut alors envisager chaque homme comme

membre de la société humaine, indépendamment de ses relations personnelles (stade interindividuel).

Walter Conn consacre un chapitre complet à ces théories, mais il les présente en parallèle, regroupant les stades vécus dans l'enfance, ceux vécus dans l'adolescence et ceux vécus à la maturité. Cette présentation lui permet de construire un modèle du développement humain qui tienne compte de la complémentarité des diverses théories, sans nier toutefois leurs différences fondamentales. Il peut ainsi mieux faire ressortir l'orientation au dépassement de soi sous-jacente, selon lui, à chacune de ces théories.

Une telle démarche l'amène à montrer que, avant l'adolescence, cette orientation ne peut pas se manifester, rendant impossible durant l'enfance toute forme de conversion. La conversion devient cependant possible, à un premier niveau, lors de la crise d'identité vécue à l'adolescence. En effet, ce n'est que le passage à une pensée formelle enracinée dans l'expérience (Piaget), l'émergence de la fidélité (Erikson), le partage d'une réalité dans la mutualité (Kegan), l'accession au niveau conventionnel de moralité (Kohlberg) et de foi (Fowler) qui rendent possible la conversion morale.

Quant aux stades caractéristiques de l'âge adulte, ils rendent possibles, une fois atteints par le sujet, les autres niveaux de conversion. La conversion de l'intelligence suppose en effet l'atteinte de la forme la plus élevée de la pensée formelle. Cette forme de pensée formelle identifiée par Piaget comme étant contextuelle et dialectique est caractéristique de l'adulte. Elle peut tenir compte des contradictions apportées par la réalité aux théories abstraites, ce que ne peut faire la logique totalitariste et désincarnée de l'adolescent.

L'auteur reprend ensuite les stades du développement affectif d'Erikson. Il rappelle que les trois derniers stades sont généra-

teurs respectivement de l'amour (intimité-isolement), du soin (générativité-stagnation) et de la sagesse (intégrité-désespoir). Il les commente en écrivant qu'ils manifestent «une compréhension de la maturité humaine marquée par un dynamisme intrinsèque à aller au-delà de soi et à se préoccuper des autres, que nous avons appelé l'orientation radicale au dépassement de soi»¹. Il continue en indiquant que le stade de l'intimité est en corrélation, au plan psycho-social, avec la conversion affective, celui de la générativité avec la conversion morale critique et, finalement, celui de l'intégrité avec la conversion religieuse en tant que telle.

Dans le cadre du développement de la foi, l'auteur montre que le passage d'une foi conventionnelle (stade 3), caractéristique de l'adolescence, à une foi réflexive (stade 4) marque un tournant majeur dans le développement. C'est en effet l'apparition de la conscience de soi et du sens des responsabilités; mais c'est aussi l'apparition des conflits qui y sont liés et qu'on résout en optant purement et simplement pour un des deux pôles en opposition. Progressivement, le passage à une foi que Fowler qualifie de conjonctive (stade 5, vécu généralement autour de la trentaine) permet au sujet de reconnaître que les idées de l'autre peuvent aussi avoir de la valeur. Il y a donc possibilité d'ouverture réelle à l'autre et ainsi, éloignement plus grand encore de l'univers infantile égo-centrique. Cette ouverture fondamentale à l'autre rend possible l'atteinte de la foi universalisante (stade 6) où le sujet peut alors dépasser et intégrer les contraires. Selon Fowler, ce stade ne peut être atteint avant le milieu de l'existence.

W. Conn le met en corrélation avec la conversion religieuse radicale. Il le met également en corrélation avec la maturité morale dont parle Kohlberg et qui implique l'intégration au plan moral des fonctions cognitives et affectives. Cette matu-

1. Ibid., p. 58 - 59.

rité morale permet de dépasser la contradiction entre être-pour-soi et être-pour-les-autres. Parvenu à ce stade de son développement, le sujet comprend que c'est en étant-pour-les-autres qu'alors, véritablement, il peut être-pour-soi. La réalisation de soi s'identifie alors au dépassement de soi.

Cette interprétation se voit confirmée par les derniers stades du développement de soi selon Kegan. Le long processus de différenciation entre le sujet et l'objet caractéristique du développement de soi met en lumière les deux orientations fondamentales de l'expérience humaine: la différenciation et l'intégration. Les stades traversés durant l'enfance et l'adolescence mettent en lumière l'un ou l'autre de ces deux pôles (stades 2 et 3). Ce n'est qu'au dernier stade (interindividuel) cependant, que le sujet peut atteindre un niveau où le soi parfaitement différencié et autonome peut tout aussi parfaitement être intégré et même partagé au sein d'un groupe social.

C'est ce rapport dialectique que nous retrouvons présent dans la conversion affective d'abord, mais davantage encore dans la conversion religieuse radicale. C'est également ce rapport dialectique entre l'intégration et la différenciation qui permet à Walter Conn de parler de la conversion comme étant à la fois un acte d'autonomie et de capitulation (*surrender*). Compte tenu du fait qu'il existe une autre théorie de la conversion fondée sur l'expérience même de la capitulation, compte tenu également que le terme utilisé renvoie manifestement à l'intégration au sein d'une collectivité plus qu'au fait de rendre les armes, nous préférons parler plutôt d'intégration sociale. Quand W. Conn parle d'autonomie, il renvoie essentiellement à une prise en charge du je par lui-même et quand il parle de capitulation, il nous dit que ce je, devenu autonome au terme du processus, peut s'ouvrir à l'autre, mieux encore, peut s'intégrer à un groupe social. C'est l'établissement ou la modification du lien social qui est ici en cause. La perspective développementale débouche donc de manière tout à fait étonnante sur ce

qui, d'un point de vue sociologique, nous était apparu comme un élément structurel fondamental de l'expérience de la conversion, à savoir la modification du rapport du je au nous, soit la modification du lien social.

En somme, selon la lecture que fait l'auteur des théories psychologiques du développement, la croissance personnelle est orientée fondamentalement au dépassement de soi. Elle se résume dans le passage progressif et par étapes d'un état totalement égo-centrique à un état totalement altéro-centrique et, pourrait-on dire à la limite, théo-centrique. La croissance personnelle est en fait un long processus orienté à la réalisation de soi, elle-même étant entendue comme équilibre réalisé entre la différenciation de soi, c'est-à-dire la conquête de l'autonomie, et l'intégration à un groupe social.

Dans la conversion, le sujet choisit ce qui lui paraît être la meilleure solution à la crise qu'il traverse. Le niveau atteint par le sujet dans son développement détermine sa capacité de choisir. Idéalement le niveau maximal de développement rendra possible le meilleur choix. Si la croissance du sujet se poursuit, durant les étapes suivant la résolution de la crise marquant le tournant décisif de la conversion, elle rendra possible l'approfondissement du choix déjà fait. La croissance rend ainsi possible le choix d'une option parmi d'autres; mais c'est dans l'expérience même de la conversion que le choix se fait d'abord, pour s'approfondir ensuite dans les phases d'intériorisation et d'intégration.

Dans cette perspective, la conversion religieuse se situe en corrélation avec les étapes de la croissance personnelle telles qu'identifiées par les théories psychologiques du développement. Impossible avant l'adolescence où elle peut apparaître au niveau moral, l'expérience de la conversion se produit par la suite selon différents niveaux de profondeur, compte tenu du stade de développement atteint par le sujet dans sa crois-

sance personnelle. La conversion religieuse radicale, en corrélation avec les derniers stades de développement de la personne, ne peut donc se produire qu'après le milieu de la vie: par conséquent, une personne peut connaître plus d'une conversion ou plus d'une étape dans sa conversion depuis son adolescence. Son cheminement peut ainsi tour à tour apparaître comme une conversion morale, une conversion affective, une conversion cognitive et finalement une conversion religieuse radicale.

2.4.2.2 Lâcher prise: l'abandon de soi et la perspective capitulationniste. Parallèlement à la perspective développementale dont Walter Conn nous fournit la plus riche illustration, il existe deux autres perspectives théoriques que nous qualifierons ici de thérapeutiques. Ces perspectives visent à expliquer les conversions qui se présentent comme étant la solution d'un problème humain personnel et celles qui surviennent à la suite d'une situation dramatique où tout s'est effondré: c'était les deuxième et quatrième types de conversion identifiés par Vergote. Elles expliquent aussi les conversions qui se présentent comme une capitulation, dans la typologie de Oates.

L'utilisation du mot «thérapeutique» n'a pas ici de rapport direct avec l'une ou l'autre des différentes écoles de psychothérapie et doit être comprise par le lecteur dans son sens le plus général. Nous les identifierons respectivement comme la perspective capitulationniste et la perspective humaniste-existentielle. La première s'est développée d'abord dans le cadre du traitement de l'alcoolisme; nous y avons déjà fait allusion. Cependant elle a par la suite largement débordé ce premier horizon. Quant à la seconde, elle s'est développée dans la voie tracée par Abraham Maslow et Victor Frankl. Nous présenterons les deux perspectives successivement.

La notion de capitulation nous paraît la plus apte à traduire l'idée développée originellement dans le domaine militaire de

rendre les armes, de se rendre, d'abandonner le combat et de s'avouer vaincu. Il s'agit là évidemment d'une expérience terrible où le vaincu remet son sort et parfois sa vie entre les mains d'un vainqueur. Expérience pénible s'il en est que celle de cette humiliation ultime, du déshonneur et de la perte définitive du pouvoir sur son monde. Aussi n'est-il pas étonnant que, exposé à une telle éventualité, le combattant lutte avec le dernier acharnement contre l'ennemi qui le menace et que, parfois, il préfère mourir plutôt que de se rendre.

Certains types de conversion religieuse se présentent comme le fait pour le moi de capituler, d'abandonner la lutte, de rendre les armes et de s'avouer vaincu dans le combat qu'il menait pour garder la maîtrise de son univers. Le moi, tel un roi qui perd son trône et sa couronne, se trouve alors réduit à l'impuissance et doit se livrer entre les mains d'un plus fort. En tant que capitulation, la conversion religieuse ne s'arrête cependant pas dans la reconnaissance de l'impuissance et de l'échec. Elle implique également la reconnaissance de Dieu comme cette puissance supérieure entre les mains de laquelle le converti s'abandonne. Alors que le moi semblait gouverner par sa puissance un royaume qu'il croyait dominer, il n'était en fait que l'esclave de ses dépendances. La conversion religieuse apparaît, dans cette perspective, comme une thérapie qui libère le moi de ses dépendances et de l'image illusoire de pouvoir qu'il s'efforçait de se donner, mais dont il était inexorablement prisonnier. Paradoxalement, la libération ne devient possible que dans la capitulation.

Le processus de conversion proposé par le mouvement des Acooliques Anonymes est particulièrement éclairant à cet égard. Ce mouvement s'adresse à tous ceux qui souffrent de dépendance face à l'alcool; il leur propose un processus thérapeutique qui devrait leur permettre sinon de se libérer de la

dépendance elle-même, du moins de se guérir de ses effets¹. Le mouvement est né à Akron en Ohio en 1935 et s'est développé par la suite avec une vitesse étonnante. Il compte actuellement des membres dans la plupart des pays du monde et son programme a été adopté par plusieurs groupes de personnes souffrant de dépendance, comme les narcomanes et les joueurs compulsifs par exemple. Même si dans sa démarche il fait appel à Dieu, il reste un mouvement non-confessionnel, ouvert aux agnostiques. Il peut le faire, car le Dieu auquel il se réfère n'est pas l'image qu'en donne une Eglise ou une religion particulière, mais l'image intérieure que se fait le membre de la Puissance supérieure à laquelle l'univers doit son existence. Il existe un ouvrage de base dont la première édition parue en 1939 a connu de nombreuses rééditions par la suite². Cet ouvrage présente l'histoire des origines du mouvement, ses doctrines et ses méthodes, avec de nombreux témoignages d'alcooliques devenus sobres grâce à lui.

Le mouvement propose à ses membres une démarche en douze étapes devant leur permettre d'atteindre la sobriété. La clé de la démarche réside dans la capitulation, résumée par les trois premières étapes:

«1 - Nous avons admis que nous étions impuissants devant l'alcool - que nous avons perdu la maîtrise de nos vies.

2 - Nous en sommes venus à croire qu'une Puissance supérieure à nous-mêmes pourrait nous rendre la raison.

-
1. En plus de l'ouvrage classique que nous citons, on pourra se référer aux ouvrages publiés par le mouvement: ALCOOLIQUE ANONYME, Nous en sommes venus à croire..., Montréal, Service de la littérature A.A. du Québec, 1981; Le petit Livre Rouge. Une interprétation orthodoxe des douze étapes du programme des Alcooliques Anonymes, Montréal, Le comité des 24 Heures Enr., 1984; WILSON, B., Les Alcooliques Anonymes, Montréal, Le Service des Publications Françaises des A.A., 1985; TREMBLAY, B., Les Alcooliques Anonymes. Une analyse pastorale, Fidès, Montréal, 1990.
 2. Alcooliques anonymes: le livre. Beauchemin, Montréal, 1963.

3 - Nous avons décidé de confier notre volonté et nos vies aux soins de Dieu tel que nous Le concevions»¹.

La première étape consiste essentiellement à regarder la réalité en face, avec une profonde et sincère humilité. «Nous avons appris qu'il nous fallait admettre pleinement, au plus profond de notre être, que nous étions alcooliques. C'est le premier pas vers notre rétablissement»². Le psychiatre Harry Tiebout³, dont nous avons plus haut cité l'ouvrage principal et qui a suivi le mouvement depuis ses débuts, parle de cette première étape en terme de crise. L'alcoolique doit «descendre jusqu'au fond». Ce n'est qu'à ce moment qu'il capitule. Mais la capitulation n'est pas chose facile. Elle rencontre des résistances. Il écrit à ce sujet: «Je me rendais compte de plus en plus que dans le subconscient de chacun existe un «je» invincible qui s'oppose amèrement à toute pensée de défaite. Jusqu'au moment où ce «je» est diminué de quelque façon ou rendu inefficace, on ne peut s'attendre à une capitulation»⁴. La démarche thérapeutique doit donc commencer par la réduction du moi à sa mesure, ce qui se produit justement dans le fait de descendre jusqu'au fond pour produire la capitulation.

Nous retrouvons cette idée de réduction du moi dans des contextes très différents et tout aussi éloignés du mouvement des AA qu'ils le sont l'un de l'autre. Premièrement, il s'agit d'une technique utilisée de façon particulièrement efficace dans le lavage de cerveau: James Moloney l'a montré dans le cas des confessions signées par le Cardinal Midszenty et l'homme d'affaire américain Robert Vogeler, après leur

1. Ibid., p. 79.

2. Ibid., p. 52,

3. TIEBOUT, H., «The Act of Surrender in the Therapeutic Process with Special Reference to Alcoholism», Quarterly Journal for the Study of Alcoholism, 1949, 10, pp. 48 - 58. Du même auteur, voir aussi «Surrender versus Compliance in Therapy», Pastoral Psychology, 1958, 9, p. 83 sq.

4. TIEBOUT, H., «Causerie prononcée au congrès des A.A. en 1955», Alcooliques Anonymes: le livre, p. 348.

arrestation par les communistes en Hongrie¹ au tournant des années 50. L'auteur commence par montrer comment l'abandon de soi, entendu comme capitulation, joue un rôle important dans les traditions spirituelles de l'humanité. Il étudie entre autres le cas de la pratique de la méditation zen (*satori*) et l'expérience spirituelle d'Ignace de Loyola. Suite à cette étude, il écrit ceci: «En pénétrant au niveau le plus profond de la dynamique impliquée, il paraît évident que quel que soit ce qui paraît en surface [...] l'individu atteint ou tente d'atteindre la sécurité en devenant une copie conforme du surmoi. Si elle ne conteste pas le maître, la personne devient partie du tout, une partie intégrante du plan du maître et dès lors bénéficie de son pouvoir et de sa protection»².

L'analyse qu'il fait de ces expériences l'amène à conclure qu'il s'agit là de pratiques «analogues à la fusion originelle avec la mère». Certaines conversions par capitulation seraient donc portées par une recherche inconsciente de la mère, incarnant le système autoritaire du surmoi. Il en voit une preuve spécialement concluante dans le cas de Mindszenty. S'appuyant sur les écrits du cardinal, il y découvre une prédisposition à la capitulation devant l'autorité. L'identification qu'il fait entre sa mère, l'Eglise et la Patrie en constitue un premier indice. Le second, qui manifeste encore davantage aux yeux de l'auteur la domination d'un surmoi très fort, apparaît dans le fait qu'il voit la Vierge élevée par Dieu au plus haut rang. Il en conclut que pour lui, «la capitulation du système du moi en face d'un système autoritaire était naturelle, tout comme le principe même du martyre»³, d'où le fait que, toujours selon Moloney, il se soit effondré si facilement devant les services secrets communistes, tandis que d'autres, moins sensibles à l'image de la

1. MOLONEY, J. C., «Psychic Self-Abandon and Extortion of Confessions», International Journal of Psychoanalysis, 1955, 36, p. 53 - 60.

2. Ibid., p. 55.

3. Ibid., p. 56.

mère, se sont suicidés ou à tout le moins ont résisté plus longtemps.

En somme pour Moloney, la méditation zen, certains types de psychose, le transfert, les confessions extorquées, et «fort probablement toute expérience religieuse, tout cela représente une capitulation du moi devant une puissance supérieure dans un environnement paraissant ou étant réellement hostile». Suite aux prédispositions développées dans la relation avec des parents autoritaires et renforcées par la suite, l'individu luttant désespérément pour établir sa propre identité atteint un point d'épuisement émotionnel tel qu'il rend les armes et s'effondre. «Avec cette capitulation finale, il se livre lui-même au milieu des éclairs et du tonnerre aux seins dévorants de sa mère paranoïde, la Mère Cosmique»¹.

Cette interprétation freudienne de la capitulation du moi est assez différente de celle que Tiebout fait de l'expérience des AA. Alors que Moloney y voit l'anéantissement malsain du moi, celui-là y voit plutôt une expérience disciplinaire essentielle et, compte tenu de la grande capacité de récupération du moi, le point de départ nécessaire de la thérapie. Selon Tiebout en effet, le moi obéit à un dynamisme qui le porte à aller toujours de l'avant sans jamais s'arrêter et par conséquent sans jamais pouvoir s'ajuster aux éventualités. La capitulation chez les AA a pour fonction de provoquer cet arrêt et de ramener l'individu à sa mesure, en laissant tomber ses prétentions orgueilleuses et sa colère. «Très souvent pour la première fois dans la vie d'adulte de cet individu, il s'est trouvé en face de cette discipline nécessaire qui l'arrête dans son activité»².

Et ceci nous amène à une autre interprétation, jungienne celle-là, de la réduction du moi. Dans cette perspective, la capitulation est une des formes que prend la déflation rendue néces-

1. Ibid., p. 60.

2. TIEBOUT, H., «Causerie prononcée au congrès des A.A. en 1955», p. 351.

saire suite à une inflation destructrice du moi. James Wyly en a étudié les mécanismes dans une étude consacrée à cet aspect de la condition masculine¹. Il commence par montrer que l'inflation, de tout temps symbolisée par le phallus, est un processus essentiel au fonctionnement masculin et qu'il ne peut être dissocié de son activité créatrice. A la suite d'Eugène Monick², il nomme ce concept Phallos, dont la figure archétypale classique était le dieu Priape.

Dans notre culture, comme dans la culture classique tardive qui vit naître Priape, il arrive que l'aspect phallique de la masculinité soit dissocié du tout et pousse à surévaluer la nature et les dimensions du masculin, comme on le voit par exemple dans le machisme. C'est alors que l'inflation cesse d'être créatrice pour devenir destructrice. Dans la culture classique comme dans la nôtre, ce qui provoque cette dissociation et par le fait même la naissance de Priape, c'est l'obsession nostalgique de l'adolescence, de son corps ou de sa psyché. Mais évidemment dans «la culture contemporaine en général, écrit-il, ce qui est l'objet d'un «culte» est la psyché mâle adolescente, plus que le corps mâle adolescent de la Grèce et de Rome»³.

Cette obsession de l'adolescence et le maintien des mâles leur vie durant dans un état d'adolescence psychologique sont liés en grande partie à l'absence de véritable rituel d'initiation dans notre culture. Ils font en sorte que «le phallos devient nécessairement un complexe indépendant, maintenant les hommes éternellement prisonniers de l'engrenage de la pratique du pouvoir et du sport, sous toutes ses formes»⁴. L'inflation affecte alors le moi qui «enfle» et se gonfle monstrueusement. Pour se préserver de cette inflation, la culture

-
1. WYLY, J., La quête phallique, (1989), Editions Sévèyrat, La Varenne Saint-Hilaire, 1990.
 2. MONICK, E., Phallos, Sacred Image of the Masculine, Inner City Books, Toronto, 1987.
 3. WYLY, J., La quête phallique, p. 100.
 4. Ibid., p. 100.

classique connaissait le rituel du sacrifice par lequel les hommes sacrifiaient à Priape une part de leur travail. La nôtre ne connaissant rien d'équivalent, c'est Priape lui-même qui vient élaguer et provoquer la déflation douloureuse mais salutaire. Elle se produit lorsque, pour une raison ou pour une autre, le moi ne peut plus maintenir l'inflation à son niveau antérieur. C'est alors que les hommes s'effondrent. Nous dirions qu'ils capitulent.

Cette capitulation ne se fait pas sans résistance, car l'inflation procure au moi une illusion d'identité masculine. «L'alternative consistant à se voir soi-même impuissant, efféminé ou même féminin» n'attire pas tellement le mâle psychologiquement adolescent. L'Antiquité reconnaissait comme attribut à Priape un couteau d'élagueur servant à tailler les arbres fruitiers. L'auteur reprend cette image pour dire que le moi victime d'inflation subit à répétition des piquûres ou des coups de couteau dont les résultats sont douloureux. Devant la résistance, «le complexe est contraint à l'escalade, et l'inflation doit être attaquée avec violence» jusqu'à ce que le moi capitule. Il s'agit là d'une expérience particulièrement intense et humiliante. Elle ouvre la voie à la quête d'alternatives qui se révèlent toutes aussi insatisfaisantes les unes que les autres. Mais Priape ne redonne pas ce qu'il a élagué. «Priape élague, dégonfle, humilie, et puis quitte la scène. A ce point, on a deux possibilités: ou bien on initie un nouveau cycle d'inflation, également voué à l'échec, ou bien on abandonne la quête complètement, en se soumettant à l'humiliation comme prix de sa libération»¹.

Ce départ de Priape après l'humiliation de la capitulation révèle une réalité psychique importante. Le moi adolescent, dépendant de la mère et servant d'assise à l'inflation, «est remplacé par le moi d'un homme conscient de lui-même et de sa capacité de réaliser sa propre destinée individuelle». Le phal-

1. Ibid., p. 118.

los, qui jusque-là était projeté dans le monde matériel, est intégré à la psyché dont il relève et devient l'énergie psychique avec laquelle il va pouvoir affronter le monde. La capitulation devient ainsi le passage obligé à l'âge adulte, à la maturité et à l'autonomie.

Cette analyse de Wyly mise en parallèle avec le livre des AA est révélatrice. On y lit ces mots où ressortent à la fois la réintégration du moi grâce à une force qui le dépasse et sa nouvelle assurance face à la vie. «Nos ressources humaines, même rassemblées par notre volonté, ne suffisaient pas. Ce qui fait notre énigme, c'est le défaut de puissance. Il nous fallait trouver une puissance qui nous soutienne dans la vie, et ce devait être une Puissance supérieure à nous-mêmes»¹; et cette Puissance, «dans chaque cas a accompli le miraculeux, l'humainement impossible». Un peu plus loin encore, l'auteur anonyme ajoute: «Comme nous sentions une nouvelle puissance nous inonder, comme nous goûtions la paix de l'esprit, alors que nous découvrions que nous pouvions faire face à la vie avec succès, alors que nous prenions conscience de sa présence, nous avons commencé à perdre notre peur d'aujourd'hui, de demain ou de l'éternité. Nous étions nés de nouveau»². La capitulation n'est donc pas simplement un anéantissement du moi, comme le montrait Moloney, mais l'anéantissement d'une illusion du moi générée par une dissociation psychique qui permet, une fois la réintégration complétée, de retrouver le moi réel avec toute sa puissance créatrice. La conversion religieuse par capitulation est donc ultimement une expérience d'unification de la personne et la conquête d'une autonomie, d'une maturité, qui se traduisent dans l'activité créatrice.

Si la capitulation, par l'effet de la déflation, ramène le moi à sa véritable mesure et le rend ainsi à lui-même, elle lui redonne

1. Alcooliques anonymes: le livre, p. 66.

2. Ibid., p. 83.

par là sa capacité créatrice, nous l'avons vu. Elle l'ouvre également à une autre dimension qu'il ne pouvait voir alors qu'il était encore monstrueusement gonflé de lui-même: la réalité sociale. L'inflation du moi lui avait caché la réalité. La déflation le replace en face de la réalité. Sa réalité cependant n'a pas pour horizon que son *ego*: elle comprend également son corps physique et son corps social. La conversion par capitulation a donc pour conséquence de modifier le rapport au corps physique et le rapport au corps social: en rendant le je à lui-même, elle l'ouvre paradoxalement au nous.

Le mouvement des AA nous en donne encore une fois un bel exemple. Dans le cas de la relation au corps, la démarche en douze étapes permet de toute évidence de rétablir la santé. Nous avons déjà présenté les trois premières étapes. Les quatre étapes suivantes, ainsi que la dixième, permettent au membre de regarder bien en face sa véritable réalité et de l'assumer pleinement avec tout ce que cela implique:

«4 - Nous avons courageusement procédé à un inventaire moral, minutieux de nous-mêmes.

5 - Nous avons avoué à Dieu, à nous-mêmes et à un autre être humain la nature exacte de nos torts.

6 - Nous avons pleinement consenti à ce que Dieu éliminât tous ces défauts de caractère.

7 - Nous Lui avons humblement demandé de faire disparaître nos déficiences.

10 - Nous avons poursuivi notre inventaire personnel et promptement admis nos torts dès que nous nous en sommes aperçus.»

Les huitième et neuvième étapes, ainsi que les deux dernières montrent que la démarche implique, pour le membre, l'ouverture à l'autre, entendu à la fois comme le Tout Autre et comme son corps social:

«8 - Nous avons dressé une liste de toutes les personnes que nous avons lésées et nous avons résolu de leur faire amende honorable.

9 - Nous avons réparé nos torts directement envers ces personnes, partout où c'était possible, sauf lorsqu'en ce faisant nous pouvions leur nuire ou faire tort à d'autres.

11 - Nous avons cherché par la prière et la méditation à améliorer notre contact conscient avec Dieu tel que nous Le concevions, Le priant seulement pour connaître Sa volonté à notre égard et pour obtenir la force de l'exécuter.

12 - Comme résultat de ces étapes, nous avons connu un réveil spirituel, nous avons essayé de transmettre ce message aux alcooliques et de mettre en pratique ces principes dans tous les domaines de notre vie»¹.

La conversion religieuse par capitulation amène donc le converti à rencontrer l'autre au cours de sa démarche et, parvenu au terme, à passer de l'être à l'agir, de la réflexion à la communication. En capitulant, loin de s'anéantir définitivement, le moi affronte le risque de sa propre mort pour retrouver, au terme de l'épreuve, une vie dont il n'avait jamais même osé soupçonner la richesse. Mais ce n'est qu'en osant, qu'en risquant l'aventure du renoncement à son *ego*, à ce qui, en fait, lui semble illusoirement lui-même qu'il peut accéder à ce qu'il est réellement lui-même.

C'est d'ailleurs, et dans une perspective complètement différente, la conclusion à laquelle parvient Kurt Wolff dans son étude sur la capitulation et la religion². Loin d'être une désintégration du moi, l'acte de capitulation sans condition libère en fait les possibles: «En capitulant, écrit-il, je suis rejeté sur moi-même; ainsi et par là je deviens ce que autrement je ne suis que potentiellement; en capitulant, je *suis* alors que, ordinairement, j'*agis*, je fonctionne; et même, ce sur quoi je suis rejeté dans l'acte de capitulation n'est-il pas ce que je partage avec

1. Ibid., p. 79 - 80.

2. WOLFF, K. H., «Surrender and Religion». Journal for the Scientific Study of Religion, 1962, 2, p. 36 - 50.

l'humanité?»¹ Encore ici, faut-il le dire, la conversion religieuse apparaît ultimement comme une modification de la relation du je au nous. Le je ne peut être lui-même que dans son ouverture fondamentale à l'autre, entendu comme le Tout Autre, mais entendu également comme une collectivité à laquelle il s'intègre.

2.4.2.3 Découvrir un sens à sa vie. Nous abordons maintenant la deuxième perspective théorique et thérapeutique sur la conversion. Elle s'inscrit dans le courant humaniste-existential de la psychologie religieuse. Il s'agit d'une perspective où les valeurs et le sens de la vie tiennent une place si importante que des auteurs, comme Victor Frankl par exemple², considèrent que leur recherche peut servir de base à un processus de thérapie. Quel que soit le type de conversion qu'ils ont vécue, les convertis semblent tous avoir trouvé au terme de leur expérience un sens à leur vie et un but orientant leurs activités. Il s'agit là d'ailleurs d'une donnée que les études sociologiques nous avaient déjà permis de noter et qui se retrouve de manière implicite dans les perspectives théoriques précédentes. De tous les chercheurs de cette école, Gordon Allport, Abraham Maslow et Victor Frankl semblent avoir particulièrement marqué la recherche sur la conversion.

Les travaux d'Allport sur le sentiment religieux jettent un éclairage intéressant sur l'expérience de la conversion. Ils nous semblent d'autant plus importants ici que, même s'ils ne touchent pas spécifiquement l'expérience elle-même, ils créent cependant le champ sur lequel se dessine la perspective que nous abordons maintenant. Pour Allport, le sentiment est une composante relativement stable de la personnalité. Il comprend des facteurs tout autant cognitifs qu'affectifs, orientés à un objet parfaitement identifiable qui apparaît comme une

1. Ibid., p. 48.

2. FRANKL, V., Découvrir un sens à sa vie, Montréal, Editions de l'Homme, 1989.

valeur¹. Dans le cas du sentiment religieux, il considère insuffisantes les définitions généralement reconnues à son époque, en particulier celles de Freud et d'Otto. Il le définit plutôt comme «une attitude globale dont la fonction consiste à relier de façon signifiante l'individu à la totalité de l'Etre»². Ainsi, même si dans la réalité concrète de l'expérience un tel sentiment peut se porter vers un nombre considérable d'objets, il reste que tous ces objets vers lesquels il se porte prennent une importance capitale pour la personne qui l'éprouve. Ils deviennent en quelque sorte un élément constitutif fondamental du réel³.

Après avoir montré que ce sentiment se développe tout au long de la croissance de la personne, il reconnaît au sentiment religieux mature six caractéristiques⁴. Dans la mesure où une conversion religieuse authentique relève d'un tel sentiment mature, elle sera en conséquence marquée par elles. La première caractéristique est sa différenciation. A partir de l'adolescence où la réflexion critique permet d'acquérir une foi personnelle, le sentiment religieux devient de plus en plus riche et complexe, intégrant en un tout cohérent une foule d'éléments autrefois disparates, hérités souvent dès l'enfance d'une foi jusqu'alors non assimilée. Nous avons vu plus haut que cette caractéristique a été confirmée, en ce qui concerne la conversion en tant que telle, par l'approche développementale.

La seconde caractéristique du sentiment religieux mature est son autonomie fonctionnelle. Cette particularité lui permet de tirer la personne qui l'éprouve hors des exigences infantiles et

-
1. ALLPORT, G. W., The Individual and his Religion: a Psychological Interpretation, Macmillan, New York, 1950, p. 55.
 2. ALLPORT, G. W., Becoming: Basic Consideration for a Psychology of Personality, Yale University Press, New Haven, Conn., 1955, p. 94.
 3. ALLPORT, G. W., The Individual and his Religion, p. 56.
 4. ALLPORT, G. W., The Individual and his Religion, et Waiting for the Lord: 33 Meditations on God and Man, Edited by P. A. Bertocci, Macmillan, New York, 1978, passim.

égocentriques des désirs, et de la faire accéder au monde adulte des valeurs, des buts et des projets. Devenu ainsi indépendant du sentiment inconscient, irréfléchi et non-différencié, il possède sa propre dynamique et ne sombre dès lors ni dans le fanatisme ni dans la compulsivité. Nous retrouvons maintenant un autre élément que nous avons vu réapparaître continuellement jusqu'ici: il existe une différence considérable entre des conversions de type régressif ou infantile et des conversions qui relèvent d'un comportement mature, et par conséquent libre et responsable. Dans le premier cas, le moi subit sa conversion, dominé qu'il est par un ensemble de forces biologiques, psychiques et sociales qui le poussent ça et là. Dans le second cas, le moi est entraîné par ses choix libres qui l'amènent à se dépasser et à se réaliser.

La troisième caractéristique du sentiment religieux mature est sa cohérence. La personne qui l'éprouve est conséquente avec ses décisions. Elle agit dans le respect des principes moraux qui guident ses choix. Nous avons ici encore un autre caractère distinctif d'une conversion religieuse authentique, qui a été mis particulièrement en lumière par les modèles précédents.

Les deux caractéristiques suivantes sont la globalité et l'intégralité. Les travaux antérieurs d'Allport sur la personnalité¹ avaient montré qu'une personne mature a besoin d'un système de référence, d'une philosophie, pour unifier et ordonner les divers éléments qui constituent son expérience et sa vie. Les systèmes philosophiques classiques remplissent cette fonction, mais aucun n'est aussi global ni aussi adéquat que la religion pour ce faire. Seule la religion peut, à son avis, comprendre la totalité de l'existence. La conversion religieuse authentique vient donc fournir au converti un système de référence global qui lui permet d'unifier son existence.

1. ALLPORT, G. W., Personality: A Psychological Interpretation. Henry Holt, New York, 1937.

Ce caractère global du sentiment religieux mature en fait également un sentiment intégral en ce qu'il permet de «tout tenir ensemble en même temps, et de donner une égale signification à la souffrance et à la joie, à la mort et à la vie»¹. Dans son ouvrage de 1978, il montre par exemple comment la méditation, si elle part des conditions dans lesquelles se trouve l'individu, les replace cependant dans la perspective de la totalité et c'est alors, écrit-il, «qu'on est purement religieux»². Replaçant ainsi continuellement les circonstances particulières en rapport avec la totalité, le sentiment religieux mature faciliterait la tolérance, toujours selon Allport³. Nous comprenons mieux ici pourquoi la conversion religieuse authentique permet d'unifier la personne, de l'ouvrir au nous et de donner un sens nouveau à sa vie.

Finalement, la dernière caractéristique du sentiment religieux mature est son caractère heuristique. Pour Allport, la foi religieuse remplit chez la personne mature la même fonction qu'une théorie heuristique en psychologie. Ce qui caractérise une telle théorie, c'est que, malgré la faiblesse de ses fondements empiriques, elle conserve toutefois sa valeur par l'élan extraordinaire qu'elle donne à la recherche. De la même manière, l'expérience religieuse engendre chez une personne mature l'énergie suffisante pour risquer la possibilité de se tromper, mais également la possibilité de se rapprocher davantage de la vérité. Dans l'expérience religieuse, l'homme tente d'atteindre plus qu'il ne peut saisir. Il tente de s'étendre (*stretching*) «au-delà du savoir qui nous est maintenant accessible»⁴. De faible qu'elle était au départ, l'expérience se renforce progressivement par les actes que pose le converti mature et par son engagement progressif. La conversion authen-

1. ALLPORT, G. W., Waiting for the Lord, p. 21.

2. Ibid., p. 72.

3. ALLPORT, G. W., The Individual and his Religion, p. 69; et Waiting for the Lord, 1978, p. 60.

4. ALLPORT, G. W., Waiting for the Lord, p. 41.

tique, ainsi portée par un sentiment religieux mature, amène donc le converti à un dépassement de lui-même dans l'action et l'engagement. Suite à Lonergan, Walter Conn avait identifié le dépassement de soi comme étant le fondement de toutes les théories du développement appliquées à la compréhension de l'expérience de la conversion. Il venait ainsi confirmer les résultats des travaux d>Allport, rédigés pourtant dans une tout autre perspective.

Les six caractéristiques du sentiment religieux mature identifiées par Allport, à savoir la différenciation, l'autonomie fonctionnelle, la cohérence, la globalité, l'intégralité et son aspect heuristique, nous ont permis de reprendre dans la perspective humaniste-existentielle certaines des données essentielles de l'expérience multiforme de la conversion religieuse. Avec Abraham Maslow, nous faisons un pas de plus dans la compréhension des expériences vécues par une personne mature. Comme dans le cas d>Allport, on ne trouve pas chez Maslow de théorie de la conversion religieuse. La théorie qu'il a développée a cependant servi de point de départ à un nombre considérable de recherches sur l'expérience religieuse en général¹. C'est par ce biais que ses travaux présentent un intérêt dans notre démarche.

La théorie de Maslow est construite sur une hiérarchie des besoins. Il considère que tout homme éprouve des besoins fondamentaux inscrits dans sa structure biologique. Ces besoins, de cinq types différents, sont situés hiérarchiquement les uns par rapport aux autres allant des plus pressants, situés en bas de l'échelle, aux moins pressants, situés en haut. Pour pouvoir rechercher la satisfaction d'un besoin supérieur, la personne

1. WULFF, D. M., Psychology of Religion, John Wiley & Sons, New York, 1991, pp. 606 - 612. L'auteur y présente de façon critique un nombre considérable de recherches empiriques sur le comportement religieux inspirées par les travaux de Maslow, de même que les tests de personnalité utilisés pour les mener à terme.

doit d'abord avoir satisfait les besoins inférieurs. La satisfaction d'un type de besoins procure un plaisir équivalent, si bien que, avec le développement, les besoins deviennent de moins en moins pressants et les plaisirs de plus en plus délicats. La croissance est donc gratifiante en elle-même.

Au plus bas figurent les besoins physiologiques, comme manger et dormir. Suivent ensuite les besoins de sécurité, particulièrement évidents chez les enfants, les malades et les défavorisés. En troisième lieu, viennent les besoins affectifs qui poussent la personne à chercher un enracinement dans une famille et un milieu social. Ce sont ensuite les besoins d'estime de soi et de respect qui la poussent à chercher la réussite sociale et professionnelle, la compétence et la reconnaissance des autres. Finalement, Maslow reconnaît un cinquième type de besoins situé au niveau le plus élevé de la hiérarchie: ce sont les métabesoins, besoins liés à l'actualisation de soi. Les personnes ayant atteint ce niveau sont des personnes matures. Elles sont capables de regarder la réalité en face et de l'accepter. Plus spontanées, elles montrent également une plus grande créativité. Plus ouvertes et moins autoritaires, leurs relations interpersonnelles sont aussi plus gratifiantes et plus profondes. Et au lieu d'être continuellement préoccupées par leurs petits problèmes personnels, elles se réfèrent plutôt à des principes moraux et des valeurs pour diriger leurs décisions¹.

Les personnes ayant atteint ce dernier niveau, par conséquent les personnes matures, sont susceptibles de vivre des expériences exceptionnelles que l'auteur appelle des expériences paroxystiques. Il s'agit d'expériences que les religions traditionnelles ont considérées comme mystiques. Une expérience paroxystique peut transformer complètement la vie de la personne qui l'éprouve par le sentiment extraordinaire de pléni-

1. MASLOW, A., Motivation and Personality, Harper & Row, New York, 1970, passim.

tude et d'union qu'elle provoque¹. Dans la mesure où une telle expérience vient bouleverser une vie et la changer, on peut alors parler d'une conversion. On se souviendra qu'il s'agit ici en fait du dernier type de conversion identifié par Oates dans sa typologie. Il l'avait qualifiée de séculière.

Pour Maslow, ce type d'expérience, comme les métabesoins et les valeurs intrinsèques qui y sont associées comme la justice, la beauté et la vérité, etc., est en continuité directe avec les besoins inférieurs. Il écrit à ce sujet: «Ces valeurs intrinsèques sont instinctoïdes par nature, c'est-à-dire qu'on en a besoin, d'abord pour éviter la maladie, ensuite pour atteindre la croissance, l'humanité la plus achevée... Plutôt qu'un domaine différent et opposé, le spirituel, ou la vie signifiante fait partie intégrante du domaine de la nature»². Un peu plus loin, il ajoute: «La vie signifiante (spirituelle, religieuse, philosophique, axiologique) est un aspect de la biologie humaine; elle s'inscrit dans le même continuum que la vie animale «inférieure», au lieu de se trouver chacune dans des domaines séparés, dichotomisés ou s'excluant mutuellement»³.

En somme, ce que les religions traditionnelles appellent conversion religieuse ne serait qu'un processus qui, bien que s'opérant au niveau le plus élevé de l'expérience humaine, celui de l'actualisation de soi et de la maturité idéale, reste ultimement un processus biologique. L'auteur écrit en effet: «La communion de la personne avec ce qui la transcende peut être vue comme une expérience biologique»⁴. Puis il ajoute: «On pourrait voir dans notre propos une réponse implicite aux

-
1. MASLOW, A. H., Religions, Values, and Peak-Experiences, Ohio State University Press, Columbus, 1964.
 2. MASLOW, A. H., «Une théorie de la métamotivation: les racines biologiques de la vie signifiante», WALSH, R. N., VAUGHAN, F. E., Au-delà de l'ego: le tout premier bilan de la psychologie transpersonnelle, La table Ronde, Paris, 1984, p. 171 et 173.
 3. Ibid., p. 174.
 4. Ibid., p. 180.

grandes questions religieuses et philosophiques... Cette conception nous rappelle aussi diverses versions orientales où, par exemple, le soi de l'individu se dissout, se perd dans l'ensemble du monde»¹. Compte tenu de l'orientation générale de notre démarche, nous sommes forcé de reconnaître ici une approche réductionniste au même titre que celles que nous avons identifiées en introduction. Par ailleurs, limiter la conversion religieuse à ce que Maslow nous dit des métabesoins et des expériences paroxystiques, c'est nier l'essence même de la foi abrahamique qui situe Dieu radicalement au-delà du monde, transcendant et créateur du monde. Il est également vrai que Dieu agit dans l'histoire et dans la nature, mais Il n'est pas lui-même partie de l'histoire et de la nature: le Dieu d'Abraham est fondamentalement et radicalement le Tout Autre. À la différence de certaines traditions orientales, les traditions monothéistes, ne voient pas le terme de l'expérience religieuse comme la dissolution du moi dans le grand tout mais, pour reprendre le terme de Maslow, comme l'actualisation des potentialités de la personne dans la communion avec son Créateur et non dans sa disparition.

Pourquoi alors avoir cité Maslow ici? Premièrement, bien que nous ne puissions souscrire à l'interprétation purement et essentiellement naturaliste qu'il fait de l'expérience religieuse, il reste que ses travaux ont montré que cette expérience relevait d'un besoin fondamental au même titre que la sécurité, l'estime de soi et l'amour. En conséquence, l'expérience religieuse en général et la conversion en particulier ne sont pas des éléments accessoires, inutiles, ni même régressifs de l'expérience humaine. Ils constituent des métabesoins, il est vrai, mais leur non-satisfaction entraîne des maladies au même titre que la non-satisfaction des besoins de type inférieur. Il écrit à ce sujet: «Nous pouvons nommer les «maladies» résultant de la privation de valeurs intrinsèques (métabesoins) de métapatholo-

1. Ibid., p. 179.

gies... Bien qu'ayant certaines caractéristiques spéciales qui les différencient des besoins fondamentaux, ces métabesoins relèvent du même domaine de discours et de recherche que, par exemple, les besoins en vitamine C ou en calcium»¹.

Deuxièmement, les travaux de Maslow nous montrent également que l'expérience religieuse relève du niveau le plus élevé des besoins humains, celui de l'actualisation de soi, c'est-à-dire essentiellement de la maturité humaine, de la réalisation de soi. Une conversion religieuse authentique, portée par un sentiment religieux mature, tel que décrit par Allport, apparaît donc comme une des expériences à la fois les plus nobles et les plus gratifiantes qu'il soit donné à l'humanité de vivre. En ce sens, la conversion religieuse appartient au même niveau émotionnel que la création artistique, la découverte scientifique et l'amour partagé.

Troisièmement, si la privation des valeurs intrinsèques, comme la vérité, la beauté, la justice, etc., des métabesoins en somme, entraîne des métapathologies, en contrepartie la satisfaction de ces besoins chez une personne qui en est privée devrait entraîner la guérison. C'est effectivement ce que les travaux de Victor Frankl démontrent. Plus encore, la satisfaction des métabesoins pourrait même amener la guérison de pathologies relevant de privations d'ordre inférieur.

Durant ses trois ans de détention à Auschwitz et à Dachau, Frankl avait constaté que «le prisonnier qui ne croyait plus à l'avenir - son avenir - était perdu. En perdant cette foi, il perdait sa spiritualité; il se laissait dépérir moralement et physiquement»². Le fait d'être privé de tout espoir affaiblit dangereusement l'état d'immunité de l'organisme au point d'entraîner la mort. Ainsi, le prisonnier «qui ne trouvait plus aucun

1. Ibid., p. 171 et p. 172 - 173.

2. FRANKL, V., Découvrir un sens à sa vie, p. 89.

sens à sa vie, qui n'avait plus de but, plus de raison d'aller de l'avant» était condamné. Dans un tel cas, la seule façon de l'aider était de lui suggérer un but, une raison propre à lui de survivre. Il fallait lui montrer qu'il était irremplaçable pour quelqu'un ou pour une tâche que lui seul pouvait accomplir après sa libération¹. S'appuyant sur cette expérience, Frankl a construit au terme de sa détention une théorie et une thérapie: la logothérapie. Comme dans le cas d'Allport et dans celui de Maslow, de nombreuses études empiriques, s'appuyant sur différents tests de personnalité, sont venues confirmer sa théorie et sa pertinence quant à l'étude de la conversion religieuse. Paloutzian présente ces tests et les applications qui en ont été faites tant par lui-même que par d'autres chercheurs².

Comme Maslow qui considérait les métabesoins comme des besoins fondamentaux, Frankl pense que «les efforts de l'homme pour trouver un sens à sa vie constituent une motivation fondamentale». S'il n'y parvient pas, on parle alors en logothérapie, de «frustration existentielle». Une telle frustration peut provoquer des névroses. Il les appelle des névroses noogéniques pour dire que, au lieu de dériver des conflits entre les besoins de l'homme et ses instincts, elles viennent «plutôt de ses problèmes existentiels, parmi lesquels l'absence de raison de vivre joue un grand rôle». En conséquence, «la santé mentale est fondée sur un certain degré de tension entre ce que nous avons déjà réalisé et ce qui nous reste à réaliser... [L'homme] a besoin, non de se libérer de sa tension à tout prix, mais plutôt de se sentir appelé à accomplir quelque chose»³.

Le sentiment que la vie n'a aucun sens et l'absence de raison de vivre consciente provoquent, chez les personnes qui en souffrent, un sentiment de vide intérieur dont elles sont pri-

1. Ibid., p. 89 - 94, passim.

2. PALOUTZIAN, R. F., Invitation to the Psychology of Religion, Scott, Foresman, Glenview, Ill., 1983, p. 122 - 127.

3. FRANKL, V., Découvrir un sens à sa vie, p. 111 - 115, passim.

sonnières et que Frankl nomme «vide existentiel». L'homme pris au piège d'une telle situation «cherche à imiter les autres (conformisme) ou il se conforme à leurs désirs (totalitarisme)»¹. Le vide existentiel se manifeste concrètement par un état d'ennui, la personne qui en souffre ne sachant que faire de sa peau. Particulièrement visible chez les sans-emploi, les retraités, les gens qui ont peur de vieillir, il est la cause de nombreux suicides. Chez les autres, on substitue à la recherche d'un sens à la vie, la recherche effrénée de l'argent, du pouvoir ou de diverses formes de plaisir physique. Le vide existentiel est donc, aux yeux de Frankl, une cause majeure des diverses dépendances face à l'alcool, aux drogues, au sexe, etc. Il est donc ultimement cause d'angoisse et de maladie physique et mentale.

Or ce mal dont souffrent les personnes atteint également la société. Une société peut tout aussi bien qu'une personne souffrir de vide existentiel et connaître en conséquence une névrose collective. Frankl voit dans le nihilisme, c'est-à-dire le fait de nier toute valeur à l'être, l'expression contemporaine de cette névrose collective. «Il est dangereux d'enseigner que l'être humain est «uniquement» le produit des conditions biologiques, psychologiques et sociologiques, ou encore de l'hérédité et de l'environnement. Une telle vision de l'homme, écrit-il, incite le névrosé à croire ce qu'il est enclin à croire de toute façon, soit qu'il est victime d'influences extérieures ou de circonstances internes. Ce fatalisme névrotique se trouve renforcé par une psychothérapie qui nie la liberté de l'être humain»².

La question du sens de la vie n'est pas de caractère abstrait ou général. Elle ne peut avoir qu'un sens concret et particulier pour la personne ou le peuple qui se la pose. Pour combler le vide existentiel et guérir la personne tout comme la société de

1. Ibid., p. 116.

2. Ibid., p. 134.

sa névrose, Frankl ne voit en conséquence d'autre alternative que de retourner la question du sens à celui qui la pose. «Chaque homme fait face à une question que lui pose l'existence et il ne peut y répondre qu'en prenant sa propre vie en main... Vivre comme si c'était la seconde fois et qu'on s'apprêtait à répéter les mêmes erreurs!»¹

L'homme n'étant pas un système fermé, cette responsabilité qu'il a de réaliser son but dans la vie le dirige nécessairement vers «quelque chose ou quelqu'un d'autre que lui-même, qu'il s'agisse d'un but à atteindre ou d'un être humain à connaître. Plus on s'oublie soi-même - en se consacrant à une cause ou à une personne - plus on est humain et plus on se réalise... L'actualisation de soi n'est possible que comme effet secondaire de la transcendance de soi»². La guérison du vide existentiel ne peut donc se réaliser sans que la personne donne un sens à sa vie, sens incarné par une cause ou une personne. Et au-delà des causes et des personnes, Frankl entrevoit la possibilité d'un supersens, celui véhiculé par les convictions religieuses. «Etes-vous certains que l'humanité est un point terminal dans l'évolution du cosmos? Ne pourrait-on pas concevoir l'existence d'une autre dimension, d'un monde au-delà du nôtre; un monde dans lequel la question du sens ultime de la souffrance humaine trouverait une réponse?»³

Envisagée à la lumière de la perspective que nous propose Frankl, la conversion religieuse d'une personne mature apparaît essentiellement comme une thérapeutique du sens. Elle vient guérir le converti de son ennui et, comme on l'avait vu dans la perspective capitulationniste, l'ouvrir sur autre chose que lui-même, une cause, une autre personne ou même Dieu. Finalement en tant que thérapeutique du sens, la conversion religieuse authentique, celle d'une personne mature, est portée

1. Ibid., p. 118.

2. Ibid., p. 120.

3. Ibid., p. 125.

par un sentiment religieux riche et complexe, capable d'accéder au monde adulte des valeurs, comme l'a montré Allport. Marquée par la cohérence du sentiment religieux mature, c'est une expérience globale et intégrale qui entraîne le converti au-delà de lui-même. Elle se situe au niveau le plus élevé des besoins de la personne humaine dont elle vient combler ces métabesoins dont parlait Maslow. Par là, la conversion religieuse authentique s'inscrit, en tant qu'expérience humaine, dans le processus d'actualisation de soi.

Avec Frankl, nous avons vu que c'est une expérience qui se traduit concrètement dans une prise en charge d'une personne ou d'une collectivité par elle-même. En fournissant un sens concret à leur vie, elle leur donne un but, une raison de vivre: elle leur donne un projet qui les tire de leur nombrilisme et les ouvre à l'autre et, ultimement, au Tout Autre. Cette ultime ouverture au Tout Autre, exprimée par les convictions religieuses, constitue un supersens, pour reprendre le terme de l'auteur. Si elle les guérit des métapathologies et parfois des pathologies physiques, elle les libère également des dépendances psychologiques, sociales, économiques et politiques. En ce sens, la conversion religieuse authentique, en tant que religieuse parce qu'orientée ultimement vers un supersens, est fondamentalement un processus d'actualisation de soi, de réalisation de soi et, pour les collectivités comme pour les personnes, un processus de libération véritable. Dans et par une conversion religieuse authentique, une collectivité et une personne se donnent un avenir et les moyens pour le réaliser.

2.4.3 Éléments structurels de la conversion.

2.4.3.1 Remarques préliminaires. Notre première remarque concerne la spécification du concept de conversion religieuse. Une fois constatées l'abondance et la diversité des données scientifiques, la première tâche qui nous incombe consiste à distinguer entre les changements que l'on peut considérer

comme d'authentiques conversions religieuses et ceux que l'on ne peut considérer comme tels. Nous adopterons ici la position défendue par la plupart des scientifiques qui ont étudié la question en distinguant entre un changement radical, auquel nous réserverons le qualificatif de conversion religieuse authentique, et d'autres types de changements qui ne le sont pas. Arthur D. Nock (1933), Richard V. Travisano (1970) et David Gordon (1974)¹ distinguaient ainsi la conversion de l'adhésion (Nock), de l'*alternation* (Travisano), de l'altération ou de la consolidation (Gordon).

La conversion religieuse authentique ainsi spécifiée implique «une restructuration en profondeur de la personnalité» (Vergote)², «une réorientation de l'âme» (Nock), un changement radical d'identité (Travisano), une unification intérieure (James). Tous les autres types de changement religieux, n'affectant qu'une partie de la personnalité du converti ou lui permettant d'ajouter des éléments nouveaux à ses croyances et à ses pratiques sans que ne soit affectée la structure de l'ensemble, devraient être identifiés de manières différentes, selon les cas. Cette position que nous adoptons ici se situe d'ailleurs en continuité avec la position défendue par Roland Chagnon au Québec.

Notre seconde remarque concerne le changement qui s'opère lors d'une conversion religieuse authentique ainsi définie. La radicalité du changement intervenant lors d'une conversion religieuse peut prendre diverses formes. A quelques reprises, nous avons déjà signalé que l'objet de notre travail se limitant aux conversions religieuses, nous ne nous étions pas attardé de manière spécifique aux conversions séculières. Toutefois, même restreint au cas des conversions religieuses authentiques, nous sommes forcé de constater la grande diversité des changements radicaux qui sont identifiés comme conversion

1. Voir plus haut: #2.311.

2. Voir: #2.222.

par les convertis eux-mêmes et par les scientifiques qui les étudient. Cette diversité semble encore plus grande si l'on tient compte des attitudes adoptées de façon consciente ou non par les chercheurs d'une part, et des modèles qu'ils ont construits pour les expliquer d'autre part.

Une telle diversité des expériences appelle une diversité équivalente des définitions. C'est la troisième remarque préliminaire que nous voulons faire. En conséquence, à moins de n'accepter comme définition que de vagues généralités, nous devons reconnaître la pertinence possible de plusieurs définitions, chacune s'appliquant à une forme ou à une autre de l'expérience. Pourquoi ne pas simplement parler dans ce cas d'expériences plurielles de conversion plutôt que d'en parler au singulier? La raison découle directement des données scientifiques elles-mêmes. En effet, si les données nous montrent une diversité considérable des expériences, même en nous restreignant à celles qui impliquent un changement radical, elles nous montrent également certaines constantes, une fois restreint le champ d'extension du concept, qui permettent d'identifier des éléments structurels communs. Les différents modèles sociologiques ou psychologiques ne les ont pas tous mis nécessairement en lumière, pour des raisons propres à la discipline en cause ou à la méthode adoptée. Toutefois, il reste que certains d'entre eux, absents de tel ou tel modèle, se retrouvent fondamentaux chez d'autres et peuvent parfois s'avérer complémentaires d'un modèle à l'autre. Nous tenterons maintenant de dégager ces constantes, tout en prenant garde aux généralisations hâtives contre lesquelles plusieurs auteurs cités nous ont mis en garde tout au long de notre parcours.

2.4.3.2 La dimension sociale. De toute évidence, la conversion religieuse est essentiellement un changement. Il peut être radical ou non; il peut être instantané ou progressif; il peut même être individuel ou collectif; il reste que c'est toujours, sous une forme ou sous une autre, un changement. Il réside

essentiellement dans le déplacement du lien social. Dans toute conversion religieuse, il y a modification de la relation du je au nous. Le converti adhère à un nouveau groupe à l'intérieur duquel il s'intègre et s'engage, établissant ainsi un nouvel ensemble de relations sociales en interaction avec les autres membres. Cette intégration à un nouveau groupe, plus restreint que l'ensemble de la société plus vaste dans laquelle il évoluait auparavant, modifie inévitablement le réseau de relations qu'il avait antérieurement établies. Cette modification se traduit ultimement par une rupture, parfois radicale, avec son milieu social antérieur.

Le déplacement du lien social opéré par la conversion amène également chez le converti une modification de son univers symbolique et une modification de son identité. La modification de l'univers symbolique du converti se traduit concrètement de trois manières. 1) D'abord, il y a une modification du discours dans son contenu par l'adoption d'un nouveau système de croyances. 2) Il y a un changement dans la grille de lecture du réel ensuite, par l'adoption d'une vision du monde ou d'un système de référence permettant de comprendre et d'expliquer, de donner une nouvelle signification aux événements tant sociaux que psychiques. 3) Enfin, on constate une reconstruction du passé opérée par le converti en fonction des deux facteurs précédents. Cette modification du discours manifeste un changement dans la perception et la représentation que se fait le converti de sa propre histoire, sa conversion lui donnant non seulement un nouveau passé et un nouvel avenir, mais encore un nouveau présent lu et interprété en fonction des nouvelles croyances et de la nouvelle grille de lecture qui les accompagne. En ce sens, la conversion religieuse authentique vient modifier la représentation que le converti se fait du temps.

La modification de l'univers symbolique du converti provoquée par le déplacement du lien social se traduit en deuxième

lieu par le changement de rôle social. L'intégration du converti à son nouveau groupe d'appartenance l'amène à penser et à agir en converti. Il apprend le rôle qu'on attend de lui et s'y conforme avant de l'intérioriser. Il l'adopte et l'assume en s'engageant au sein du groupe pour, à la limite, s'y consacrer entièrement, s'identifiant alors au groupe d'appartenance. De même que la modification du discours manifeste chez le converti une modification dans sa perception et sa représentation du temps, de même la modification du rôle social manifeste une modification équivalente au plan de la perception et de la représentation qu'il se fait de l'espace. En effet, le déplacement du lien social, en amenant le converti à adopter un nouveau rôle social au sein du groupe d'appartenance crée une séparation entre un intérieur et un extérieur. L'espace du converti n'est plus perçu de façon uniforme. Une frontière s'établit entre un espace intérieur centré et riche et un espace extérieur tantôt menaçant, tantôt indifférent. En ce sens la conversion religieuse authentique vient modifier chez le converti sa représentation de l'espace.

Le déplacement du lien social amène également chez le converti une nouvelle identité. Même si la conversion ne résulte pas toujours d'une quête d'identité, cette question est cependant toujours présente dans l'expérience de la conversion. En tant qu'élément constitutif de la réalité subjective, l'identité se crée, se maintient et se modifie en relation dialectique avec l'environnement social. Le déplacement du lien social, parce qu'il amène chez le converti une modification de son rôle et de son discours, amène inévitablement et dans la même mesure une modification de son identité. Par le fait même, la relation dialectique entre la réalité subjective et la réalité sociale, parce qu'elle implique nécessairement la relation au corps physique et à l'environnement naturel en général, intègre la dimension biologique du converti à la question de l'identité. Le déplacement du lien social opéré par la conversion religieuse vient donc modifier chez le converti sa relation au corps et à la na-

ture, et par conséquent à l'environnement, tout comme il modifie sa perception et sa représentation de l'espace et du temps.

2.4.3.3 La dimension psychologique. Une conversion religieuse authentique implique des changements profonds qui affectent la personnalité. En effet, certaines conversions qui surviennent dans des environnements créés à cette fin ne sont que des changements superficiels d'ordre émotif. Elles ne durent que le temps où elles sont supportées par le système artificiel mis en place pour les provoquer. Il arrive même parfois que ce genre de système vise, sous le camouflage de motifs religieux, des buts inavoués qui n'ont rien ou presque rien de religieux. A l'opposé, une conversion religieuse authentique implique une transformation en profondeur de la personne du converti et le but ultime visé, toujours avoué, est religieux.

Etant une transformation en profondeur, elle implique tous les niveaux de la personnalité. En conséquence, elle affecte les dimensions affective, cognitive et morale du converti. L'une ou l'autre de ces dimensions peut être prédominante chez le converti selon le niveau de développement atteint durant sa croissance psychologique, ce qui permet de parler de conversion morale, de conversion affective et de conversion cognitive. Mais les trois dimensions sont toujours présentes et complémentaires l'une de l'autre. En conséquence également, et dans la mesure où le sentiment religieux est une attitude globale de la personnalité, comme l'a montré Allport, la conversion religieuse authentique possède les caractéristiques du sentiment religieux qui la porte. Ainsi, compte tenu toutefois du développement de la personnalité du converti, elle a les caractères de cohérence, de globalité et d'intégralité du sentiment religieux mature.

Une conversion religieuse authentique, comme toute autre forme de restructuration de la personnalité, rencontre des ré-

sistances que le converti doit vaincre. Il s'agit ici d'un thème récurrent dans l'histoire universelle de la spiritualité qui a valu à l'humanité certains textes parmi les plus beaux. Vergote a cité à cet égard le récit de la conversion de Claudel, comme il aurait pu citer les *Confessions* d'Augustin et un grand nombre d'auteurs spirituels provenant d'autres époques dans l'histoire chrétienne. La littérature spirituelle de l'islam nous en fournit des exemples en aussi grand nombre et d'aussi grande qualité. Qu'il suffise de penser seulement aux *Confessions* d'Al-Ghazzali: l'auteur raconte tout le combat qu'il dût livrer contre lui-même pour se décider à laisser son poste prestigieux de professeur à l'Université de Bagdad et se consacrer entièrement à la vie spirituelle proposée par le soufisme.

En outre, une conversion religieuse authentique implique d'une manière ou d'une autre une ouverture du converti. Il s'agit d'un changement qui s'opère dans sa conscience et qui l'ouvre sur ce qui lui paraît être de nouvelles dimensions du réel: ouverture sur Dieu bien sûr, mais également ouverture sur lui-même et sur les autres. Ouverture sur Dieu révélé dans une expérience spécifiquement religieuse, mais aussi sur Dieu qui se révèle comme le supersens (Franckl), ou comme cette Puissance supérieure qui seule peut nous sauver de nous-mêmes et de nos dépendances (Alcooliques Anonymes); ouverture sur lui-même en tant qu'appelé au dépassement de soi (Conn), en tant qu'appelé à l'actualisation de soi (Maslow). La conversion religieuse authentique en rendant le je à lui-même, comme la perspective capitulationniste l'a mis en lumière, lui redonne sa capacité créatrice en libérant les possibles et le met en route sur la voie de la conquête de son autonomie. Mais l'autonomie véritable à laquelle invite la conversion religieuse authentique ne se réalise que dans l'ouverture au nous et l'intégration à une collectivité. Ainsi, loin de replier le converti sur lui-même et de le restreindre aux limites étroites d'une secte, la conversion authentique fait d'un converti mature une personne socialement intégrée et créa-

trice dans son milieu. Ce faisant, elle l'ouvre à l'avenir en lui offrant de nouveaux horizons à rejoindre. Toujours appelé à un au-delà de lui-même vécu au sein d'une collectivité à laquelle il s'intègre, le converti mature se voit orienté ultimement à l'au-delà limite de lui-même qu'est le Transcendant.

Il faut également noter une autre caractéristique des divers types de conversion religieuse, à savoir leur relation à l'organisme biologique. En effet, comme l'ont montré les approches psychophysiologique et behaviorale, toute conversion religieuse est portée physiquement par l'organisme et s'inscrit dans son fonctionnement. Nous avons considéré ces approches comme réductionnistes parce qu'elles réduisaient le sens religieux de l'expérience à ses mécanismes, mais elles ont apporté cependant un élément essentiel à sa compréhension. Elles ont en effet montré comment la conversion, religieuse ou séculière, pathologique ou saine, est inséparable du fonctionnement de l'organisme. Les travaux de Sargant, de Persinger, de Skinner et des autres chercheurs qui travaillent dans ces perspectives ont apporté des données capitales en ce sens. Une conversion religieuse semble donc impliquer une modification dans l'organisme lui-même. Nous avons vu que ces modifications peuvent être détectées par électroencéphalogrammes et peuvent être affectées dans un sens ou dans un autre par diverses drogues.

Par ailleurs, certains types de conversion présentent un caractère nettement thérapeutique, comme nous l'avons vu en particulier dans la perspective capitulationniste, où manifestement la conversion religieuse rétablit la santé physique. Nous avons vu également avec Victor Frankl que, compte tenu du lien étroit entre l'état psychologique d'une personne et la force de son système immunitaire, il arrive que la conversion religieuse authentique permette à l'organisme de se refaire un nouvel équilibre et une nouvelle santé.

Toutefois, deux éléments structurels identifiés au terme de la démarche sociologique ne semblent pas avoir d'équivalent ni de fondement psychologique en ce qui concerne la conversion. Ce sont la relation à l'espace et la relation à l'environnement. Leur absence dans les modèles psychologiques de la conversion peut cependant s'expliquer parce qu'il s'agit là de facteurs qui n'affecteraient pas directement la psyché du converti, ce dont nous nous permettons de douter. Elle pourrait s'expliquer plus simplement encore par le fait que les chercheurs en psychologie, moins préoccupés par les facteurs anthropologiques, très importants dans ce cas, ne s'y sont tout simplement pas arrêtés jusqu'à ce jour. Des recherches en ce sens devraient être entreprises; elles pourraient s'avérer fort éclairantes pour la compréhension de l'imaginaire spatial du converti et aussi, probablement, des rituels d'initiation qui supposent nécessairement une représentation de l'espace tout aussi bien que de l'environnement. Nous sommes ici entraîné au-delà d'une démarche strictement psychologique.

2.4.3.4 Le caractère d'intégralité. Une conversion religieuse authentique et mature comporte un caractère d'intégralité qui se manifeste en particulier de quatre manières différentes. Elle affecte la culture dans laquelle baigne le converti. Elle affecte l'identité du converti tant dans sa dimension psychologique que sociale. C'est une expérience globale. Enfin, elle est un facteur de libération pour le converti lui-même dans sa double dimension psychologique et sociale. Elle peut également le devenir pour la collectivité au sein de laquelle le converti est intégré, dans ses dimensions sociale, économique et politique.

a) *La dimension culturelle.* Le déplacement du lien social opéré par la conversion s'enracine dans le psychisme du converti d'une part, mais d'autre part, s'enracine dans l'univers culturel symbolique grâce auquel se construit et s'exprime la collectivité au sein de laquelle il s'intègre. Si le converti peut être psychiquement autonome, créateur, mature, ouvert à

l'autre, c'est qu'il parle et agit, qu'il communique et interagit. Il développe et renforce son autonomie créatrice grâce à l'univers symbolique du langage qu'il acquiert et grâce à l'univers symbolique de la religion qui lui fournit, ainsi qu'à sa collectivité, un cadre de référence et d'identité. Le processus s'opérerait donc finalement grâce à la culture, d'où le nécessaire recours à la dimension anthropologique.

b) *La question de l'identité.* Dans la mesure où une conversion implique une restructuration en profondeur de la personnalité, elle affecte directement l'identité du converti. D'autant plus d'ailleurs que cette restructuration est orientée à l'intégration à une collectivité. La conversion, comme toute transformation équivalente de la personnalité, ne se vit pas seulement à l'intérieur de la psyché; elle se vit également dans un ensemble de relations personnelles avec le milieu social.

Or la question de l'identité se pose au point de rencontre de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Nous avons vu que, d'un point de vue sociologique, le changement d'identité opéré par le déplacement du lien social constituait un des éléments structurels fondamentaux de la conversion. La démarche psychologique permet d'en saisir les motivations et d'indiquer la place qu'y tient la relation avec l'autre. Cette question du changement d'identité sous-jacente à la recherche sociologique et psychologique sur la conversion renvoie à la question anthropologique. En effet, dans la mesure où la conversion authentique et mature redonne le je à lui-même dans une autonomie créatrice, elle l'ouvre au nous et l'oriente à une intégration au sein d'une collectivité dont l'identité est elle-même définie par la culture. Le choix que nous avons fait précédemment d'une médiation anthropologique se trouve ainsi justifié.

c) *Le caractère global de l'expérience.* L'ouverture et l'intégration du je au nous, que nous avons identifiées comme le point

d'aboutissement du processus psychologique de la conversion authentique et mature, ne peut s'opérer concrètement que grâce à ces facteurs sociologiques que sont le changement d'univers de discours, le changement de rôle social et le changement d'identité. Ces processus ne se réduiraient donc pas purement et simplement à leur dimension sociale. Ils correspondraient en fait au plan social à des transformations vécues par le converti à l'intérieur de sa personnalité.

En conséquence, il apparaît nettement que la conversion est un processus marqué par la cohérence, la globalité et l'intégralité (Allport). De plus, elle suppose une différenciation des fonctions psychologiques mises en oeuvre. Elle présente également un caractère heuristique en ce qu'elle entraîne le converti dans le risque d'un engagement social. Il faut rappeler cependant que ces remarques ne sont valables que pour la conversion religieuse authentique et mature. Les autres modalités de l'expérience ne partagent qu'en partie les caractéristiques identifiées, soit parce que le converti n'a pas encore atteint la pleine maturité, soit parce que le processus de transformation, parfois très long on s'en souviendra, n'a pas encore atteint son terme. Dans ces deux cas, le processus est orienté vers son point d'aboutissement et devrait pouvoir y parvenir comme à son terme naturel. Cependant, dans le cas de pseudo-conversions ou de conversions pathologiques, le processus risque fort de ne jamais atteindre le terme idéal de la conversion authentique et mature.

d) *Le caractère libérateur de l'expérience.* L'ouverture que provoque la conversion religieuse authentique et mature chez le converti met en lumière son caractère fondamentalement libérateur. Selon les différentes perspectives théoriques à partir desquelles on la lit et les divers types d'expériences, la conversion religieuse authentique présente différentes modalités de libération: libération d'abord des identifications parentales inconscientes qui, si elles étaient nécessaires dans la

construction de la personnalité durant l'enfance, risquent de piéger l'adulte converti, comme l'a montré Anatrella¹; libération des dépendances physiques et psychologiques, comme on l'a vu dans la perspective capitulationniste; mais, également dans la même perspective, libération des images illusoires et inflationnistes du moi qui l'emprisonnent sans cesse davantage dans ses fantasmes de pseudo-pouvoir et de pseudo-liberté, lui coupant peu à peu les possibilités de retour à la réalité; libération d'un égo-centrisme infantile, dans la perspective développementale, permettant d'accéder à un altéro-centrisme et ultimement un théo-centrisme; libération des métapathologies par la satisfaction des métabesoins dans la perspective humaniste de Maslow et de certaines pathologies ordinaires, comme l'a montré Frank; finalement, libération des dépendances sociales, économiques et politiques (Franckl).

Ces différents aspects du processus de libération enclenché par la conversion religieuse dépendent tous du fait que dans l'expérience, lorsqu'elle est vécue de façon authentique et mature, il y a prise en charge de soi par soi. Elle vient donner un sens à la vie du converti, un but, un projet lui permettant de réorganiser les différentes dimensions de sa personnalité. Lui donnant ainsi une raison de vivre, elle accélère le processus de conquête d'autonomie et par conséquent de croissance psychologique. Elle permet de résoudre la crise paralysante, «le conflit immobilisateur» (O'Rourke), dans laquelle le converti se débattait auparavant où dans laquelle il se mourait d'ennui, rendu incapable d'en sortir par l'absence de projet. Voilà pourquoi la conversion religieuse authentique peut être comprise comme un processus de résolution de crise et comme un accélérateur du développement de la personnalité.

1. ANATRELLA, T., «La conversion à l'épreuve des identifications inconscientes», *Lumen Vitae*, 1987, 42, 2, pp. 137 - 148.

Par ailleurs, comme le converti dans sa croissance psychologique est engagé dans un processus d'intégration sociale du fait même de la conquête de son autonomie et de sa croissance, tout ce processus de libération psychologique qu'il vit se traduit nécessairement au plan de la collectivité au sein de laquelle il est intégré. Et comme les communautés sont tout aussi susceptibles de vivre un processus analogue (Frankl), l'expérience du converti mature au sein de sa collectivité peut se traduire par l'enclenchement d'un processus analogue de libération de la collectivité elle-même.

Il existerait donc un rapport étroit entre la libération psychologique du converti mature et la libération de la collectivité à laquelle il est intégré, que ce soit la collectivité restreinte de la famille ou celle plus étendue de la région, de la nation et, à la limite de l'humanité, tout dépendant du point d'insertion du converti dans le groupe social. Si au plan personnel le processus de libération se situe d'abord, mais non uniquement, au niveau psychique, il se situe davantage aux niveaux social, économique et politique, au plan collectif. Si elle reste fondamentalement d'abord l'expérience d'une personne en transformation et se traduit concrètement dans un changement d'attitude et de comportement, la conversion religieuse authentique et mature peut aussi aboutir en son terme à une conversion de la collectivité. Cette conversion collective se traduisant également pour le groupe social concerné par une prise en charge de lui-même par lui-même, elle devient une invitation à se donner un sens, un but, une raison de vivre, un projet mobilisateur qui se traduise concrètement par une libération sociale, une libération économique et une libération politique. La conversion religieuse authentique et mature se traduit donc concrètement dans un processus de conquête d'autonomie personnelle et collective, de libération des dépendances psychologiques, mais aussi des dépendances physiques, économiques, sociales et politiques.

Cependant, dans la mesure même où une conversion religieuse authentique et mature est susceptible de redonner l'autonomie à un individu, et même possiblement à une collectivité, elle implique tout aussi nécessairement une modification de leur relation au pouvoir. Le déplacement du lien social opéré par l'acte performatif de la conversion provoquerait donc chez le converti une modification de sa relation au pouvoir, en plus d'une modification de son identité et d'une modification de son univers symbolique au terme de la crise résolue par la conversion elle-même.

2.4.3.5 Limites des données scientifiques. La présentation des modèles scientifiques de conversion religieuse met en lumière les limites d'une telle approche. Tous ces modèles qui visent à expliquer la conversion religieuse pourraient s'appliquer tout aussi bien à un très grand nombre de changements qui n'ont en soi rien de religieux. Que ce soit la reconquête de son autonomie pour la femme victime de violence conjugale, le changement opéré chez les Alcooliques Anonymes, le changement de parti politique, le changement de paradigme en sciences ou simplement l'apprentissage de la marijuana, nous avons vu à chacune des étapes de la présentation des données scientifiques que ces modèles n'expliquent pas ce que Heirich appelait le caractère essentiel de la conversion religieuse.

En effet, la dimension spécifiquement religieuse de l'expérience est pratiquement laissée pour compte, pour la simple raison qu'elle déborde l'objet même de la démarche scientifique. En effet, nous avons vu que le sens spécifiquement religieux de l'expérience restait hors de portée de la démarche scientifique (Vergote) obligée par sa méthode de «mettre Dieu entre parenthèses». Voilà pourquoi les données que nous fournissent les sciences humaines, tout aussi intéressantes et riches qu'elles puissent être, restent insuffisantes à elles seules pour nous faire comprendre d'un point de vue théologique la conversion religieuse authentique. Conformément à notre

projet, nous devons donc examiner celles que nous offre la tradition croyante.

MARIO FORGET

CONVERSION RELIGIEUSE: LIBÉRATION HUMAINE

**Thèse
présentée
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

TOME II

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC**

OCTOBRE 1997

© Mario Forget 1997

CHAPITRE II

LES DONNÉES RELIGIEUSES

3.0 LES DONNÉES RELIGIEUSES

Ayant complété la présentation des données scientifiques, nous abordons celles proposées par la tradition croyante. Il est impossible de faire une présentation exhaustive de tout ce que l'Écriture, la Tradition et la réflexion théologique ont produit sur un thème aussi fondamental de l'expérience de foi. Le choix des données que nous voulons présenter et par conséquent des matériaux à utiliser dans notre entreprise est déterminé d'abord et avant tout par les questions que notre introduction nous avait permis de formuler.

Essentielle à la réflexion théologique, l'Écriture Sainte constitue la première source où nous puiserons les données nécessaires à la réalisation de notre entreprise. L'enseignement des Pères, aussi indispensable, constitue la seconde. Nous accorderons une place spéciale à saint Augustin, compte tenu à la fois de l'importance du thème de la conversion dans son oeuvre et de l'actualité de sa pensée. Nous irons également puiser dans l'histoire quelques modèles permettant de mettre en lumière à la fois la continuité et la diversité de la réflexion religieuse sur l'expérience de conversion. Cette présentation des données fournies par la tradition croyante une fois complétée, nous devrions avoir en main à la fois les outils et les matériaux nécessaires à notre entreprise.

Puisqu'il est humainement impossible de tenir compte de toute la tradition chrétienne, il nous faut des critères de sélection. Nous avons adopté dans un premier temps, l'utilisation des termes «*shub*» en hébreu, «*epistrophe*» et «*metanoia*», en grec, «*conversio*» en latin. Ce sont en effet les termes qui traduisent généralement ce que nous appelons «conversion». L'utilisation de ces mots nous a permis de ne retenir dans un premier temps que quelques livres et que certains auteurs, ou même certaines parties de leurs oeuvres.

Même ainsi réduit, le nombre de textes reste immense. Suite à leur lecture, nous avons constaté qu'il est impossible de trouver dans l'Écriture ni dans la tradition chrétienne un type unique de conversion. En fait, il semble y avoir autant de types de conversion que de convertis. Nous avons donc ici une première convergence entre ce que les sciences humaines nous ont montré et ce que la tradition croyante nous enseigne. D'où notre deuxième critère de sélection: la diversité des types.

Nous avons cru bon de présenter cette diversité dans le choix des Livres de l'Écriture, dans le choix des Pères de l'Église et de leurs oeuvres, dans le choix finalement des auteurs. Nous reconnaissons donc volontiers que la présentation que nous ferons de leur pensée reste parcellaire. Pour une présentation exhaustive de la pensée de tel ou tel auteur, nous renvoyons le lecteur aux nombreuses études déjà existantes. Notre objectif se limite à montrer la diversité des types de conversion et la diversité des interprétations de l'expérience, espérant pouvoir dégager, par-delà cette diversité et sans la réduire artificiellement, des éléments structurels communs.

3.1 L'enseignement de l'Écriture Sainte

Toute l'Écriture n'est qu'un immense appel à la conversion. En conséquence, il est indispensable d'y retourner pour voir comment l'expérience nous y est présentée. Il ne s'agit pas de faire une analyse technique ni exhaustive, selon les règles strictes de l'exégèse, de tout ce que l'Écriture nous dit sur la question. Il s'agit plutôt de voir de façon synthétique les éléments caractéristiques généraux de l'expérience croyante, tels qu'ils sont généralement admis par l'exégèse. Toutefois, l'Écriture Sainte nous la présente de différentes manières. Nous en verrons quatre parmi les principales, révélatrices des caractéristiques les plus fondamentales, telles qu'elles ressortent de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

Pour l'Ancien Testament, nous retiendrons d'abord Jérémie qui pose de façon ferme la question du choix entre Dieu et les idoles. Ensuite,

nous relirons l'Ecclésiastique de Ben Sira. La conversion à laquelle il convie ses concitoyens se situe dans le cadre d'un judaïsme déjà institutionnalisé¹. Pour le Nouveau Testament², nous retiendrons le livre des Actes où Luc nous présente différents types de conversion, tant collectives qu'individuelles. Finalement, nous terminerons avec les lettres de Paul où, parlant de sa propre conversion, il la propose aux fidèles comme modèle à imiter.

Nous verrons que l'Ecriture Sainte parle constamment de conversion individuelle et de conversion collective. Le rapport entre l'individu et la collectivité ayant ressorti comme un élément clé des données scientifiques précédentes, nous devons nous y arrêter. Enfin nous nous efforcerons de formuler les éléments bibliques d'une théologie de la conversion que notre lecture de l'Ecriture nous aura permis de mettre en lumière.

3.1.1 Quatre modèles bibliques de conversion.

3.1.1.1 Jérémie. La réforme religieuse entreprise par Josias (2 Rois 23: 4-14) nous laisse entrevoir l'état de décadence dans lequel se trouvait Israël au moment où Jérémie s'adressait au peuple élu³. Le peuple avait abandonné sa foi au vrai Dieu pour suivre des idoles. Depuis l'Alliance, toute la vie religieuse et morale d'Israël avait reposé sur la foi en Yahveh. En délaissant la foi et le culte, le peuple voyait sa vie morale et, par conséquent, les bases mêmes de son organisation sociale complètement désorganisées. Cette apostasie d'Israël est associée à la prostitution. On retrouve d'ailleurs un langage semblable dans Osée.

-
1. Sur le thème général de la conversion dans l'Ancien Testament, voir HULBOSCH, A., The Bible on Conversion, St. Norbert Abbey Press, Wis., 1966; Lumière et Vie, 9, 47, avril-mai 1960.
 2. Sur le thème général de la conversion dans le Nouveau Testament, voir GAVENTA, B.R., From Darkness to Light, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
 3. FETTKE, S. M., Messages to a Nation in Crisis: An Introduction to the Prophecy of Jeremiah, University Press of America, Washington, 1982; BLANCHET, R., *et al.*, Jérémie, un prophète en temps de crise, Labor et Fidès, Genève, 1985.

a) *L'appel à la conversion.* L'appel de Jérémie à la conversion est un appel à un changement total et radical. Ce changement est assimilé à un retour. «Fait-on une chute sans espoir de se relever, s'égare-t-on sans espoir de retour? Pourquoi ce peuple-là reste-t-il rebelle de façon continue? Ils tiennent fermement au mensonge, ils refusent de revenir» (8: 4-5). Mais, pour suivre l'image spatiale, ce retour implique que l'on se détourne de quelque chose (vers quoi on était préalablement tourné), pour retourner vers ce dont on s'était détourné au départ. Or Israël, comme une femme infidèle, s'était détournée de Yahveh. «Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles; tu me suivais au désert, sur la terre qui n'est pas ensemencée. Israël était le bien sacré de Yahveh, les prémices de sa récolte» (2: 2-3). Dans le désert, Israël mettait toute sa confiance en Dieu, alors que maintenant, il s'est détourné de Dieu: Israël a apostasié.

Cette apostasie d'Israël est son principal péché. «Je prononcerai sur eux mes jugements sur toute leur malice: car ils m'ont abandonné pour encenser des dieux étrangers et se prosterner devant l'oeuvre de leurs mains» (1: 16). Et encore: «Et mon peuple m'a oublié depuis des jours sans nombre» (2: 32), comme si Yahveh n'avait plus aucune importance pour lui. Pire encore, Jérémie nous dit que cet abandon est perçu par Dieu comme une trahison: «Et moi qui m'étais dit: comme je voudrais te mettre au rang de mes fils, te donner un pays de délices, un héritage qui soit la perle des nations ! J'avais pensé: tu m'appelleras: «Mon père» et tu ne te sépareras pas de moi. Mais comme un femme qui trahit son amant, ainsi m'a trahi la maison d'Israël» (3: 19 - 20).

Concrètement, l'apostasie d'Israël se traduit par le rejet des dix paroles de l'Alliance. Ces dix commandements représentent la volonté de Dieu et la façon dont Il veut être honoré. Jérémie reproche constamment au peuple sa non-observance des commandements. «Quoi ! voler, tuer, commettre l'adultère, se

parjurer, encenser Baal, suivre des dieux étrangers que vous ne connaissez pas»... (7: 9). Les passages de ce genre sont très nombreux.

Pour Israël, se détourner de Dieu est lourd de conséquences. Son existence même dépend de l'action créatrice de Dieu, si bien que l'apostasie correspond pratiquement à son auto-destruction: «Ta méchanceté te châtie, tes infidélités te punissent: comprends et vois comme il est mauvais et amer d'abandonner Yahveh ton Dieu» (2: 19). Non seulement le rejet de l'Alliance amène la désorganisation sociale, mais encore ce rejet amène un châtement imposé par Dieu lui-même à travers les événements historiques: «Voici que j'envoie chercher toutes les familles du Nord (oracle de Yahveh ! autour de Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur) et je les amènerai contre ce pays et ses habitants (et contre toutes ces nations d'alentour): je les frapperai d'anathème et en ferai pour toujours une épouvante et un opprobre» (25: 9).

Toute la création obéit au Créateur, la mer, les oiseaux, les animaux, les choses inanimées tout autant que les êtres vivants (5: 22; 8: 7; 18: 14 - 16; etc.). Seul le peuple d'Israël trahit son Créateur et sa révolte contre Dieu devient en quelque sorte une révolte contre l'ordre qui règne dans la création. Le péché, s'il est fondamentalement le fait de se détourner de Dieu, se traduit concrètement par le chaos moral et la désorganisation sociale à cause du non-respect du code de l'Alliance. A la limite, il se traduit également par un déséquilibre que l'homme introduit dans l'ordre naturel de la création.

b) *Le retour à l'Alliance.* L'appel à la conversion que Jérémie adresse au peuple élu sera en conséquence une invitation à retourner vers Dieu. Mais ce retour se concrétisera par le respect des commandements, respect entraînant une mise en ordre au plan moral et au plan social au sein du peuple; au plan politique également, car Dieu n'aura plus à faire interve-

nir les rois étrangers pour châtier son peuple. Cette mise en ordre devrait normalement se traduire par un nouvel équilibre réalisé entre l'homme et son environnement.

Mais Jérémie n'est pas dupe. Il sait bien que le peuple ne l'écoute pas et n'entend pas non plus la voix de Dieu: «A qui dois-je parler, qui dois-je conjurer d'être attentif? Voici: leur oreille est incirconcise, ils ne peuvent pas écouter. Voici: la parole de Yahveh leur est une dérision, ils n'y ont plus goût» (6, 10). Même derrière les pratiques cultuelles et les cérémonies du temple, Jérémie ne voit personne qui soit sincèrement tourné vers Dieu. Leur coeur n'appartient pas exclusivement à Yahveh qui pourtant ne se satisfait pas d'un culte extérieur.

Il semble que l'homme soit incapable par lui-même d'opérer cette conversion à laquelle le prophète le convie. Dieu seul peut l'opérer. Jérémie l'entrevoit dans le drame politique qu'il annonce. Dans la réalité historique, c'est par l'exil que Dieu le fera. Cette expérience terrible amènera un changement profond dans la mentalité des gens. Progressivement on comprendra que l'obéissance à la Loi est elle-même un don de Dieu. Ainsi la conversion du peuple, Jérémie la perçoit au-delà du châtiment inéluctable comme une nouvelle Alliance, mais une alliance que Dieu lui-même, par son pouvoir créateur, va inscrire dans l'être même des hommes: «Voici venir des jours - oracle de Yahveh - où je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte. Cette alliance - mon alliance ! - c'est eux qui l'ont rompue. Alors moi, je leur fis sentir ma maîtrise, oracle de Yahveh. Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, oracle de Yahveh. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur coeur» (31: 31 - 33).

3.1.1.2 Le Siracide. Avec le livre de l'Ecclésiastique¹, nous sommes dans un environnement complètement différent. L'auteur écrit environ 400 ans après Jérémie. Le peuple a connu l'exil et sa foi s'est approfondie. La question des dieux étrangers ne se pose plus. Mais le judaïsme s'est institutionnalisé dans des formes fixes. L'appel à la conversion par l'auteur sacré ne s'adresse même pas aux gens qui ont rejeté toute forme religieuse: ceux-là n'attendent que le châtiment qui leur sera dévolu. Il s'adresse plutôt aux croyants qui délaissent l'observance des commandements sans pour autant renoncer à la foi en Yahveh.

a) *La Loi, l'homme et la nature*. La conversion ici n'est donc pas ce changement radical dont on a vu la nécessité avec Jérémie, mais davantage un changement de qualité dans la foi, s'exprimant dans le retour à une observance rigoureuse du code de la Loi. D'ailleurs l'auteur n'utilise pas beaucoup le vocabulaire classique de la conversion: il n'emploie que 9 fois le verbe et le substantif d'*epistrephein*.

Pour le Siracide, la Loi est l'expression de la toute-puissance créatrice de Dieu au même titre que les lois naturelles qui régissent toute la création. Il n'y a donc pas de différence radicale entre la nature et l'homme, sinon la liberté de celui-ci. Les éléments de la création ne peuvent désobéir à la loi que Dieu leur a imposée. À cause de sa liberté, seul l'homme peut y désobéir. Toute infraction à la Loi amène inévitablement un déséquilibre dans l'univers physique de la création, puisque l'homme est partie intégrante de la nature. La maladie et la mort sont donc perçues comme l'expression au plan physique d'un déséquilibre moral et religieux de la personne. En somme,

1. Sur le thème général de la conversion dans le livre de l'Ecclésiastique, voir HULBOSCH, A., The Bible on Conversion, St. Norbert Abbey Press, Wis., 1966; plus spécifiquement cependant, voir MACKENZIE, R.A.F., Sirach, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware, 1983; SNAITH, J. G., Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach, Cambridge University Press 1974.

si je n'observe pas la Loi, je dois m'attendre à en subir les conséquences au plan de ma santé physique et de mes possessions matérielles. C'est d'ailleurs le problème qui est posé par le livre de Job.

Aux yeux du Siracide comme à ceux d'autres auteurs d'ailleurs, (celui des Psaumes, par exemple: 25: 7; 32: 1 - 5; 38: 4; 19; 39: 11; 41: 5; 103: 3; 107: 17) il y a un lien entre le péché et la maladie physique, comme entre le pardon découlant de la conversion et la santé. Quand ce lien n'est pas évident, on croit que la maladie est la conséquence d'une faute que l'on aurait pu commettre sans s'en rendre compte. Ainsi, un Juif pieux de l'époque, victime d'une maladie, devait s'arrêter et faire un examen de conscience pour trouver en quoi il avait manqué à la Loi. Cette façon de voir est liée à la conception de la justice rétributive admise durant cette période: toute faute doit être punie. Comme on ne croit pas à une vie après la mort susceptible d'être le lieu de ce châtement, on admet généralement que la punition doit avoir lieu durant la vie terrestre.

b) *Le retour à l'observance de la Loi.* Dans cette perspective, le Siracide voit le péché comme le fait de se détourner de Dieu et la conversion comme un retour à Dieu: «Ne tarde pas à revenir au Seigneur et ne remets pas jour après jour, car soudain éclate la colère du Seigneur» (5: 7). Mais le fait de se détourner de Dieu n'est pas ici la perte de la foi, comme dans le cas de Jérémie; c'est le fait de ne pas vivre conformément à la volonté du Créateur (39: 5) telle qu'exprimée dans le code de l'Alliance. La conversion est beaucoup plus le retour à la pratique religieuse que le retour à la foi en tant que telle.

Or le péché par excellence est l'orgueil: «Le principe de l'orgueil c'est d'abandonner le Seigneur et de tenir son coeur éloigné du Créateur. Car le principe de l'orgueil, c'est le péché» (10: 12 - 13). Cet orgueil qui vient du pouvoir (10: 6 - 18) et des richesses (5: 1 - 3) amène l'homme à se croire plus fort

qu'il ne l'est en réalité. Car en fait l'homme n'est rien du tout: «Le Seigneur a tiré l'homme de la terre pour l'y renvoyer ensuite» (17: 1); et encore: «Tous les hommes ne sont que terre et cendre» (17: 32). En conséquence, la seule attitude valable pour l'homme est l'humilité (3: 17 - 24) d'autant plus que seul Dieu est juste (18, 1); tous les hommes sont pécheurs: «Souviens-toi que nous sommes tous coupables» (8: 5).

Cette culpabilité de tous dans le péché devient manifeste lorsque l'on regarde la condition mortelle de l'homme. Car le péché amène en fait la mort: «Comme tu fuirais le serpent, fuis la faute: si tu l'approches, elle te mordra; ses dents sont des dents de lion qui ôtent la vie aux hommes» (21: 2). En conséquence, si on est malade, il faut bien sûr appeler un médecin, mais il faut surtout se convertir, prier le Seigneur de nous accorder son pardon, et faire le bien, c'est-à-dire retourner à la pratique religieuse. «Mon fils, quand tu es malade, ne t'énerve pas, mais prie le Seigneur et il te guérira. Renonce à tes fautes, garde tes mains nettes, purifie ton coeur de tout péché» (38: 9 - 10). La conversion apparaît donc ici comme le moyen de retrouver et de maintenir une bonne santé physique. En mettant de l'ordre dans ses rapports avec Dieu, ce qui se fait par le retour à l'observance de la Loi, on met en même temps de l'ordre dans le monde physique.

c) La sincérité, la prière et le jeûne. Pour être efficace, la conversion doit être sincère et entière. Une demi-conversion où l'on suivrait en même temps deux voies n'en est pas une: «Malheur aux coeurs lâches et aux mains nonchalantes, et au pécheur dont la conduite est double» (2: 12). Il est cependant intéressant de noter que l'auteur ne fait pas référence à la *metanoia* pour exprimer la sincérité de la conversion, comme le feront les premiers chrétiens. De même une conversion sincère s'accompagne de la ferme intention de ne pas recommencer: «Ainsi l'homme qui jeûne pour ses péchés, puis s'en va et

les commet encore; qui exaucera sa prière? que lui sert de s'humilier?» (34: 26).

Une conversion sincère et véritable se manifeste concrètement par l'observance de la Loi. Mais elle s'accompagne également de la prière pour demander à Dieu de pardonner les fautes commises. Elle s'accompagne aussi de jeûne et d'aumônes: «L'eau éteint les flammes, l'aumône remet les péchés» (3: 30). Finalement, elle suppose que l'on pardonne à son prochain: «Pardonne à ton prochain ses torts, alors, à ta prière, tes péchés te seront remis. Si un homme nourrit de la colère contre un autre, comment peut-il demander à Dieu la guérison?» (28: 2 - 3).

Ultimement, l'homme ne peut compter que sur la bonté de Dieu pour obtenir le pardon de ses fautes et, en conséquence, une bonne santé. Car Dieu est clément et miséricordieux. Il accorde le pardon à l'homme sincère. «Quelle est grande la miséricorde du Seigneur, son indulgence pour ceux qui se tournent vers lui !» (17: 29). «Car le Seigneur est compatissant et miséricordieux, il remet les péchés et sauve au jour de la détresse» (2: 11). En lisant ces passages, on croirait lire certains versets de la révélation coranique; comme on pouvait mettre en parallèle le passage cité au paragraphe précédent (28: 2 - 3) avec les paroles du Christ (Mat. 6: 14).

3.1.1.3 Luc et le Livre des Actes. Avec le Nouveau Testament, nous abordons la conversion dans le cadre d'un nouveau langage et en conséquence d'une nouvelle perspective. Nous le verrons d'abord avec les écrits lucaniens puis, ensuite, avec les écrits pauliniens. Le livre des Actes nous présente plusieurs récits de conversion. Il y a d'abord la conversion collective qui suit le discours de Pierre le jour de la Pentecôte (2: 37 - 41), puis les conversions individuelles rapportées aux chapitres 8, 9 et 10: celles de l'eunuque éthiopien, celle de Saul et finalement celle de Corneille. Luc ne semble

pas présenter dans ces récits un modèle typique de conversion¹. Il ne semble même pas intéressé au récit de conversion en tant que tel. Les récits de conversion font référence à des questions plus vastes qui concernent l'ensemble de la communauté. Chaque converti représente un groupe plus vaste ou un problème auquel la communauté est confrontée. Cependant, derrière tous ces récits, des éléments communs apparaissent qui nous laissent entrevoir une conception lucanienne de la conversion. Voyons cela d'un peu plus près.

a) *Le discours de Pierre (Actes 2: 37 - 40)*. Suite au discours que Pierre venait de prononcer à la Pentecôte, les auditeurs lui demandèrent ce qu'ils devaient faire. Pierre leur répondit: «Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit» (Ac. 2: 38). Dans ce texte, la conversion est associée au repentir (*métanoèsaté* dans le texte grec). Se convertir, c'est d'abord se sentir coupable et regretter la faute commise pour ensuite demander le baptême au nom de Jésus-Christ. La conversion semble donc avoir une dimension morale importante. Nous avons vu déjà les problèmes causés par la traduction des mots grecs *metanoein* et *epistrephein*. Ici, nous sommes au coeur même de ces problèmes.

Des auteurs comme J. Dupont et R. Michiels donnent à la *metanoia* le sens moral que nous venons de présenter. Par contre, P. Haudebert ne voit la dimension morale que comme un élément relatif à la dimension plus fondamentale de la foi; c'est d'ailleurs cette position que nous adoptons ici. Michiels écrit: «*Metanoein* se conçoit en fonction de la part que les Juifs ont eue dans la crucifixion de Jésus (Ac. 2: 23 - 36). Les Juifs doivent se repentir de leurs fautes et se laisser baptiser. La me-

1. GAVENTA, B. R., From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament, Fortress Press, Philadelphia, 1986, p. 52 - 125.

tanoia (ainsi comprise) et le baptême apparaissent comme la condition nécessaire pour obtenir la rémission des péchés»¹. Dupont va dans le même sens: «Pierre veut surtout amener ses auditeurs à se convertir; dans la perspective où il se place, cette conversion apparaît un acte de repentir (*metanoia*)»².

Pierre Haudebert rejette cette interprétation. Pour lui, la *metanoia*, même si elle ne l'exclut pas, ne se réduit pas pour autant au repentir. Il voit plutôt dans les paroles de Pierre un enseignement sur Jésus et une invitation à la foi. Pierre invite les Juifs à reconnaître en Jésus la possibilité du salut. Il reste aux auditeurs à concrétiser cette re-connaissance par une attitude qui sera celle du repentir, bien entendu, et un geste qui sera celui du baptême. Notons au passage que l'imagerie du retour est absente ici: plus que d'un retour (*epistrephein*), il s'agit d'une re-connaissance. «Autrement dit, dans la pensée de Luc, la conversion de la part de l'homme est la résultante d'une double démarche; l'une intérieure, relevant en termes généraux de la foi, de la reconnaissance de l'identité de Jésus - à partir de sa mort-résurrection-exaltation -, l'autre, plus extérieure, s'exprimant par une conduite pratique conséquente et que nous traduisons par engagement et vie menée en fonction de cette prise de conscience d'une relation nouvelle possible avec Dieu, grâce à Jésus, Christ et Seigneur»³.

b) *La conversion de Paul*. Luc raconte la conversion de Paul à trois endroits différents et dans des contextes différents. Il s'agit cependant de la même tradition, qu'il utilise à des fins différentes. Le premier récit (9: 1 - 30) nous présente l'ennemi renversé dès qu'il s'attaque à l'Eglise en-dehors de Jérusalem;

-
1. MICHIELS, R., «La conception lucanienne de la conversion», *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 1965, 41, 44.
 2. DUPONT, J., «Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres», *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 421 - 457; ID., «La conversion dans les Actes des Apôtres», *ibid.*, p. 459 - 476.
 3. HAUDEBERT, P., *L'appel à la conversion, Actes 2, 37 - 40*, Faculté de Théologie, Université Catholique de l'Ouest, Angers, 1981.

ce récit s'inscrit dans le cadre du mouvement de l'Eglise vers le monde païen. Le second récit (22: 1 - 16) s'inscrit dans le cadre d'un discours que Paul prononce pour sa défense face à des concitoyens qui l'ont arrêté. Le troisième récit (26: 2 - 23) s'inscrit également dans le cadre d'un discours de défense, mais prononcé celui-là devant le roi Agrippa.

Le fait de reprendre trois fois le récit de la conversion de Paul et de le faire à trois endroits significatifs dans l'ensemble du récit semble indiquer que Luc accorde une place très importante à cette conversion. Elle apparaît en fait à ses yeux comme un élément constitutif de l'identité de Paul et le point de départ de sa mission; ce qui ne semble pas être le cas dans la description que Paul lui-même donne de sa conversion. Toutefois, si la conversion semble un élément déterminant dans la compréhension de Paul et de sa mission, il ne semble pas que Luc considère Paul comme le modèle ou le prototype du converti; en effet, les autres récits de conversion individuelle qu'il rapporte n'obéissent pas au même modèle.

Cependant, il importe de noter certaines caractéristiques importantes qui se dégagent des trois récits de la conversion de Paul¹. Premièrement, la conversion n'apparaît pas comme le terme d'un cheminement auquel Paul serait parvenu; c'est plutôt le résultat brutal de l'intervention divine: c'est Dieu qui a l'initiative. Deuxièmement, la conversion n'apparaît pas comme un but en elle-même: c'est plutôt le moyen pour répandre le message évangélique. Troisièmement, cette conversion a toujours une dimension collective: elle est toujours orientée au témoignage public.

c) *La conversion de l'Ethiopien.* Le récit de conversion (8: 26 - 40) est rempli de détails étranges. Après avoir accompli sa mission à Samarie, Philippe reçoit d'un ange l'ordre de se diri-

1. GAVENTA, B. R., From Darkness to Light, p. 92.

ger vers Gaza, en plein milieu de la journée, par une route complètement désertique. Philippe obéit immédiatement à l'ordre apparemment absurde de l'ange (il faut avoir parcouru cette route en plein midi d'été pour le comprendre). Il y rencontre un Ethiopien venu prier à Jérusalem. C'est quelqu'un qui, aux yeux de Luc, vient des limites extrêmes du monde connu à son époque. Ce personnage important dans son pays est venu prier à Jérusalem, mais du fait qu'il soit eunuque, il ne peut appartenir à la communauté religieuse juive. Qui plus est, il s'en retourne en lisant des passages de l'Ecriture. Luc nous présente donc un personnage tout aussi étrange que l'ordre de l'ange pouvait être absurde.

Or, ce personnage mystérieux demande lui-même à Philippe de l'instruire pour ensuite lui demander de le baptiser. Philippe n'a jamais l'initiative dans toute cette démarche; il ne fait qu'obéir à l'Esprit, à l'ange et à l'eunuque, pour être transporté ensuite par l'Esprit dans un autre endroit. Dans ce récit, il n'y a aucun appel au repentir comme dans le cas de la Pentecôte et le converti n'appartient pas à la communauté juive comme dans le cas de Paul. Ce récit n'est pas conforme aux modes précédents de conversion. Cependant, si on relit le début du livre des Actes, il reçoit un éclairage intéressant. Lors de l'Ascension, Luc rapporte ces paroles du Christ: «Mais vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint qui descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre» (1: 8).

Relu sous cet éclairage, le récit de la conversion de l'Ethiopien prend une dimension symbolique: il devient le signe que le message, après effectivement avoir atteint la Judée et la Samarie, est parvenu aux confins de la terre. Il y est parvenu, non pas par l'action volontaire des hommes, mais par l'action omniprésente de l'Esprit. La mission n'est pas l'oeuvre première de l'homme, mais l'oeuvre de Dieu qui agit par les hommes ouverts à l'action de l'Esprit.

d) *La conversion de Corneille*. De tous les récits de conversion rapportés par Luc, celui de la conversion de Corneille (10: 1 - 11, 18) est le plus élaboré. C'est aussi le point culminant de la série des récits. Il est construit sur une série de parallèles: la vision de Corneille (10: 1 - 8) suivie de celle de Pierre (10: 9 -16), le voyage des envoyés de Corneille (10: 17 - 23a) suivi de celui de Pierre (10: 23b - 29), le discours de Corneille (10: 30 - 33) suivi de celui de Pierre (10, 34-43), la confirmation par l'Esprit (10: 44 - 48) suivie de celle donnée par la communauté (11: 1 - 18). En plus d'intensifier l'effet dramatique du récit cette séquence montre que le processus de conversion n'est pas accompli uniquement par Corneille, mais qu'il y a également un mouvement de conversion chez Pierre lui-même, conversion nécessaire pour pouvoir accueillir les païens à part entière dans la communauté ecclésiale, sans les obliger à adopter au préalable les règles de pureté légales du judaïsme.

Pierre, et toute l'Eglise de Jérusalem avec lui, doit réaliser qu'il n'a pas le droit de déclarer impur ce que Dieu a déclaré pur (11: 9). Or cela posait sérieusement problème à la première communauté d'origine juive. Accepter d'accueillir les Gentils dans l'Eglise impliquait beaucoup plus que le simple rituel du baptême. Cela signifiait également les recevoir chez soi, manger avec eux, entrer dans leurs maisons et accepter leur hospitalité, toutes choses défendues par le judaïsme de l'époque. Pour cela, il fallait qu'une véritable conversion s'opère parmi les chrétiens d'origine juive. La conversion de Corneille est aussi la conversion de l'Eglise qui doit se soumettre à la volonté de Dieu. La conversion de l'Ethiopien était l'image que l'Evangile s'étendait jusqu'aux confins du monde; la conversion de Corneille en est la manifestation concrète. D'ailleurs, le texte des Actes continue avec la fondation de l'Eglise à Antioche et, au-delà, l'extension de la mission au monde gréco-romain.

Dans le cas de Corneille, comme dans les autres cas individuels, la conversion est essentiellement l'oeuvre de Dieu qui en est

l'initiateur. Dans le cas des conversions collectives, (2: 1 - 13 et 3: 1 - 4,4), elles ont pour arrière-plan des événements également provoqués par Dieu. Les intervenants de l'Eglise ne jouent qu'un rôle accessoire. C'est le cas de Philippe dans la conversion de l'Ethiopien, d'Ananie dans celle de Paul, de Pierre dans celle de Corneille. La conversion vient de Dieu et est opérée par Dieu.

De plus, la conversion débouche toujours sur une dimension collective. Les conversions de masse amènent une participation commune au culte (par exemple: 2, 42-47). La conversion de Paul n'est complète que lorsque Ananie l'accepte et que Barnabé le présente à Jérusalem. C'est la même chose dans le cas de Corneille dont la conversion n'est complète que lorsqu'il est accepté par la communauté et que lorsque cette même communauté a accepté l'action de Pierre. Même chose dans le cas de l'Ethiopien qui peut avoir par Philippe un lien avec la communauté. Finalement ces conversions sont toujours associées à des commencements de l'Eglise, que ce soit à Jérusalem, à Samarie ou ailleurs, commencements également au niveau de la personne qui répond à l'appel de Dieu et au niveau de la collectivité qui répond à son tour au même appel.

3.1.1.4 Les Lettres de Paul. a) *La conversion de Paul lui-même.* Dans ses lettres¹, Paul parle de la conversion des croyants et de sa propre conversion qu'il présente comme un modèle à imiter. Les principaux textes où il en parle sont Ga 1: 11 - 17, Phi 3: 2 - 11, Rm 7: 13 - 25 et 1 Co 9: 1 - 2 et 15: 8 - 11. Il ne raconte pas du tout les circonstances de sa conversion comme l'a fait Luc; mais il parle plutôt du sens de cette conversion. Bien qu'il ne le dise jamais explicitement, il laisse entendre que le changement a été rapide et inattendu (Ga 1: 11 - 17). Il ne donne pas d'explication de ce changement. Il montre seulement que ce changement a été radical (Ph 3, et 1

1. Ibid., p. 17 - 51.

Co 15: 8 - 11). Nulle part il n'est question d'un long cheminement préparatoire, d'un combat intérieur, ni de culpabilité ou de malheur dans sa vie antérieure, seulement ce changement radical survenu dans sa vie. Il n'est pas vécu non plus comme un changement de religion, car il continue après sa conversion à se considérer un bon Juif, fidèle à la tradition. Ce changement est plutôt lié à une modification radicale dans sa perception de la réalité et des valeurs: «Bien plus, je tiens tout désormais pour désavantageux au prix du gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur» (Ph 3: 8). Ce changement est lié à la re-connaissance que Jésus est le Messie.

C'est comme si la réalité lui était apparue soudain d'une manière complètement nouvelle de telle sorte que ce qui était pour lui tout à fait inadmissible, en s'éclairant sous un angle nouveau, devenait pleinement chargé de sens. L'idée d'un Messie crucifié était une idée impossible à admettre dans le judaïsme, tout comme l'idée que des petites gens ne respectant pas toujours la Loi aient quelque responsabilité dans le salut. Cette idée, soudain, lui est apparue chargée d'une signification non seulement acceptable, mais exceptionnellement vivifiante. Ce changement dans la perception de la réalité a amené une nouvelle attitude et un nouveau comportement. C'est le modèle qu'il propose aux baptisés (1 Co 4: 16 et 11: 1). Il s'agit d'un changement de vision du monde. En fait, dans sa rencontre avec le Christ ressuscité, Paul a vécu une transformation radicale dans sa perception de Dieu et du plan de Dieu dans le monde. Cette transformation a été telle que son ancienne vision de la réalité lui est apparue soudain comme complètement dépassée et qu'il a pu entendre l'appel qui lui était adressé.

b) *La conversion des croyants.* A la lecture des lettres de Paul, il apparaît évident que l'auteur ne s'intéresse pas à l'acte même de la conversion ni à son processus. Il faut dire d'abord

que ces lettres sont adressées à des gens qui appartiennent déjà au Christ, qu'ils soient Juifs ou Gentils. Quand il parle de conversion, il le fait toujours dans un contexte plus vaste. Il utilise d'ailleurs plusieurs images pour y référer. En plus des images classiques du retour (*epistrophe*: 1 Th 1: 9 - 10; Ga 4: 8 - 9; 2 Co 3: 15 - 16) et du repentir (*metanoia*: 2 Co 7: 9 - 10; 2 Co 12: 21; Rm 2: 4), il parle tout aussi bien d'appel (1 Co 1: 26), de service (1 Co 3: 5), de foi (Rm 13: 11) que de libération et d'esclavage (Rm 6: 17 - 18). Quand Paul utilise les images du retour (*epistrephein*), il fait référence aussi bien aux Juifs qu'aux païens pour signifier qu'un voile tombe quand on se convertit (2 Co 3: 16). Le retour est donc associé à un processus de connaissance. Par contre, quand il utilise les images du repentir, c'est toujours en référence à des événements survenus à l'intérieur de la communauté des croyants (2 Co 12: 21) et jamais comme expression de la conversion elle-même.

Cependant, Paul n'utilise que très peu les images traditionnelles du retour et du repentir. En effet, ces images sont traditionnellement associées à une démarche faite par l'homme, tandis que le processus de conversion, pour Paul, est le résultat de l'action directe de Dieu¹. C'est Dieu qui libère (Rm 6: 17-18); c'est Dieu qui appelle (Ga 1: 6); c'est encore Dieu qui accorde sa grâce (Rm 3: 21 - 26).

La réponse de l'homme à cet appel de Dieu est la foi qui, elle aussi, est accordée par Dieu. Mais cette foi amène une transformation du croyant comme celle que lui-même a connue: «Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait» (Rm 12: 2). L'homme ainsi transformé par la foi et capable de discerner la volonté de Dieu peut s'offrir tout entier à Lui. Or, ce processus de transformation

1. Ibid., p. 44.

n'est pas accompli une fois pour toutes; c'est une transformation permanente: «Non que je sois déjà au but ni déjà devenu parfait; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus» (Ph 3: 12). Ce processus permanent de transformation opéré par la foi s'accomplit au sein d'une collectivité et en relation avec elle (Rm 15: 1 - 3): «Que le Dieu de la constance et de la consolation vous accorde d'avoir les uns pour les autres la même aspiration à l'exemple du Christ Jésus, afin que d'un même coeur et d'une même bouche vous glorifiez le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ» (Rm 15: 5 - 6). La même attitude se retrouve en Ga 6: 1 - 6.

3.1.2 Eléments de théologie biblique de la conversion.

3.1.2.1 La conversion en tant que retour. Ce bref survol de l'Écriture nous permet de constater qu'il est impossible d'y trouver un modèle unique de conversion. Cette difficulté vient d'abord du fait que la notion contemporaine de conversion traduit deux notions différentes utilisées dans les textes sacrés. Elle est ensuite accrue du fait que l'Ancien Testament utilise presque exclusivement une de ces notions, celle de retour, tandis que le Nouveau Testament utilise presque exclusivement la seconde, celle de repentir. Cette utilisation de deux notions différentes, que nous traduisons pourtant généralement par le même mot dans les langues occidentales contemporaines, manifeste le changement de perspective apporté par la révélation chrétienne.

Dans l'Ancien Testament, le retour est tout aussi bien le retour de Dieu vers son peuple que le retour du peuple vers son Dieu. Ce retour se traduit extérieurement par l'observance du code de l'Alliance. La conversion est ainsi perçue comme le retour au respect des termes d'un contrat passé entre deux parties, le premier de ces termes étant le rejet des idoles et l'affirmation de l'unicité et de la transcendance divines. La conversion n'est

pas d'abord le fait de se repentir et de faire pénitence, mais le fait de reconnaître la toute-puissance du Créateur à l'origine tout aussi bien de la loi naturelle que de la Loi de l'Alliance. La conversion est donc une expérience qui relève fondamentalement de la foi. Mais elle reste inaccessible à l'homme seul: elle doit être entreprise par Dieu. C'est Dieu qui doit convertir l'homme d'abord de telle sorte que l'homme puisse se convertir ensuite (Lam 5, 21). Du côté humain, la conversion apparaît ainsi comme une réponse du peuple élu à un appel de Dieu adressé à son peuple.

3.1.2.2 La conversion en tant que repentir. La révélation chrétienne transpose cette expérience sur un plan plus universel. L'appel à la conversion s'adresse non plus aux seuls Juifs, mais à toutes les nations. Comme dans l'Ancien Testament, la conversion est toujours l'oeuvre de Dieu, mais elle n'atteint son accomplissement que par l'intermédiaire des membres de la communauté dans laquelle le converti est accueilli. Elle peut être même le signe extérieur des débuts d'une communauté nouvelle. De plus, la conversion chrétienne est liée à une démarche de connaissance. Ce n'est plus le retour au respect d'un code d'Alliance; c'est un acte par lequel le converti reconnaît que, en Jésus-Christ, une Nouvelle Alliance est intervenue entre Dieu et l'humanité. Cette reconnaissance se traduit par un changement radical et soudain dans la perception de la réalité: un voile tombe et tout s'éclaire. Ce changement radical dans la vision du monde du converti se traduit concrètement par un changement d'attitude et de comportement, qui sera rendu par l'image classique du retour, mais également par celle du repentir et du service. Le repentir devient en fait le signe extérieur de la sincérité du retour. Les deux notions seront désormais de plus en plus liées dans le christianisme.

Quant au péché du chrétien, il a également des conséquences physiques abondamment manifestées non seulement aux plans psychologique et social, mais aussi aux plans économique et

écologique. Libéré du péché par le Christ, en participant à sa mort et à sa résurrection, le chrétien avec toute la création espère «entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu» (Rm 8: 21). La conversion est bien sûr une expérience personnelle d'un homme face à Dieu; mais cette expérience personnelle n'est jamais une expérience individualiste étroite. Elle a toujours une dimension communautaire tout en étant fondamentalement personnelle. Elle a aussi une dimension cosmique: c'est le début d'une nouvelle création.

Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, c'est Dieu qui appelle et c'est Dieu qui opère la conversion¹. Le chrétien répond à cet appel de Dieu par la foi; mais la foi chrétienne ne se résume pas à l'observance de la Loi mosaïque. Elle se situe au-delà de l'ancienne Loi, dans la conformité au Christ. La conversion vétéro-testamentaire était un retour à la Loi. La conversion néo-testamentaire est une libération de la Loi dans la foi (Ga 3). La transformation du converti opérée par la foi l'engage dans une processus de transformation permanente au sein de la communauté des croyants et en relation avec elle. L'approche néo-testamentaire de la conversion ne nie cependant pas la précédente. Elle la reprend dans une perspective nouvelle et englobante. Le chrétien doit lui aussi renoncer aux idoles, comme Jérémie le disait. Il doit également être sincère et entier dans sa conversion, prier Dieu de lui pardonner ses fautes et faire l'aumône, comme le disait le Siracide. La conversion correspond alors à de nouveaux commencements, à un nouveau départ tant pour la collectivité que pour l'individu².

-
1. LACAN, M.-F., «Conversion and Grace in the Old Testament», CONN, W. E., ed., Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation, p. 75 - 96; ID., «Conversion and Kingdom in the Synoptic Gospels», *ibid.*, p. 97 - 118; le texte original français de ces deux articles avait déjà paru dans le numéro 9 (47) de Lumière et vie, cité plus haut, respectivement aux pages 5 - 24 et 25 - 47.
 2. SKLBA, R. J., «The Call to New Beginnings: A Biblical Theology of Conversion», Biblical Theology Bulletin, 15, 1985.

3.1.2.3 Conversion individuelle et conversion collective. Nous voulons insister ici sur un élément qui ressort des quatre modèles présentés: c'est le lien entre la conversion individuelle et la conversion collective. Pour l'Ancien Testament, ce lien est inscrit dans la racine hébraïque elle-même utilisée pour rendre l'idée de conversion. En nous efforçant de spécifier le concept de conversion, en introduction, nous nous sommes arrêté aux deux vocables grecs utilisés pour l'exprimer. Les travaux de William Holladay sur la racine hébraïque *shûb*, qui sera traduite ultérieurement par le grec *epistrophe*, ont montré que sous sa forme *qal* elle apparaît 273 fois dans le texte de l'Ecriture pour rendre l'idée d'un retour au point de départ, dont 252 fois en rapport avec le retour physique des êtres humains¹. Mais Holladay signale également 129 emplois de la racine en rapport avec des relations d'alliance. Sous sa forme *hiphil*, elle apparaît 87 fois pour signifier le retour au point de départ, mais elle est également utilisée 9 fois pour rendre l'idée de la mise en ordre ou de la réorganisation des alliances. Il y aurait donc un lien étroit entre la racine hébraïque *shûb* et le retour à l'Alliance. Elle figure d'ailleurs 111 fois dans le texte de Jérémie seulement.

Or, la conversion envisagée comme un retour à l'Alliance est le fait d'individus bien entendu, mais toujours «d'individus qui s'identifient eux-mêmes comme peuple». L'Alliance est établie entre Dieu et le peuple. C'est le peuple qui est l'associé de Dieu. Comme l'a bien mis en lumière Michaël Crosby, c'est en tant que peuple qu'Israël a péché contre les promesses de l'Alliance et c'est en tant que peuple que ses membres ont dû s'en repentir. En somme, écrit-il, bien que son sens relatif à l'Alliance «ne vaut que dans la mesure où des individus y répondent, *shûb* manifeste un appel collectif à une conversion

1. HOLLADAY, W. L., The Root Subh in the Old Testament - with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts, E. J. Brill, Leiden, 1958. Sur le même sujet, on pourra consulter également LAUBACH, FRITZ, Bekherung und Widergeburt im biblischer Sicht, Verlag R. Blockhaus, Wuppertal, 1956.

individuelle»¹. Nous l'avons vu dans les deux modèles vétéro-testamentaires que nous avons présentés. Crosby montre qu'il en va de même dans le Pentateuque. Il présente ensuite la conversion de David comme un modèle significatif à cet égard; comme Marc-François Lacan l'avait fait d'ailleurs². Il retrouve enfin cet élément caractéristique chez Amos, Osée, Isaïe et Jérémie³. Bref, il semble bien que dans l'Ancien Testament la conversion individuelle soit indissociable de la conversion collective.

Pour le Nouveau Testament, nous avons demandé aux Actes des Apôtres et aux écrits pauliniens de nous fournir des modèles de conversion. Nous y avons constaté comme dans l'Ancien Testament, quoique dans une perspective différente, l'existence d'un lien entre la conversion individuelle et la conversion de la collectivité. Une étude des Evangiles synoptiques nous aurait conduit au même constat. A travers la conversion individuelle, c'est en effet la conversion sociale qui est visée. Il est inutile de reprendre ici la démonstration qu'en fait Crosby dans le cas de Matthieu. Nous y renvoyons le lecteur. Qu'il nous suffise de rappeler que, partant de l'utilisation par l'évangéliste des mots relatifs à la conversion, il montre qu'elle vise une «reconstruction sociale» (3: 2, 8, 11; 4: 17; 11: 20 - 21; 17: 17; 12: 41; 23: 37)⁴. Il constate en effet que Matthieu nous présente Jésus comme contestant l'ordre social en particulier par la réorganisation de la participation à table, la restructuration des relations dans le Temple, la réorganisation du sabbat et la création d'une communauté basée sur l'égalité⁵. L'appel à la conversion devient alors un appel à un

-
1. CROSBY, M. H., «The Biblical Vision of Conversion», in EIGO, F. A., ed., *The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation*, Villanova University Press, 1987, Villanova Pa., p. 35.
 2. LACAN, M.-F., «Conversion and Grace in the Old Testament», p. 76 - 79.
 3. CROSBY, M. H., «The biblical Vision of Conversion», p. 36 - 46.
 4. Ibid., p. 48.
 5. Ibid., p. 49 - 50.

changement de type de société. Et c'est ce type de changement que le jeune homme riche ne peut endosser.

Dom Marc-François Lacan, dans son étude sur la conversion dans les Evangiles synoptiques, montre de même que les fruits d'une conversion authentique, pour Matthieu, se manifestent par la véritable justice. Une telle justice consiste essentiellement en une conversion permanente¹. Concrètement, la conversion permanente à laquelle convie Matthieu se manifeste par une modification de nos rapports avec nos voisins: «Etre parfait comme le Père consiste à être miséricordieux comme Lui»; c'est le message de la béatitude relative à ceux qui ont soif de justice (5: 6 - 7). Participer ainsi à l'avènement du Royaume implique cependant un renversement du concept humain de justice. Il ne suffit plus d'aimer ses amis: il faut dépasser la loi du talion pour aimer ses ennemis et pardonner encore et encore à ceux qui nous font du tort (18: 22)². La conversion individuelle apparaît ici encore indissociable d'une conversion collective.

En somme, l'Ecriture Sainte nous présente la conversion comme un processus de transformation vécu tant au plan collectif qu'individuel. Un tel processus consiste en un retour vers Dieu en réponse à un appel par Lui adressé à l'homme. La sincérité et l'authenticité de ce retour s'expriment par un repentir sincère et la mise en ordre de sa vie. Maintenant, nous allons voir comment les chrétiens des premiers siècles ont compris cet enseignement de l'Ecriture.

1. LACAN, M.-F., «Conversion and Kingdom in the Synoptic Gospel», p. 108 - 112.

2. Ibid., p. 111.

3.2 L'enseignement des Pères¹

3.2.1 Les Pères apostoliques.

Avec la disparition progressive des premiers témoins, l'Eglise naissante est confrontée à des difficultés importantes. Ces difficultés sont d'ordre à la fois extérieur et intérieur. Au plan extérieur, les premiers chrétiens sont l'objet d'une hostilité manifeste de la part des Juifs et des Romains. Sans que ce soit la persécution ouverte comme ce sera le cas plus tard sous Dioclétien, il reste qu'ils sont victimes des préjugés des uns et des autres. Lorsqu'il y a persécution, elle «émane des populations locales plutôt que d'un pouvoir central quelque peu embarrassé»².

Une autre difficulté importante vient de la diversité culturelle dans laquelle l'Eglise se trouve plongée. Le message évangélique s'est en effet propagé comme une traînée de poudre à-travers l'empire et même au-delà. Dans un contexte aussi diversifié, aussi multiculturel dirions-nous, il devient de plus en plus difficile de maintenir l'unité de la communauté des croyants et la fidélité au message. Ce multiculturalisme n'en est pas un où se côtoieraient les cultures sans se rencontrer. On constate au contraire leur influence et même leur interpénétration mutuelle. A cet égard, Jacques Liebart notait que «le christianisme, au sortir du berceau originel, s'est propagé dans un univers marqué par l'organisation romaine, l'esprit grec et la religiosité orientale»³. Ce contexte particulier se traduit concrètement par une diversité linguistique (grec, syriaque et latin) et culturelle (judaïsme rabbinique, judaïsme hellénisé et monde gréco-romain). L'Eglise naissante se trouve confrontée au judaïsme et à l'hellénisme, évidemment, mais c'est également le cas pour les apôtres

-
1. Pour une étude plus complète de la conversion chez les Pères de l'Eglise, on consultera avec profit BARDY, G., La conversion au christianisme durant les premiers siècles, Aubier, Paris, 1949.
 2. QUERE, F., Les Pères apostoliques: Ecrits de la primitive Eglise, Seuil, Paris, 1980, p. 12.
 3. LIEBART, J., Les Pères de l'Eglise, Desclée, Paris, 1986, vol. 1, p. 13.

eux-mêmes. Avec la propagation rapide du message, elle se trouvera également confrontée au culte de Mithra et à la gnose.

Les difficultés intérieures sont tout aussi importantes. D'abord le Christ lui-même n'est plus là et les témoins de sa résurrection disparaissent peu à peu. La foi ne peut plus se baser sur l'observation directe. Elle doit désormais s'appuyer sur une parole dont les premiers Pères doivent garantir l'authenticité et à laquelle ils doivent assurer la fidélité. La tâche est rendue d'autant plus difficile que la diversité culturelle des convertis est plus grande. Des divergences et parfois même des conflits ouverts apparaissent au sein des Eglises locales. La distance énorme entre les Eglises locales, nées et développées surtout sinon essentiellement en milieu urbain, accentue encore davantage les problèmes d'unité. Tout cela détermine inévitablement le sens que prendra la conversion durant cette période critique.

Caractérisé comme nous l'avons vu plus haut par la triple dimension du retour, du repentir et du lien nécessaire entre individu et collectivité, le concept biblique de conversion va, dans un tel contexte, s'enrichir et se préciser en fonction de ces difficultés auxquelles l'Eglise est confrontée. La littérature chrétienne des deux premiers siècles utilise les deux termes grecs de la conversion biblique, *epistrephein* et *metanoein*, adoptés par la version des LXX; mais l'idée du retour à Dieu et celle du repentir sont généralement associées comme dans le Nouveau Testament. On ne parle pas cependant du retour de Dieu vers l'homme comme le faisait l'Ancien Testament, ni du retour vers soi-même, comme le faisait la philosophie grecque de cette époque.

3.2.1.1 La catéchèse des deux Voies. Nous devons cependant apporter une nuance à notre propos pour le cas des textes issus des premières communautés de Juifs convertis, où l'influence vétéro-testamentaire prédominante a été mise en évidence par

Guy Bourgeault et Jacques Liébart¹. La *Didachè*, un des textes non canoniques les plus anciens que nous connaissions, relève de ce que Bourgeault a appelé «la catéchèse des deux Voies»². Elle aurait été rédigée entre 50 et 70. Appartiennent à ce même courant de la littérature judéo-chrétienne les *Testaments des XII Patriarches*, l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur d'Hermas*.

L'enseignement moral de la *Didachè*, axé sur le décalogue, nous présente les voies de la vie et de la mort³. Il comprend la conversion non pas comme le fait d'adopter une nouvelle religion, ni même de revenir au Seigneur, mais essentiellement comme la fidélité à la Loi. «Heureux celui qui donne, selon le commandement» (I, 5)⁴. «N'abandonne pas ses commandements» (IV, 13), et encore, «Quand tu prépares ton pain, prends les prémices, et distribue-les, selon le commandement» (XIII, 5); de même en XIII, 7 et en IV, 12 et 13. Mais la Loi à laquelle fait référence la *Didachè* n'est pas seulement le décalogue; c'est également l'Evangile. «Ne priez pas comme les hypocrites, mais ainsi que le Seigneur l'a prescrit dans son Evangile» (VIII, 2), et encore, «A l'égard des apôtres et des prophètes, agissez selon le précepte de l'Evangile» (XI, 3); de même en XV, 3 et 4. Advenant un manquement aux commandements, le pécheur, ainsi entraîné sur la voie de la mort, devra confesser publiquement sa faute s'il veut reprendre la voie de la vie: «Dans l'assemblée, tu confesseras tes péchés et tu n'entreras pas en prière la conscience mauvaise. Tel est le chemin de la vie» (IV, 14).

-
1. BOURGEAULT, G., Décalogue et morale chrétienne, Desclée/ Bellarmin, Paris/Montréal, 1971; LIEBAERT, J., Les enseignements moraux des Pères apostoliques, Duculot, Gembloux, 1970.
 2. BOURGEAULT, G., op. cit., p. 28.
 3. RORDORF, W., TUILIER, A., La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè), coll. Sources chrétiennes, 248, Cerf, Paris, 1978.
 4. Traduction de France Quéré, op. cit., p. 93 - 103.

L'origine juive est encore plus manifeste dans les *Testaments des Douze Patriarches*¹. Il n'y est pas fait mention du Christ Même si le mot *metanoein* y est plus utilisé que dans la LXX, le mot *epistrephein* y apparaît avec sensiblement la même fréquence et chargé de la même signification. De nombreux passages nous permettent d'en faire l'illustration. «Dites bien à vos fils que, s'ils ont péché, ils reviennent vite au Seigneur, parce qu'il est miséricordieux et il les prendra pour les faire revenir dans leur pays» (Issachar 6; PG 2, 1039). De même, «Et une fois que vous serez devenus peu nombreux et rapetissés, vous vous convertirez et vous reconnaîtrez le Seigneur votre Dieu» (Nephtali, 4; PG 2, 1109). Et encore, «Et ainsi vous tournant vers le Seigneur vous obtiendrez miséricorde, et il vous conduira vers son lieu saint en vous donnant la paix... Et il libérera de Belial les âmes des saints, et il convertira au Seigneur les coeurs indociles» (Dan, 5; PG 2, 1104)². Celui qui veut suivre la voie du bien en marchant dans les commandements du Seigneur peut espérer vivre dans une paix durable (Aser, X, 1; PG 2, 1119). Il reçoit la bénédiction divine «car tous ceux qui accomplissent la Loi de Dieu sont aimés de Lui» (Jos., XI, 11; PG 2, 1134)³. Le retour vers le Seigneur se traduit concrètement par un retour à l'observance des commandements et de la Loi. Il s'agit là d'un thème vétéro-testamentaire que nous avons mis en lumière précédemment avec Jérémie et le Siracide.

L'*Epître de Barnabé* emploie très peu le terme de conversion. Il est par conséquent difficile d'en tirer quelque conclusion. La première utilisation s'applique aux Juifs qui ont perdu l'Alliance, (IV, 8) et la seconde aux chrétiens: «Toute parole de foi et d'amour, sortant de vos bouches, acheminera une multitude à la

-
1. Pour ce document, vu l'absence de traduction uniforme, nous renvoyons à l'édition grecque de MIGNE, J.-P., Patrologiae cursus completus - series graeca, Paris, 1857 (PG).
 2. Traduction de Paul AUBIN, Le problème de la conversion, Beauchesne et fils, Paris, 1963, note, p. 79.
 3. Traduction de Guy Bourgeault, op. cit., p. 66 et 67.

conversion et à l'espérance» (XI, 8)¹. Cette seconde utilisation est cependant significative en ce qu'elle reprend un caractère important de la conception néo-testamentaire de la conversion : celui du lien entre le converti et la conversion des autres.

Les termes *epistrephein* et *metanoein* sont relativement peu utilisés dans ces textes. Ce n'est pas le cas chez Hermas qui les emploie abondamment; mais dans ce cas également, comme l'ont montré Aubin, Liébaert et Joly d'ailleurs, l'utilisation est nettement d'inspiration vétéro-testamentaire². Le *Pasteur* constitue un ouvrage de catéchèse morale «incontestablement plus juive que chrétienne»³, où n'apparaît jamais le nom du Christ Jésus et où la Trinité n'est que vaguement présentée. L'ouvrage constitue dans ses trois parties, les «Visions», les «Préceptes» et les «Paraboles», un immense appel à la *metanoia* et à la pénitence.

Les pécheurs ont renié leur Seigneur et ne peuvent être partie de la construction de la tour qu'est l'Eglise: «Ceux qui ont la gale, ce sont ceux qui ont renié leur Seigneur et ne sont pas revenus à lui» (Simil. IX, 26, 3)⁴. Mais Dieu a pitié de sa créature (Mand. IV, 3, 4-5) et veut sauver le pécheur (Mand. IV, 1, 11): le Seigneur est près de ceux qui se convertissent et il donne l'intelligence à ceux qui se repentent (Mand. IV, 2, 2). C'est Lui seul en effet qui opère le salut; mais la volonté divine ne peut être opérante que si le pécheur veut lui-même procéder à une *metanoia*, c'est-à-dire faire pénitence, se repentir du fond du cœur et en arracher les hésitations (Vis. II, 2, 4). Tous ceux qui se seront soumis à la *metanoia* de tout leur cœur et se seront purifiés de leurs iniquités, sans en ajouter de nouvelles, auront le remède de leur péché.

1. Traduction de France Quéré, op. cit., p. 205 - 206.

2. AUBIN, P., Le problème de la conversion, Beauchesne et Fils, Paris 1963, p. 85; LIEBAERT, J., Les enseignements moraux des Pères apostoliques, op. cit., p. 159 - 226; JOLY, R., Hermas. Le Pasteur, coll. Sources Chrétiennes 53, Paris, 1958.

3. LIEBAERT, J., op. cit., p. 160.

4. Pour les citations du *Pasteur*, nous suivons l'édition de Robert Joly, op. cit.

C'est Dieu toutefois qui accorde la *metanoia* et il ne l'accorde qu'à ceux qui sont prêts à purifier leur coeur et leur intelligence tandis qu'il la refuse aux hypocrites (Sim. VIII, 6, 2): «Vois-tu, dit-il, combien ont fait pénitence et ont été sauvés? - Je vois, Seigneur, dis-je. - Pour que tu saches que la miséricorde de Dieu est grande et glorieuse, il a aussi donné un esprit à ceux qui sont dignes de la pénitence (*metanoia*)» (Sim. VIII, 6, 1). Dans ce cas, Il écoute leur prière (Sim. V, 4, 4) et les aide à accomplir leurs actes (Sim. V, 3, 4). Plus encore, Dieu rétablit le converti dans sa prospérité matérielle: «Ce n'est d'ailleurs pas pour cela que Dieu est irrité contre toi; mais il entend que tu ramènes à lui tes enfants qui se sont mal conduits à l'égard du Seigneur et de vous, leurs parents. Tu aimais trop tes enfants, tu ne les reprenais pas; au contraire, tu les laissais se corrompre terriblement. Voilà pourquoi le Seigneur t'en veut. Mais il guérira tous les dommages qu'a subis ta maison, car c'est à cause de leurs péchés et de leurs fautes que tu es ruiné dans tes affaires temporelles» (Vis. I, 3, 1 - 2).

Signalons que la perspective vétéro-testamentaire est ici manifeste. Aubin signale d'ailleurs à ce sujet l'emploi fréquent de l'expression «revenir à leur Seigneur» que nous avons vue utilisée chez Jérémie. Il faut également signaler que le lien entre la conversion et le rétablissement de l'ordre dans l'univers social et matériel est également une idée que nous avons vue présente dans l'Ancien Testament. Malgré cela, le *Pasteur* n'en reste pas moins un texte chrétien par l'utilisation qui y est faite des expressions «se convertir de tout son coeur au Seigneur» (Man. VI, 1,5; IX,2; XII, 6,2) et «se repentir de tout son coeur» (Man. XII, 6,1). Aubin voit dans l'utilisation fréquente du coeur associé à la sincérité de la conversion une expression «somme toute assez semblable à l'*epistrophein kai metanoiein* de la littérature chrétienne»¹. Quant au lien entre le péché et l'effondrement de l'ordre matériel, il relève incontestablement d'une perspective

1. AUBIN, P., op. cit. p. 85.

vétéro-testamentaire. Mais, faut-il le rappeler, il se retrouve également dans le Nouveau Testament, en particulier dans les écrits lucaniens: les cas des Galiléens condamnés par Pilate et des victimes de l'effondrement de la tour de Siloé (Lc 13: 1 - 5) nous en offrent un exemple. On voit de même dans les *Actes* les cas d'Ananie (Ac 5: 1 - 10) et du magicien Elymas (Ac 13: 8 - 11). Paul lui-même établit un lien entre le péché et les problèmes physiques: «C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes et que bon nombre sont morts» (I Cor: 11, 30).

En somme, les textes issus des premières communautés de juifs convertis portent fortement la marque du concept vétéro-testamentaire de conversion. On assiste cependant au passage progressif à une conception plus spécifiquement chrétienne telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. On y retrouve les thèmes classiques du retour vers le Seigneur et du repentir, démarches toutes deux opérées par l'action de Dieu dans le fidèle disposé à la conversion. A ce thème fondamental, il faut ajouter les autres, à savoir le rapport entre l'état de péché ou de conversion d'une part, et la situation matérielle d'autre part, la sincérité de la conversion exprimée par la symbolique du cœur et enfin le lien entre la conversion individuelle et celle des autres. On voit comment s'opère la reprise judéo-chrétienne des grandes caractéristiques bibliques de la conversion. Bref, le retour authentique vers Dieu (*epistrephein*) se traduit par la *metanoia* demandée aux chrétiens repentants et cette conversion, opérée par Dieu, tout en permettant de rétablir l'ordre physique et social, permet «d'acheminer une multitude à la conversion».

3.2.1.2 Clément de Rome. L'auteur de l'*Epître aux Corinthiens* aurait connu les apôtres Pierre et Paul, selon Irénée de Lyon (Adv. haer. III, 3, n.3). Il aurait écrit l'*Epître* dans les années 90

France Quéré y voit une parenté de style avec la haggada juive tandis que Paul Aubin signale un lien possible avec le stoïcisme d'Epictète². Ces deux remarques nous indiquent déjà, par la référence à l'hellénisme, que nous sommes ici dans une ambiance différente de celle où nous plongeait les textes précédents. Cependant, malgré les expressions de type stoïcien qui apparaissent dans le texte, à cause en particulier de la référence à l'ordre et à l'harmonie de l'univers, la conversion à laquelle l'auteur convie les Corinthiens n'est pas du tout la conversion philosophique d'Epictète. L'emploi du verbe *epistrephein* est nettement biblique, non seulement à cause de son emploi dans les citations de l'Ancien Testament, mais encore et surtout peut-être à cause du lien essentiel qu'il établit entre l'*epistrephein* et la *metanoia*: «Parcourons tous les âges, et apprenons que, d'une génération en génération, le Maître a laissé place au repentir pour ceux qui désiraient se convertir à lui» (VII, 5).³

Pour Clément de Rome, l'appel à la conversion s'adresse à des gens déjà convertis. L'appel ne s'adresse pas seulement non plus aux gens qui ont provoqué la discorde dans l'Eglise de Corinthe mais, comme le montre Alves de Sousa⁴, à tous; c'est en effet toute la communauté qui en est affectée: «Vous pleuriez sur les fautes du prochain et considériez ses faiblesses comme les vôtres» (II, 6). Si l'Eglise est confrontée aux problèmes qu'elle traverse, c'est parce que «chacun a cédé aux penchants de son cœur dévoyé» (III, 4). C'est cette situation que l'appel à la conversion veut transformer. Ici encore nous voyons se manifester le lien étroit qui, dans la faute comme dans la conversion, unit l'individu et sa communauté.

1. QUERE, F., op. cit., p. 40.

2. AUBIN, P., op. cit., p.81.

3. Pour Clément de Rome, nous utilisons la traduction de France Quéré, op. cit.

4. ALVES DE SOUSA, P. G., «A conversão em Clemente de Roma; metanoia, uma palavra chave», in «La conversione religiosa nei primi secoli cristiani; Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. XV», *Augustinianum*, 1987, 27, (1 - 2); p.35.

C'est Dieu qui appelle à la conversion (LXV, 2) et il est présent tout au long du processus: il nous permet d'espérer (LIX, 3) «relève ceux qui trébuchent... redresse ceux qui languissent» (LIX, 4); c'est Lui qui sauve tous les êtres (IX, 4). La conversion est donc fondamentalement l'oeuvre de Dieu en nous et, sans elle, il est impossible de nous sauver. Or, ce salut qui nous vient de Dieu nous est accordé par le sang du Christ (XII, 7 c; VII, 4). C'est le Christ, en effet, qui nous a sanctifiés (Intr.) après nous avoir choisis (LIX, 2 et 3; LXIV); c'est Lui qui nous accorde sa grâce (LXV, 2) et c'est par Lui que nous pouvons obtenir la pitié de Dieu (XX, 11). La référence constante au Christ, dont le nom était presque absent des textes précédents, met en lumière une différence importante par rapport à ces textes, tout en nous situant dans une ambiance davantage paulinienne. C'est Dieu qui appelle à la conversion; c'est Dieu qui opère cette conversion; mais c'est par le Christ que cette grâce nous est accordée.

La conversion à Dieu, exprimée par le repentir sincère, se traduit concrètement par le fait d'éviter les conduites mauvaises: «Evitons les médisances, les étreintes impures et coupables, l'ivresse, la manie des nouveautés, les basses convoitises, l'abominable adultère, l'orgueil» (XXX, 1). Les pratiques condamnables ne peuvent conduire qu'à la mort (IX, 1). Mais la conversion se traduit surtout dans la foi comme chez nos prédécesseurs (IX 3; LV, 6) par l'obéissance à la volonté de Dieu, l'accomplissement de ses préceptes et de ses commandements avec humilité. Cette obéissance est la condition essentielle pour être «inscrit au nombre des sauvés de Jésus Christ» (LVIII, 2). Obéir à la volonté de Dieu, c'est aussi, en fidélité à la tradition (VII, 2; ce thème est également repris par Polycarpe¹), obéir à ceux qui nous gouvernent: «Il est donc juste... de rester au poste que nous assigne l'obéissance» (LXIII, 1). Rejeter ces paroles, c'est tomber «dans une faute et un péril très grands» (LIX, 1; voir aussi I, 3). C'est également faire passer l'intérêt commun avant le sien (XLVIII, 6).

1. Seconde lettre aux Philippiens, VII, 2.

Obéir à la volonté de Dieu, c'est enfin prendre exemple sur le Christ lui-même qui s'est ainsi humilié (XVI, 17).

Le repentir, en tant qu'expression d'un véritable retour à Dieu chez Clément de Rome, est donc associé à la pratique de l'obéissance au sein de l'Eglise et au respect de la tradition. En agissant ainsi, le fidèle accomplit un retour à l'ordre social voulu par le Créateur qui a établi lui-même un ordre parfait et une harmonie totale dans l'univers (XIX, XX, XXI). Plus encore, le retour à l'ordre social et la pratique de l'obéissance au sein de l'Eglise auront pour conséquence de guérir les malades et de ramener les égarés (LIX, 4). La conversion se traduit donc ultimement et concrètement dans le rétablissement de l'ordre social et la régénération physique du converti.

3.2.1.3 Justin. Dans le Nouveau Testament, le retour authentique vers Dieu se traduit par la *metanoia* demandée aux chrétiens repentants. Dans la catéchèse des deux Voies, la sincérité du repentir se manifeste dans l'observance de la Loi et l'obéissance aux commandements. Dieu rétablit alors dans sa prospérité et sa santé celui qui agit ainsi en conformité avec sa volonté et une multitude de gens peuvent s'acheminer à la conversion. Chez Clément de Rome, la sincérité du repentir est associée, en plus, à la pratique de l'obéissance au sein de l'Eglise et au retour à sa tradition. Avec Justin, issu d'une famille païenne, ignorant l'hébreu et formé à la philosophie grecque, la conversion chrétienne s'éclaire d'un jour nouveau.

C'est dans le *Dialogue avec Tryphon* que Justin emploie le verbe *epistrephein*. Dans plus de la moitié des cas, il apparaît dans des citations bibliques. Dans quelques-uns, le sujet en est Dieu, selon l'usage vétéro-testamentaire à qui on demande de se tourner du haut du ciel vers son peuple (Dial. XXV, 2, 3, 5). Par contre, il emploie trois fois plus souvent *metanoein*¹. Le texte a la forme

1. AUBIN, P., op. cit., p. 87.

d'un dialogue de l'auteur avec un certain Tryphon, incarnant le croyant juif classique de l'époque. Ce dialogue permet à Justin de mettre en rapport la Nouvelle Alliance avec l'Ancienne et, ce faisant, de montrer comment la nouvelle a rendu caduque l'ancienne. En ce qui a trait à notre propos, le *Dialogue* établit un lien entre la conversion demandée aux Juifs par les prophètes et celle demandée aux chrétiens; ainsi il met en lumière la spécificité de celle-ci.

Reconnaissant la supériorité des prophètes sur celle des philosophes (Dial. I, 3 et Apol. 31 ss.), Justin commence par reconnaître qu'il existe une base commune au judaïsme et au christianisme: la foi en un même Dieu et aux mêmes Ecritures. «Nous ne pensons pas que notre Dieu soit différent du vôtre; il est le même qui a fait sortir vos pères d'Egypte «par sa main puissante et son bras élevé». Nous ne mettons pas nos espérances en quelque autre, il n'y en a pas; mais dans le même que vous, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» (Dial. XI, 1)¹. Dans ce cas, la conversion demandée aux chrétiens est la même que celle demandée par les prophètes aux Juifs de leur époque² et le dialogue garde toujours sa valeur³: la conversion, dans les deux cas, implique l'obéissance aux commandements de Dieu.

Pourquoi dès lors ne pas obéir aux commandements de la Loi mosaïque et respecter le sabbat, observer les fêtes et pratiquer la circoncision, comme le font les Juifs? (Dial. X, 3). Parce que, répond Justin, «ce n'est pas par Moïse ou par la loi que nous espérons, car alors nous ferions comme vous» (Dial. XI, 1). Le Christ a libéré les chrétiens de la Loi ancienne en apportant une Loi nouvelle, celle-là même qui avait été annoncée par les prophètes: «J'ai lu... qu'il y aurait une loi suprême et une alliance

-
1. Pour les citations de Justin, nous adoptons la traduction de HAMMAN, A., La philosophie passe au Christ, coll. Littératures chrétiennes, Ed. de Paris, 1958.
 2. Sur l'unité de la conversion dans les Deux Alliances, voir Paul AUBIN, op. cit., p. 87 - 88.
 3. BOURGEAULT, G., op. cit., p. 195.

plus importante de toutes; c'est celle que doivent maintenant observer tous les hommes qui prétendent à l'héritage de Dieu.. Pour nous, le Christ nous a été donné, la loi éternelle et finale, pacte assuré après lequel il n'y a plus de lois, ni de préceptes, ni de commandements» (Dial. XI, 2).

La Loi nouvelle apportée par le Christ n'abolit pas le décalogue, mais seulement les prescriptions transitoires de la loi mosaïque. Ces prescriptions n'ont d'ailleurs pas été appliquées à Adam, ni à Abel, pas plus qu'à Enoch, Noé, Melchisédeck. Elles n'ont pas été appliquées à Abraham non plus, ni même à Moïse (Dial. XIX, 3, 4, 5; XX, 1). Elles furent imposées à Israël à cause de ses péchés répétés et de son idolâtrie: «C'est bien à cause de vos injustices à vous et de celles de vos pères, que Dieu, vous marque d'un signe..., vous a prescrit d'observer le sabbat et vous a imposé toutes les autres ordonnances» (Dial. XXI,1). La circoncision (Dial. XIX, 2), le sabbat (Dial. XIX, 6), les sacrifices (Dial. XIX, 5 - 6), les prescriptions alimentaires (Dial. XX, 1), tout cela avait un sens: garder le peuple élu fidèle aux commandements du décalogue qui, lui, donne aux préceptes mosaïques leur pleine signification. Justin distingue en effet dans la Loi ancienne deux catégories de préceptes. Seuls pourront participer à l'héritage des biens promis par Dieu et donnés par le Christ «ceux qui se seront de pensée entièrement conformés à la foi d'Abraham, qui ont reconnu tous les mystères, j'entends ont reconnu que quelques préceptes furent ordonnés pour la piété envers Dieu et la pratique de la justice, mais que d'autres préceptes et pratiques ont été institués soit comme mystères du Christ, soit à cause de votre peuple au coeur dur» (Dial. XLIV, 1 - 2).

Les préceptes de la loi mosaïque constituant des signes, ils doivent s'effacer devant la réalité à laquelle ils renvoyaient: «Lavez-vous donc, et purifiez-vous maintenant. Enlevez de vos âmes les iniquités, mais de la manière dont Dieu vous ordonne de vous laver de ce bain, et de vous circoncire de la circoncision véritable» (Dial. XVIII, 2). La conversion, en tant que retour à

l'observance de la Loi, devient ainsi une conversion spirituelle et morale. Ce à quoi tous sont désormais appelés, c'est à une circoncision du coeur, à une purification intérieure (Dial. XII, 2 - 3; XIII, 1; XIV, 1 - 3; XV, 1 - 8). C'est la Loi du Christ, inscrite au coeur de tout homme: « Dieu met dans tous les hommes ce qui est juste partout et toujours; tout le monde reconnaît que l'adultère est un mal ainsi que la prostitution, le meurtre et autres choses semblables» (Dial. XCIII, 1). L'obéissance aux commandements de Dieu, exigée par la conversion, est donc également l'obéissance à la loi naturelle.

En somme, pour Justin, la conversion chrétienne est d'abord une conversion spirituelle où le retour à Dieu se traduit par l'obéissance à la Loi du Christ; celle qui reprend le décalogue et, par-delà les préceptes mosaïques, invite à l'abstention de tout mal en conformité avec la loi naturelle, inscrite au coeur de tout homme. Or cette conversion est, et a été de tout temps, l'oeuvre du Christ en nous. C'est lui qui ramène les dispersés d'Israël (Dial. CXXI, 4) et qui, à la manière de Josué, fait revenir la diaspora du peuple (Dial. CXIII, 2 - 4). C'est encore lui qui, après nous être convertis à Dieu, nous rend irréprochables en nous préservant des démons (Dial. XXX, 1).

Le Christ est le Verbe de Dieu et, en tant que Verbe divin, il a inspiré partout et de tout temps la recherche de la vérité. «Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie et tant d'autres» (I Apol. XLVI, 2 - 4). Il a parlé par les prophètes d'Israël, mais aussi par Socrate et les autres philosophes grecs, ce qui leur a permis d'établir des principes moraux qui soient justes. Tous ces sages sont donc chrétiens sans le savoir. En effet, écrit-il, «la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain» (II Apol. VIII, 1).

La raison cependant ne suffit pas à provoquer la conversion chrétienne. Il faut beaucoup plus que cela: «Nous savons qu'il n'est pas facile de changer en peu de mots une âme possédée par l'ignorance» (I Apol. XII, 11); il faut également n'être pas l'esclave de l'opinion publique ni se laisser guider par ses passions (I Apol. LIII, 1 et 12). Il faut absolument bénéficier de l'aide de Dieu: «Et toi, avant tout, prie pour que les portes de lumière¹ te soient ouvertes, car personne ne peut voir ni comprendre, si Dieu et son Christ ne lui donnent de comprendre» (Dial. VII, 3). Cela est encore plus vrai quand il s'agit de comprendre le sens des Ecritures (Dial. XCII, 1), comme ce fut le cas pour Justin lui-même (Dial. LVIII, 1; XXX, 1; XCIX, 1). En somme, si la raison, parce qu'elle participe du Verbe, permet d'accomplir une partie de la démarche de conversion, elle ne suffit pas cependant à accomplir la totalité d'un processus qui, ultimement, reste l'oeuvre de Dieu en nous par le Christ.

A la fin du II^e siècle, avec Justin, la notion de conversion chrétienne s'est précisée et enrichie. La conversion est toujours le retour vers Dieu et se traduit toujours par l'obéissance à ses commandements. Mais cette obéissance aux commandements de Dieu se précise en ce que désormais elle signifie toujours, comme dans l'Ancienne alliance, le respect du décalogue mais que, dans la nouvelle, les prescriptions mosaïques devenues caduques sont remplacées par l'exigence de conversion spirituelle. Justin reconnaît également le rôle de la raison et en même temps son insuffisance à réaliser une conversion qui ne peut être que l'oeuvre de Dieu en nous. Finalement, s'il ne parle pas de conversion au Christ, il reconnaît cependant son rôle essentiel, en tant que Verbe de Dieu, dans le processus. En effet, c'est Dieu qui convertit l'homme, mais Il le fait par Notre Seigneur Jésus Christ.

1. Adalbert HAMMAN voit ici une allusion de Justin au baptême, op. cit., p. 132, n. 2.

3.2.2 La controverse gnostique.

La puissance des écoles pythagoricienne et néo-platonicienne, leur influence dans le monde gréco-romain en général, et dans l'Eglise en particulier, amènent progressivement les auteurs chrétiens à devoir préciser la notion de conversion. Les gnostiques l'utilisaient abondamment, mais la comprenaient toujours en tant qu'*epistrophe*. Ils considéraient en effet que l'idée de repentir rendue par la notion de *metanoia* était davantage liée à la situation des chrétiens ordinaires qui vivaient dans le monde des passions et de la matière (les *psychikoi*). Ni les initiés, devenus différents des croyants ordinaires par leur participation à la vie de l'esprit (les *pneumatikoi*), et par conséquent perçus comme nécessairement sauvés, ni ceux qui, prisonniers de la matière (les *hyloi*), et de ce fait irrémédiablement perdus, n'auraient eu besoin de *metanoia*. En plus de distinguer ainsi trois genres d'homme ontologiquement différents, ils établissaient également une différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Par ailleurs, Dieu étant fondamentalement inconnaissable, la seule *epistrophe* authentique ne pouvait être qu'un retour sur soi, comme l'enseignaient les philosophies grecques.

Il est hors de notre propos de reprendre ici une étude sur la notion gnostique de conversion. Nous renvoyons le lecteur intéressé aux travaux qui ont été consacrés plus spécifiquement à la question¹. Si nous la signalons, c'est qu'elle a suscité de fortes réactions dans l'Eglise, amenant par là même à en préciser le sens et à l'enrichir. Toujours confrontés au paganisme, mais confrontés également aux mouvements syncrétistes et à l'hérésie gnostique qui s'infiltraient sournoisement, en menaçant la foi transmise par les Apôtres, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie et Origène vont reprendre la tradi-

1. Sur la conception gnostique de la conversion et, de façon plus spécifique, l'usage qu'on y fait de l'*epistrophe*, voir SAGNARD, F., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Etudes de philosophie médiévale, 30, Paris, 1947; voir également AUBIN, P. Le problème de la conversion, Beauchesne et Fils, Paris, 1963, p. 93 - 104; et enfin, en bref, PERETTO, E., «La conversione in Ireneo di Lioni. Ambici semantici», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 137 - 164 (plus particulièrement p. 137 - 148).

tion, l'approfondir et l'expliciter en tenant compte des conditions du langage de leur époque.

3.2.2.1 Irénée de Lyon: la conversion à l'Eglise de Dieu. C'est en 177 que l'auteur de l'*Adversus Haereses* se voit confier la charge épiscopale de Lyon. Emportés par la vague gnostique beaucoup de chrétiens quittent l'Eglise. Irénée y fait souvent allusion, précisant même les mécanismes par lesquels on séduit physiquement les femmes: «Ce même Marc use aussi de philtre et de charmes sinon avec toutes les femmes, du moins avec certaines d'entre elles, pour pouvoir déshonorer leur corps» (I, 13, 5)¹. Et ce, même à Lyon: «Par des discours et des agissements de cette sorte, ils ont séduit un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône» (I, 13, 7). Les passages du genre sont nombreux; signalons par exemple I, 8, 1; I, 13, 1; II, 27, 4; II, 14, 8.

Si la gnose peut ainsi séduire tant de chrétiens, et pas seulement au plan physique, c'est qu'elle n'apparaît pas comme une doctrine étrangère. Les valentiniens se présentent en effet comme des chrétiens authentiques, en communion avec l'Eglise, qui s'adressent à «ceux qui appartiennent à l'Eglise». Irénée écrit: «Ils se plaignent aussi à notre sujet: ils pensent comme nous, et nous refusons sans motif d'être en communion avec eux; ils disent les mêmes choses que nous et ont la même doctrine, et nous les traitons d'hérétiques!» (III, 15, 2). L'évêque de Lyon compare leur technique de séduction aux techniques de piégeage des chasseurs: «Veut-on prendre quelque animal, on lui présente, pour l'allécher, sa nourriture habituelle et on le charme graduellement, par cette nourriture qui lui est familière, jusqu'à ce qu'on l'ait pris; puis, une fois capturé, on le lie étroitement et on l'emmène de force partout où l'on veut. Ainsi font ces gens-là» (II, 14, 8). Mais ce sont des menteurs (I, 15, 5), des fous (II, 30,

1. Pour *L'Adversus Haereses*, nous adoptons la traduction de ROUSSEAU, A., Contre les hérésies, Cerf, Paris, 1984.

5) et leurs systèmes sont de pures fictions (II, 14, 3). Ils ont en fait simplement trahi «la foi qu'ils ont reçue, au commencement par l'entremise de l'Eglise» (I, 13, 4).

Devant cette hérésie des Valentiniens, Irénée, après avoir présenté leur doctrine (Livre I) et l'avoir réfutée rationnellement (Livre II), l'attaque en se basant sur les Ecritures (Livres III et suivants). Ce faisant, il est amené à exposer sa théologie¹. Il rappelle aux gnostiques qu'il n'y a qu'un seul Dieu: «Un seul Dieu Créateur du ciel et de la terre, qui fut prêché par les prophètes» (III, 1, 2). C'est de ce Dieu unique dont parlait Elie (III, 6, 3) et c'est ce même Dieu qu'aujourd'hui Irénée invoque. Dieu seul, en effet, peut amener quiconque à Le reconnaître comme tel (III, 6, 4). C'est à Lui enfin que doivent se convertir les hérétiques (I, 31, 3). Une conversion authentique au seul et vrai Dieu se traduit concrètement par le repentir, sans lequel il n'y a pas de salut possible: «Peut-être, de la sorte, certains d'entre eux se repentiront-ils et, revenant au seul Dieu Créateur et Auteur de l'univers, pourront-ils être sauvés» (I, 31, 3).

Il n'y a qu'un seul Dieu, mais il n'y a aussi qu'un seul Christ Jésus, Fils de Dieu (III, 1, 2; 4, 2;), comme l'ont enseigné les apôtres (III, 16, 1): «L'Evangile ne connaît donc pas d'autre Fils de l'homme que Celui qui est né de Marie et qui a aussi souffert la Passion; il ne connaît pas davantage un Christ qui se serait envolé de Jésus avant cette Passion, mais il reconnaît en Celui qui est né Jésus-Christ, le Fils de Dieu» (III, 16, 5). Par lui, le Père s'est révélé à tous, «en rendant son Verbe visible à tous» (IV, 6, 5). Et le Verbe lui-même a rendu visible à tous le Père et le Fils. Par la création d'abord, par la Loi et les prophètes en-

1. Sur la théologie d'Irénée de Lyon: FANTINO, J., La théologie d'Irénée, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1994. Nous avons également consulté DE ANDIA, Y., Homo Vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986; TREMBLAY, R., Irénée de Lyon. «l'empreinte des doigts de Dieu», Editiones Academiae Alfonsianae, Rome, 1979; BOURGEAULT, G., Décatalogue et morale chrétienne, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1971, p. 327 - 357.

suite, mais surtout, «enfin, par l'entremise du Verbe en personne devenu visible et palpable, le Père s'est montré, et, si tous n'ont pas cru pareillement en lui, tous n'en ont pas moins vu le Père dans le Fils» (IV, 6, 6). Alors qu'il était déjà présent dans le monde, il est venu, il s'est fait chair «afin de récapituler toutes choses en lui-même» (V, 18, 3). C'est lui finalement qui a donné aux apôtres «le pouvoir d'annoncer l'Evangile» (III, Pr.). Si nous connaissons la vérité, c'est par eux: «C'est aussi à eux que le Seigneur a dit: « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise, me méprise et méprise Celui qui m'a envoyé» (III, Pr.). C'est donc l'Eglise qui est porteuse de la vérité traditionnelle.

La conversion authentique à Dieu est en conséquence une conversion à l'Eglise de Dieu (I, 6, 3; I, 13, 5; III, 3, 4). En effet, «là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce» (III, 24, 1). C'est à elle qu'a été confié «le don de Dieu», c'est en elle «qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint». Ceux qui s'en détournent s'excluent eux-mêmes de l'Esprit et de la vérité et, «devenus étrangers à la vérité, il est fatal qu'ils roulent dans toute erreur» (III, 6, 2). Ils ne peuvent plus dès lors «se nourrir aux mamelles de leur Mère en vue de la vie et n'ont point part à la source limpide qui coule du corps du Christ» (III, 24, 1). Aux gnostiques valentiniens, l'évêque de Lyon rappelle ainsi la nécessité d'un retour, d'une conversion à la vérité traditionnelle et à celle qui en est la porteuse et la garante, l'Eglise.

Avec l'emploi de l'expression «se convertir à l'Eglise de Dieu», Irénée apporte un élément nouveau par rapport à la doctrine patristique précédente. Réfléchissant sur l'économie du salut, il déduit du témoignage de l'Ecriture et de la tradition que la conversion à Dieu, si elle implique concrètement le repentir et la pénitence, l'obéissance aux commandements de Dieu et à ceux qui nous gouvernent, la fidélité à l'enseignement transmis par les apôtres, implique tout aussi nécessairement la

conversion à l'Eglise. La conversion doit donc se faire à l'Eglise de Dieu, en tant que dépositaire de la vérité traditionnelle et, pour être sauvés, les gnostiques n'ont d'autre choix que de s'y convertir.

La conversion à Dieu est toujours, bien entendu, une conversion au christianisme et une conversion du chrétien pécheur, mais elle devient aussi une conversion de l'hérétique à l'Eglise catholique, détentrice de la doctrine traditionnelle. Quant à cette vérité transmise par l'Eglise, elle n'est pas une gnose ou une connaissance purement intellectuelle réservée à un groupe de privilégiés. Elle vient des apôtres qui l'ont reçue du Christ et la transmettent à tous. Ce n'est pas une vérité née de spéculations purement humaines: c'est le Christ lui-même venu sauver tous les hommes et tout l'homme, comme l'enseignera Clément d'Alexandrie.

3.2.2.2 - Clément d'Alexandrie: convertir tous les hommes et tout l'homme. Aubin a pu compter environ soixante-dix emplois du verbe *epistrephein* dans l'oeuvre de Clément. Ils figurent surtout dans le *Pédagogue*¹. Quant à l'appel à la repentance véhiculé par le substantif *metanoia*, un ouvrage complet, le *Protreptique*, y est consacré². Pour Clément, comme pour tous ses prédécesseurs, c'est Dieu qui convertit et, pour y parvenir, il utilise un nombre considérable de moyens: «Le Seigneur, lui non plus n'a pas qu'une voix ni qu'une façon de sauver les hommes; en menaçant il avertit, en gourmandant il convertit, en plaignant il fait miséricorde, par le son de sa lyre il appelle» (Pr. I, 8, 3)³. Il se sert même de la crainte: «Il use en outre en toute occasion

1. AUBIN, P., op. cit., p.113.

2. PRUNET, O., La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, p. 62.

3. Traduction de MONDESERT, C., Clément d'alexandrie: le Protreptique, coll. Sources chrétiennes, 2, Cerf, Paris, 1949.

de l'astringent le plus rude, la crainte; il débride la plaie et au même temps, il convertit son peuple au salut» (Ped. I, 9, 78)¹.

Prenant position contre les gnostiques, Clément d'Alexandrie reprend l'enseignement traditionnel en insistant sur le fait que l'appel à la conversion s'adresse à tous les hommes. «Par tout le choeur des prophètes, il convertit au Logos, d'une façon qui s'adresse à la raison, ceux qui ont des oreilles» (Pr. I, 8, 2) et «tous les hommes qui viennent à lui» (Pr. IX, 87, 3). Que ce soit les habitants de Sodome (Pr. X, 103, 4), les Juifs (Ped. I, 9, 86, 3; Str. I, 21, 109, 6; Str. I, 111, 2), les pécheurs (Str. II, 23, 147, 3) ou ceux qui viennent des Gentils (Str. VI, 6, 50, 1 - 3), les hérétiques (Str. VII, 16, 102, 2) et quiconque «revient de l'erreur» (Str. VII, 16, 95, 2), le gnostique enfin qui s'est tourné vers Dieu (Str. IV, 22, 137, 4) sans se retourner en arrière, comme l'a fait la femme de Lot (Str. IV, 26, 166, 1), tous sont appelés à la conversion.

Non seulement tous les hommes doivent se convertir, mais toutes les facultés de l'homme doivent être converties. En effet, ce n'est pas seulement une faculté supérieure qui doit se tourner vers Dieu, comme le laissaient entendre les gnostiques, mais c'est la vie tout entière qui doit être convertie (Str. II, 23, 147, 2). Si toutes les facultés humaines sont appelées à la conversion comme tous les hommes, le processus de conversion est en effet assimilé à un cheminement, une route qui dure toute la vie (Str. I, 5, 29, 3; VII, 7, 35, 7). Elle comporte diverses étapes dont la première consiste dans le passage du paganisme à la foi, la seconde dans le passage de la foi à la gnose chrétienne, et la troisième finalement dans le passage de la gnose chrétienne à l'amour².

-
1. Traduction de TROO, B. et GAURIAT, P., Clément d'Alexandrie: le Pédagogue, coll. Les pères dans la foi, Migne, Paris, 1991.
 2. BRONTESI, A., La soteria in Clemente Alessandrino, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1972, p. 227. Nous nous sommes référé à cet ouvrage pour préciser le sens des termes associés à l'idée d'*epistrophe* et de *metanoia* chez Clément.

Tout en tenant compte de l'enseignement traditionnel de l'Eglise sur la conversion et du caractère universel de celle-ci, Clément reprend le concept néo-platonicien de conversion intellectuelle la connaissance et le concept stoïcien de conversion à la vertu morale¹. Une telle synthèse l'amène à proposer une perspective tout à fait nouvelle sur l'idée de conversion. Il la résume dans ce qu'il présente comme le gnosticisme chrétien orthodoxe en opposition avec le gnosticisme hérétique. Pour le gnostique chrétien, cette conversion permanente est l'équivalent du martyre : «Il répand sa foi, à la manière du sang, durant sa vie entière... au moment du départ... Cet homme est bienheureux parce qu'il réalise non pas le martyre ordinaire mais le martyre gnostique en se conduisant selon la règle de l'Evangile, par amour pour le Seigneur» (Str. IV, 4, 15)². Le martyre gnostique, qui consiste essentiellement dans une «conversion continue vers Dieu», s'exprime dans la prière (Str. VII, 7, 43, 5), une prière qui est à la fois «action de grâce et demande pour la conversion du prochain» (Str. VII, 7, 41, 6). Ainsi, sa conversion personnelle engage le converti dans un processus où, comme Clément lui-même, il travaille à la conversion des autres. Nous sommes ici en présence d'un thème classique dans l'Eglise depuis l'époque du Nouveau Testament.

Cette conversion consiste à «laisser les idoles, les apparences (*doxa*) pour la vérité, pour le salut»³. Le converti est appelé «se détourner de la tyrannie de Satan»; ce faisant, il se dégage du péché d'où venait la servitude (Str. I, 19, 92, 2; voir aussi Str. II, 23, 144; III, 16, 101; IV, 8, 5). Il se dégage également de l'erreur où l'avaient entraîné ses passions (Str. II, 18, 90, 3). E

-
1. SPANNEUT, M., Le Stoïcisme et les Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Seuil, Paris, 1969; voir aussi CAMELOT, Th., «Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque», Recherches de Sciences Religieuses, 21, Paris, 1931; du même auteur: Foi et gnose: introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Vrin, Paris, 1945.
 2. Traduction de Paul AUBIN, op. cit., p. 133.
 3. BRONTESI, A., op. cit., p. 37.

commentant l'Écriture, il écrit: «Ces yeux des aveugles qui s'ouvrent, c'est la connaissance claire du Père par le Fils» (Str. I, 19, 92, 2).

Le converti est invité à se tourner vers Dieu (Str. IV, 22, 137, 4; VII, 7, 43, 5)¹, le seul et unique vrai Dieu: «Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, vous qui venez des extrémités de la terre. C'est moi qui suis Dieu et il n'en est pas d'autre» (Pr. VIII, 79, 4). Malgré l'omniprésence de la culture hellénistique et du stoïcisme dans son oeuvre², Clément ne parle jamais en effet de conversion à soi ni de retour à l'intérieur de soi en rapport avec le processus de conversion. C'est vers le Seigneur que le converti se tourne (Str. IV 16, 100, 2), le Dieu tout-puissant (Str. VII, 16, 102, 2), mais c'est aussi vers la foi, la justice, la connaissance et la vérité (Str. VII, 12, 79, 1 et 4; VII, 16, 96, 5). Bref, c'est au salut (Ped. I, 9, 78, 1) que Dieu convertit son peuple qui doit s'efforcer d'adopter une conduite à la fois belle et bonne (Str. II, 18, 90, 3), en se convertissant à «la perfection qui se réalise dans le Christ» (Str. II, 7, 35, 2).

A ceux qui se convertissent, Dieu accorde le salut et la libération du pouvoir de Satan. Cette libération, c'est d'abord la maîtrise de ses passions: «S'exposer et céder aux passions est la servitude extrême, tout comme les dominer est la seule liberté» (Str. II, 23, 144, 4). C'est aussi, comme nous l'avons vu, «la connaissance claire» du Père par le Fils. C'est enfin l'appartenance au «peuple saint» (Str. VI, 6, 50, 1). La conversion amène enfin une régénération complète de la vie cosmique, une palingénésie: «Ainsi, nous qui sommes convertis, il veut que nous devenions comme des enfants, reconnaissant celui qui est le vrai Père, régénérés

-
1. Nous reprenons ici la présentation que fait AUBIN, P., op. cit. p. 117, et nous y renvoyons le lecteur pour des références beaucoup plus complètes à l'oeuvre de Clément.
 2. Sur les rapports entre l'hellénisme et le christianisme des premiers siècles, voir DANIELOU, J., Théologie du Judéo-Christianisme, vol II: Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Desclée - Cerf, Paris, 1961.

par l'eau, nouvel ensemencement dans la création» (Str. II, 23, 147, 2). La transformation qui s'opère durant la conversion est à ce point fondamentale qu'elle amène ultimement le converti à être lui-même divinisé: «Au baptême..., nous devenons parfaits; parfaits, nous devenons immortels. Je l'ai dit, est-il écrit, tous vous êtes des dieux et des fils du Très-Haut» (Ped. I, 6, 26, 1)¹.

Le salut accordé par Dieu au converti ne peut passer que par le baptême: «Au baptême, nous sommes illuminés; illuminés, nous devenons des fils adoptifs... Cette opération porte des noms divers: grâce, illumination, perfection, bain» (Ped. I, 6, 26, 1 - 2). C'est le baptême qui nous libère du pouvoir des démons (Pr. XI, 116, 4) et «nous rend capables de voir Dieu clairement» en nous faisant citoyens de son royaume et en nous accordant l'immortalité et la perfection (Ped. I, 6, 26 et ss). Plus encore, en imitant le Seigneur baptisé par Jean (Ped. I, 6, 25, 3), le converti, uni ainsi au Christ, s'insère dans son corps mystique.

L'appel à la conversion implique donc que le converti se joigne à l'Eglise: «Venez, venez, mes jeunes amis; car si vous ne redevenez comme les petits enfants et si vous ne renaissiez, selon le mot de l'Ecriture, il ne se peut pas que vous retrouviez celui qui est vraiment votre père, ni que vous entriez jamais dans le Royaume des cieux» (Pr. IX, 82, 4). Il n'y a qu'un seul Père, un seul Verbe, un seul Esprit Saint et «une seule Vierge-mère que j'aime appeler l'Eglise... Elle fait venir près d'elle ses petits enfants et les nourrit d'un lait sacré, le Verbe des petits» (Ped. I, 6, 42, 1). L'Eglise nourrit; mais c'est aussi l'école où le Verbe enseigne: «Il est temps pour moi d'interrompre ma pédagogie, et pour vous d'écouter le Maître. Comme il reçoit avec vous des

1. Nous sommes ici en présence d'un thème qui marquera la pensée chrétienne d'expression grecque. Voir à ce sujet: GROSS, J., La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Librairie Lecoffre, Paris 1938; LATTEY, C., «The Deification of Man in Clement of Alexandria», Journal of Theological Studies, 1916, 17, Oxford; LOT-BORODINE, M., «La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle», Revue d'Histoire des Religions, 1932 - 1933, Paris.

élèves bien formés, c'est lui qui vous enseignera les paroles de Dieu. L'école, c'est notre Eglise, et le fiancé, c'est l'unique Maître, volonté bonne d'un Père bon, sagesse originelle, sainteté de connaissance (gnose)» (Ped. III, 98, 1). Dieu, par le Verbe, convertit celui qui écoute son appel, se repent et veut retourner vers Lui.

Pour Clément d'Alexandrie, la conversion n'est plus comme dans l'Ancien Testament le moment privilégié où s'opère le retour vers Dieu et au respect du code de l'Alliance. Ce n'est plus, comme dans le Nouveau Testament, le passage à une nouvelle vision du monde. La conversion apparaît désormais comme un processus continu où toutes les facultés de l'homme sont orientées de façon permanente vers Dieu, où l'homme s'identifie au Christ. La conversion se résume alors en une vie spirituelle intense. Elle se manifeste d'abord par le baptême et l'appartenance à l'Eglise. Elle se manifeste ultimement par le «martyre» du détachement et la «prière», vocale ou mentale, pour la conversion des autres. Ce dernier aspect de la conversion prend ici beaucoup d'importance. A la gnose hérétique selon laquelle seul un petit nombre d'élus est sauvé, il oppose l'idée que tous les chrétiens peuvent devenir gnostiques, mais en le devenant, loin de se couper des autres, ils se soucient du salut de tous.

3.2.2.3 Origène: conversion et vie spirituelle. Né de parents chrétiens dans cette capitale intellectuelle du monde qu'était Alexandrie au III^e siècle, Origène est formé dès sa jeunesse à la lecture de l'Ecriture tout autant qu'à celle des philosophes grecs. Dans son oeuvre considérable, sans pourtant qu'il y consacre d'étude particulière, il est amené à préciser la notion de conversion en réaction aux attaques des païens et des hérétiques¹.

-
1. Sur la vie d'Origène et sur son milieu culturel, voir CROUZEL, H., Origène, Lethielleux, Paris, 1985; plus ancien: CADIOU, R., La jeunesse d'Origène: histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du III^e siècle, Beauchesne, Paris, 1935. En anglais: TRIPOLITIS, A., Origen: A Critical Reading, Peter Lang, New York, 1985.

Aubin a relevé plus de deux cents emplois d'*epistrephein* dans la partie de ses oeuvres qui nous a été conservée dans le texte original grec¹. La fréquence de l'emploi du mot permet, si on le replace dans le cadre plus général de sa théologie, de dégager des éléments spécifiques sur la question. Si la plupart des données qu'il nous fournit sont tout à fait traditionnelles, d'autres cependant révèlent une évolution dont les conséquences historiques sont particulièrement importantes pour l'histoire de la spiritualité chrétienne (principalement chez Grégoire de Nysse et Bernard de Clairvaux). C'est le cas en particulier du lien qu'il établit entre la conversion et la vie spirituelle. Cette perspective avait déjà été annoncée par Clément d'Alexandrie lorsqu'il écrivait que la conversion s'étend à toute la durée de la vie. A ce premier élément qu'Origène reprend et développe, il faut en ajouter un autre qui y est directement lié, celui de la nécessité du combat spirituel.

Parmi les éléments plus traditionnels, Origène reprend l'idée vétéro-testamentaire, que nous avons vue chez Jérémie, de la réciprocité de la conversion. Cette idée, peu présente chez les Pères apostoliques, il l'exprime, comme le faisait le prophète, avec l'imagerie de la fidélité conjugale (Exh. ad Mart. IX). Ce faisant, il apporte cependant une nuance. Au lieu de dire que Dieu revient vers l'homme, il présente la Providence comme exerçant une sollicitude permanente face à l'ensemble des créatures en général et face à l'homme d'une façon particulière (Con. Cels. IV, 99). Il prend donc position contre tous ceux qui prétendaient que Dieu ne pouvait pas s'intéresser aux hommes en particulier mais seulement au grand Tout.

Cette sollicitude s'est exprimée par les prophètes qui ont appelé le peuple à la conversion; elle s'est exprimée par le Christ lui-même et elle continue toujours à s'exprimer par l'action des chrétiens (Con. Cels. IV, 7; In Matth. XIII, 30). C'est Dieu, en ef-

1. AUBIN, P., op. cit., p. 137.

fet, qui fait «triompher l'Evangile de Jésus dans le monde entier pour la conversion et la réforme des hommes» (Con. Cels. II, 29)¹. Quant au Christ, sa puissance est telle qu'elle opère la conversion en ceux qui par lui peuvent être reçus dans l'intimité de Dieu. C'est l'Esprit Saint enfin qui remplit les hommes pieux de chaque génération, ceux-là même qui «s'employèrent de leur mieux à convertir leurs contemporains» (Con. Cels. IV, 7). C'est donc Dieu, en tant que Trinité, (nous sommes ici en présence d'une précision nouvelle par rapport à la tradition antérieure) qui a l'initiative de la conversion des hommes.

Autre élément traditionnel, l'appel à la conversion s'adresse à tous les hommes, sans distinction de niveau social ou intellectuel, sans distinction d'époque non plus (Con. Cels. IV, 7; In Jer. hom. XV, 2). Mais, et Origène insiste sur ce point, l'homme est libre de répondre à l'appel de Dieu. Devant cette liberté de l'homme, Dieu agit en pédagogue en utilisant les punitions et les châtiments pour l'amener finalement à se tourner vers Lui (Con. Cels. II, 76; III, 75; IV, 99; V, 16; VI, 56; VIII, 40). Clément d'Alexandrie avait également fait référence à la crainte des châtiments comme élément de conversion. En réponse aux païens qui considéraient inconcevable d'attribuer de telles attitudes à un Dieu, Origène répond que Dieu ne fait qu'agir en cela comme un bon père de famille. Par ailleurs, la liberté avait jusqu'ici été présentée par les Pères comme le résultat de la conversion. Origène complète cette idée en précisant que l'acte de conversion lui-même est un acte de liberté². Dieu est libre de se tourner vers l'homme; mais l'homme aussi est libre de se tourner vers lui. Comme le remarque Aubin, «s'il se convertit à l'observation des préceptes de Dieu, alors il sera sauvé, mais s'il ne le fait pas, il sera condamné: il a en lui-même la liberté du choix

-
1. Les citations du *Contra Celsium* sont présentées dans la traduction de BORRET, M., Origène: Contre Celse, coll. Sources Chrétiennes, 136, Cerf, Paris, 1968.
 2. Sur la question de la liberté, voir CADIOU, R., Introduction au système d'Origène, Les Belles Lettres, Paris, 1932, P. 32 - 39.

(In Matt. X, 11)»¹. Si la conversion vient de Dieu, elle ne peut se faire sans la volonté libre de l'homme et, en ce sens, la conversion dépend du converti lui-même (In Gen. III, 7).

La conversion de l'homme vers Dieu est opérée par le Christ présent dans l'Écriture. Aussi la conversion suppose-t-elle la lecture de l'Ancien et du Nouveau Testaments: «La véritable conversion consiste à lire l'Ancien Testament, à se représenter ceux qui y sont regardés comme justes et à les imiter...; elle consiste à lire les livres du Nouveau Testament, les paroles des Apôtres; et, après en avoir pris connaissance, à écrire tout cela dans le cœur et à vivre en conformité avec tout cela» (In Jer. hom. IV, 6). Cependant, la compréhension du sens spirituel des textes n'est pas une opération purement intellectuelle. Elle ne peut se faire que par la prière (In Libr. I Reg. hom. I, 3) et la pénitence (De Orat. XXVIII). C'est en effet la *metanoia* qui permet de passer de la «lettre» à «l'esprit» (In Matth. X, 14 - 15). Or c'est l'Église qui est dépositaire du sens spirituel de l'Écriture si bien que la conversion vers le Seigneur est la conversion vers le Seigneur de l'Église, Père, Fils et Esprit Saint (In Jer. hom. V, 9 In Lev. hom. I, 1).

Clément d'Alexandrie avait présenté la conversion comme ayant deux aspects, celui de la conversion initiale du chrétien à Dieu et celui de la conversion du gnostique chrétien, entendue comme un processus continu s'étendant à toute la vie. Origène reprend cette idée. Il compare la conversion du chrétien à la marche d'Israël vers la Terre Promise (In Num. hom. XXVII 6 - 9) et à l'ascension d'une montagne (In Gen. hom. I, 7). Dans les deux cas, le cheminement se fait par étapes; nous y reviendrons. Le converti chrétien avance pas à pas vers la rencontre avec Dieu au-delà de la mort. «Ces hommes qui ont brisé de tels liens et se sont préparés à eux-mêmes des ailes comme celles de l'aigle,

1. AUBIN, P., op. cit., p. 142.

peuvent donc retourner dans la maison de leur chef» (Exhort. : Mart. XV).

En citant Paul Aubin, on pourrait résumer en ces termes le sens qu'Origène donne à la conversion: «Il la voit comme la démarche permanente de la vie spirituelle... L'idée d'Origène de faire de la conversion le ressort de toute la vie spirituelle du chrétien trouve son fondement dans l'*epistrophe* continu du gnostique chrétien d'après Clément d'Alexandrie, dans l'appel à la vigilance de la *Ila Clementis*, dans l'exhortation de Polycarpe à la fermeté dans la foi, et finalement dans le Nouveau Testament. D'ailleurs Origène prétend seulement développer ce qui se trouve dans la «conversion vers le Seigneur» de II Cor., 3, 16»¹.

Ce développement comporte cependant un caractère original qui lui vient de la double formation qu'a reçue Origène. Se référant à la fois au texte de la Genèse et à ceux de Platon, il considère l'homme comme créé à l'image de Dieu². Le thème de l'image, déjà présent chez Clément d'Alexandrie, se trouve ici repris et amplifié. Dieu a créé l'homme à son image; mais l'homme par le péché a perdu l'image de Dieu. La conversion, en tant que vie spirituelle, consiste alors pour l'homme à prendre d'abord conscience de ce qu'il est et, ensuite, par la *metanoia*, à retrouver sa vraie nature d'image de Dieu: «Celui qui a été fait à l'image de Dieu, c'est notre homme intérieur, invisible incorporel, incorruptible et immortel. Quelle est donc cette autre image de Dieu à la ressemblance de laquelle l'homme a été fait? Ce ne peut être que notre Sauveur». Cette image, l'homme l'a perdue par le péché. «Aussi Notre Sauveur, qui est l'image de Dieu, ému de pitié pour l'homme qui avait été fait à sa ressemblance et qu'il voyait se défaire de son image pour revêtir celle du malin, prit lui-même, poussé par la

1. AUBIN, P., op. cit., p. 151.

2. CROUZEL, H., Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Aubier, Montaigne, Paris, 1956.

pitié, l'image de l'homme et vint à lui. Dès lors, tous ceux qui se tournent vers lui peuvent reformer en eux son image» (In Gen. hom. I, 13)¹.

Retrouver l'image de Dieu est un long processus qui ne peut se faire que progressivement. Origène associe cette démarche à la sortie d'Égypte. Comme les Hébreux l'ont fait à la suite de la colonne de fumée, l'âme se met en route à la suite du Verbe libérateur pour, de demeure en demeure, parvenir à l'héritage promis. «Notre première demeure, si nous voulons sortir d'Égypte est celle où, laissant le culte des idoles et la vénération des démons, nous croyons au Christ né de la Vierge Marie et de l'Esprit Saint et qui est venu dans le monde en s'incarnant» (In Gen. hom., XXVII, 3). Le point de départ est donc essentiellement constitué par la foi et l'adhésion au Christ exprimées lors du baptême. C'est à partir de là que peut s'opérer la progression de demeure en demeure: «Ce sont ces progrès à travers les diverses tentations de la vie et de la foi qui sont appelés demeures et qui accomplissent ce qui est écrit: ils iront de vertu en vertu, jusqu'à ce qu'ils parviennent au plus haut degré des vertus et qu'ils traversent le fleuve de Dieu et reçoivent l'héritage promis» (In Gen. hom. XXVII, 5).

Pour réussir cette progression, il ne suffit pas de connaître; il faut également agir: «Il est nécessaire que, en sortant d'Égypte, nous possédions non seulement la science de la Loi et de la foi, mais que nous portions les fruits des oeuvres qui plaisent à Dieu» (In Gen. hom. XXVII, 6). Ce n'est pas là chose facile. L'homme charnel regrette en effet les nourritures d'Égypte: «Tu ne parviendrais pas aux palmeraies, si tu n'avais traversé les amertumes des tentations, et tu ne parviendrais pas à la douceur des fontaines, si auparavant tu n'avais surmonté ce qui est âpre et austère» (In Gen. hom. XXVII, 11). Peu à peu,

1. Les citations de *In Genesis Homeliae* sont présentées dans la traduction de DOUTRELEAU, L., Origène: Homélie sur la Genèse, coll. Sources Chrétiennes, 7, Cerf, Paris, 1976.

l'âme guérie, coupée des désirs charnels, parvient au terme de son voyage et retrouve sa vraie nature d'image de Dieu qu'elle peut désormais contempler en elle-même.

La conversion ne suppose pas seulement le repentir de la *metanoia*, le renoncement à la concupiscence, elle implique également un véritable combat contre les puissances du mal¹. Le converti, s'il est confronté dans sa démarche aux embûches qui lui viennent de ses propres passions, entre également en lutte avec Satan. Origène reprend ici le *Pasteur* d'Hermas et la référence qu'il faisait aux anges (Princ. III, 2, 4). Chaque homme est accompagné d'un ange bon qui lui inspire de bonnes pensées et d'un ange mauvais, le démon, qui l'entraîne au mal. Jusqu'à son baptême, l'homme appartient au démon. Celui qui veut se convertir est poursuivi par lui comme les Hébreux le furent par les Egyptiens: «Les Egyptiens te poursuivent et veulent te ramener à leur service, je veux dire les dominateurs de ce monde et les esprits mauvais que tu servais jadis. Ils s'efforcent de te poursuivre. Mais tu descends dans l'eau et tu leur échappes» (In Ex. hom. V, 5). Une fois converti, l'homme est toujours assailli par le démon: «Chacun de nous a son adversaire qui cherche à le ramener à son prince» (In Luc. hom. 35). Voilà pourquoi «nous n'avons pas à combattre seulement contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les puissances et les dominateurs de ce monde. Il nous faut donc veiller et agir avec précaution parce que notre adversaire, comme un lion rugissant rôde autour de nous cherchant qui dévorer. Si nous ne lui résistons pas en demeurant fermes dans la foi, il nous ramènera en captivité» (In Gen. hom. IX, 3).

Ce n'est qu'au terme de ces longs et pénibles combats, que le converti, engagé dans la vie spirituelle, parvient au terme de

1. Nous adoptons ici l'approche développée par Jean DANIELOU: Le III^e siècle: Origène, Institut Catholique de Paris, 1958, Supp. II; voir également la perspective très différente adoptée par CASPARY, G. E., Politic and Exegesis: Origen and the Two Swords, University of California Press, Berkeley, 1979.

sa route. Origène l'identifie comme la vie de l'amour, non pas l'amour charnel, mais l'amour spirituel: «Comprenons que par la bouche de l'Epoux, on veut dire la puissance par laquelle il illumine l'intelligence; et, comme par une parole d'amour qui lui est adressée, si du moins elle a mérité de recevoir la présence d'une si grande puissance, il dévoile ce qui lui restait obscur; et c'est un baiser plus vrai, plus intime et plus saint que l'on dit offert par l'Epoux, le Verbe de Dieu, à l'Epouse, c'est-à-dire à l'âme pure et parfaite» (In Can. I, 1, 13). Peu à peu les divers sens spirituels s'éveillent (In Can. I, 4, 10 - 30) jusqu'à ce que l'homme intérieur s'épanouisse pleinement, et alors, pour celui qui a goûté les choses divines, les choses charnelles n'ont plus pour lui de saveur: «Tant qu'un homme est tout petit et ne s'est pas encore offert lui-même complètement à Dieu, il boit le vin que produit ce champ qui recèle encore un trésor caché, et le buvant, il est rempli d'allégresse par ce vin. Mais quand il se sera offert et consacré lui-même à Dieu... et qu'il aura trouvé le trésor caché, et qu'il sera parvenu aux seins mêmes du Verbe de Dieu, il ne boira plus ni vin ni boisson fermentée, disant au Verbe de Dieu en personne, de ces trésors de sagesse et de science qui sont cachés en lui: «Tes seins sont plus délectables que le vin» (In Can, I, 2, 23 - 24)¹. Le terme de la démarche de conversion consiste donc pour Origène dans l'union mystique à Dieu.

3.2.2.4 L'idée de conversion à la fin du III^e siècle. En somme, à la fin du troisième siècle, la notion de conversion, tout en restant fidèle aux sources bibliques, s'est cependant approfondie. Elle est perçue comme une réponse libre à l'appel du Dieu à la fois Un et Trinitaire. Cet appel de Dieu est également libre, mais il est aussi universel: il s'adresse non seulement à tous les hommes, mais à tout l'homme. La conversion apparaît de plus en plus comme un processus qui engage l'homme «de tout son

1. Les citations du Commentaire sur le Cantique sont tirées de la traduction de BRESARD, L., CROUZEL, H., BORRET, M., Origène: Commentaire sur le Cantique des Cantiques, coll. Sources chrétiennes, 375, Cerf, Paris, 1991.

coeur», c'est-à-dire dans la totalité de ses facultés. Si bien que peu à peu la conversion s'identifie avec la vie spirituelle elle-même.

Quant à la réponse à l'appel de Dieu, elle est toujours perçue comme un retour vers Dieu (une *epistrophe*), l'authenticité de ce retour s'exprimant dans le repentir (la *metanoia*). La conversion n'est pas l'oeuvre de l'homme: c'est le Christ qui l'opère en l'homme. Ce retour vers Dieu est également le retour vers la vérité dont l'Eglise est la détentrice. On parlera désormais de conversion au Dieu de l'Eglise et même de conversion à l'Eglise, en tant que porteuse de la Tradition. Le terme du processus de conversion se précise enfin. Le converti, au terme d'un combat qui peut durer toute la vie (c'est alors un martyr spirituel) ou s'achever tôt (dans le martyr physique), entre enfin en possession de l'héritage promis: l'union à Dieu, la divinisation de l'homme ou, comme Origène le dit, «le baiser de l'Epoux».

Il importe de souligner ici quatre points. D'abord l'idée qui se trouvait dans l'Ecriture d'une régénération physique et même cosmique comme étant un effet de la conversion est toujours présente; mais elle occupe de moins en moins de place. On parle de plus en plus d'une régénération spirituelle et de moins en moins d'une régénération physique. En second lieu, les premiers Pères refusent toujours de parler d'un retour à soi dans le cadre de la conversion chrétienne. Se convertir pour un chrétien, ce n'est pas, comme l'enseignaient les grandes écoles de philosophie grecques, se tourner vers soi-même comme vers son propre centre ni entrer en soi-même, c'est se tourner, avec toutes ses facultés et durant toute la durée de sa vie, vers le Dieu des Ecritures et de la Tradition en vue d'une union mystique. En troisième lieu, la conversion a toujours une dimension communautaire: elle implique un retour à la communauté ecclésiale pour le chrétien qui devient, comme les prophètes, comme le Christ lui-même, un agent de conversion au sein de sa société. Finalement, il faut également signaler le fait que peu à peu les

idées véhiculées par les écoles de philosophie grecques, en particulier le stoïcisme et le platonisme, sont reprises par les Pères et relues à la lumière du message chrétien. On assiste en fait à la christianisation de la culture antique. C'est avec Augustin cependant que cette christianisation de la culture atteindra son apogée.

3.2.3 Saint Augustin.

3.2.3.1 Assumer sa culture. Un volume entier pourrait être consacré au thème de la conversion chez saint Augustin. Il existe déjà de nombreuses études sur le sujet¹. C'est pourquoi, même si la question est très importante dans son oeuvre, nous voulons seulement identifier ici les éléments caractéristiques de sa conception de la conversion pour en dégager les grandes lignes. Par ailleurs, un traitement particulier de l'oeuvre d'Augustin apporte une perspective nouvelle par rapport aux enseignements traditionnels. On le voit davantage en comparant son approche à celle de deux autres auteurs qui ont vécu vers la même époque : saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome. Le premier présente la conversion comme un renouvellement intérieur et un retour à l'état originel de la création². Il se situe en cela en continuité directe avec la Tradition. Quant au second³, il reprend le langage traditionnel de la *metanoia* en insistant sur le fait qu'elle est coextensive à la durée de la vie chrétienne.

A l'opposé de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome Augustin propose une perspective complètement nouvelle. Nouvelle parce qu'il parle abondamment de sa propre conversion.

-
1. Voir par exemple LEBLOND, J.-M., Les conversions de saint Augustin, Aubier, Paris, 1950; BOLGIANI, F., La conversione di san Agostino e l'VIII libro delle «Confessioni», Torino, 1956; KANNENGIESSER, C., Jean Chrysostome et Augustin: Actes du Colloque de Chantilly, 22 - 24 septembre 1974, Beauchesne, Paris, 1975.
 2. TRISOGLIO, F., «La conversione in S. Gregorio di Nazianzo», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 186 - 187.
 3. JEAN CHRYSOSTOME, La conversion, trad., STEBE, M.-H., Desclée de Brouwer, Paris, 1978.

sion; nouvelle également parce qu'il y intègre des éléments d'origine non chrétienne. Il ne renie pas la pensée païenne ni le milieu culturel dans lequel il a vécu. Il n'oppose pas non plus la conversion philosophique et la conversion chrétienne, comme cela avait toujours été le cas auparavant¹. Jusqu'à maintenant, les Pères avaient présenté la conversion comme la réponse à l'appel de Dieu, mais une réponse telle que l'homme se détournait du monde pour se retourner vers le Dieu de l'Eglise. Avec Augustin, la conversion reste toujours cette réponse à l'appel de Dieu; mais cette réponse n'implique plus un rejet de ce qui a été vécu auparavant. La réponse à l'appel de Dieu amène plutôt l'homme à assumer ce que nos contemporains appellent sa condition historique pour se tourner vers Dieu avec son enracinement, son vécu, bref son histoire.

3.2.3.2 Les trois niveaux de la conversion. Cette démarche paraît manifeste dans la conversion philosophique. Et ici nous sommes apparemment loin de ce que les Pères des siècles précédents avaient dit. En fait, Augustin pousse à ses limites une idée déjà en germe chez Clément d'Alexandrie et Origène. C'est que, depuis Philon d'Alexandrie, on croyait que la raison seule pouvait connaître l'existence de Dieu en la déduisant de l'existence de la création. L'idée était déjà présente dans l'Epître aux Romains. La foi était perçue comme apportant à cette connaissance de premier degré, une connaissance intérieure, plus intime, de Dieu².

-
1. On en voit un bel exemple dans la lettre qu'il écrit à son ami Marcianus qui vient de lui annoncer son baptême. Il y fait constamment référence à l'amitié qui unissait les deux hommes et à laquelle la conversion chrétienne apporte une dimension d'authenticité. S. Poque écrit à ce sujet: «[la conversion chrétienne] ne demande pas un changement de culture, mais un changement de moeurs». POQUE, S., «Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus», *Augustinianum*, 1987, 27, (1 - 2), p. 301; voir également ROMAN, T. V., «La amistad y los amigos en el proceso de conversión de San Agustín», *Augustinus*, 1988, 33, (139 - 131), p. 195 - 213.
 2. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 13, 88, 2; 6, 134, 2; ORIGENE, *De princ.*, I, 3, 8. Cités par CANEVET, M., «Le schéma de conversion dans le prologue du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers et le Livre VII des Confessions d'Augustin: problématique d'un temps», *Augustinianum*, 1987, 27, (1 - 2), p. 164.

La conversion chrétienne se passerait donc à plusieurs niveaux : philosophique, religieux et moral ; celui de l'intelligence permettant à la raison humaine de connaître l'existence de Dieu, celui de la foi lui permettant d'opérer le retour à Dieu et celui du comportement permettant de changer de vie. Ainsi, en rapport avec le livre des *Confessions*, Jean-Marie Leblond a parlé de «conversion à la foi», de «conversion à l'intelligence» et de «conversion du cœur»¹. Ces différents niveaux ne sont finalement que l'expression détaillée de la totalité de l'homme invité à répondre à l'appel de Dieu ; ce que nous avons déjà vu chez Clément d'Alexandrie.

a) *La conversion de l'intelligence*. La quête rationnelle de Dieu nous est présentée au Livre VII des *Confessions*. Dans les neuf premiers chapitres, Augustin nous raconte qu'il cherche à se faire une idée de Dieu à l'aide de concepts et d'images, en s'appuyant sur des certitudes (*pro certo habebat*) et en essayant de comprendre (*intelligere*). Puis, dans les chapitres suivants, il nous parle de sa lecture des livres platoniciens, en particulier les œuvres de Plotin. Comme le montre Leblond, le contact avec Plotin fut pour Augustin une véritable révélation. L'ontologie platonicienne en particulier lui a permis de trouver une solution au problème du mal. Plus important encore, la pensée de Plotin lui a permis, par la réflexion sur la nature de l'esprit, de commencer à réfléchir sur lui-même. La conversion à soi des philosophes païens se trouvait ainsi intégrée comme un élément constitutif de la conversion à Dieu : «Alors, écrit Augustin, averti de revenir en moi, j'entrai dans mon intérieur et c'était Toi mon guide»².

Ce retour vers l'intérieur de lui-même, cette conversion à soi, est en fait une conversion à Dieu. En effet, rentrant en lui-même, il

-
1. LEBLOND, J.-M., Les conversions de saint Augustin, Aubier, Paris, 1950, p. 89. 115, 139.
 2. Confessions, VII, X, 16 ; traduit et cité par J.-M., LEBLOND, Les conversions de saint Augustin, op. cit., p. 118.

délaisse le monde matériel pour accéder au spirituel et là, il découvre une règle intérieure de vérité, une lumière éternelle différente de nous-mêmes, transcendante. Il y reconnaît Dieu lui-même et son Verbe. «J'entrai dans mon intérieur, écrit-il, et je vis avec l'oeil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de cet oeil même, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Elle était au-dessus de mon esprit comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Celui qui connaît la vérité la connaît»¹.

b) *La conversion à la foi*. Un second niveau de la conversion est celui de la foi. Leblond le situe dans la démarche d'Augustin antérieurement à sa conversion philosophique, tandis que Canévet le situe après. Une chose reste cependant certaine, c'est que la conversion d'Augustin fut le résultat d'un long et parfois pénible cheminement. Attiré d'abord par le matérialisme, le déterminisme et l'apparent rationalisme du manichéisme, il endosse cette doctrine et critique avec elle le manque de rationalité de l'Écriture. Ensuite, découvrant le manque total de rationalisme du manichéisme dans l'explication des phénomènes naturels, il remet en question toute la doctrine qu'il abandonne, profondément déçu d'avoir été leurré.

Dans cet état de déception, il rencontre Ambroise à Milan. Au contact de cet homme, il subit une évolution personnelle profonde. Il commence à prendre conscience que l'homme n'est pas désincarné et qu'il vit dans des conditions sociales et temporelles concrètes. La connaissance elle-même est incarnée dans ces conditions concrètes: elle n'est pas le seul résultat de raisonnements abstraits, coupés de la réalité. Elle obéit en fait à l'autorité: on ne peut refaire le monde à partir de zéro chaque fois que l'on cherche à comprendre. Dans les faits concrets de la vie de tous les jours, on reconnaît une valeur aux enseignements qui nous sont communiqués par d'autres et que l'on accepte sans

1. Ibid., p. 123.

démonstration ni vérification personnelle. Et si nous ajoutons à cela la foi d'Augustin en la Providence, nous avons le contexte dans lequel il devient catéchumène. Sa conversion est donc liée au passage d'un rationalisme désincarné à une réflexion plus psychologique et historique sur les conditions concrètes dans lesquelles agit la Providence. Ce changement intellectuel l'amène par voie de conséquence à comprendre le sens spirituel du texte de l'Écriture, dépassant ainsi les critiques qu'il avait adressées jusqu'alors à l'anthropomorphisme biblique. Il l'amène surtout à reconnaître à l'Eglise une fonction d'autorité, réalisant que les critiques qu'il lui avait adressées avec les manichéens ne touchaient pas l'Eglise réelle, mais l'idée qu'il s'en faisait, très différente de la réalité qu'il découvrait.

La conversion à la foi pour Augustin se traduit pratiquement par la reconnaissance de l'autorité de l'Eglise et la volonté de s'y soumettre. Il se situe ainsi en parfaite continuité avec les Pères qui l'ont précédé. Cette soumission à l'Eglise n'est pas très claire cependant, puisqu'elle ne suppose pas la connaissance de ce que cette soumission implique. En ce sens, la foi est obscure. Cette obscurité vient du fait que, aveuglée par notre désir des biens matériels, notre âme ne peut connaître vraiment ni elle-même ni Dieu. Pour y arriver, l'âme doit être purifiée et c'est la foi qui opère cette purification. En soumettant l'âme à Dieu, elle l'amène à changer de vie et ce changement de vie permet à l'intelligence de pouvoir s'exercer pleinement. La foi s'exerce ainsi à deux plans, celui de l'intelligence, car elle implique une doctrine, et celui de la grâce, car elle implique un changement dans les affections. Augustin voit son long cheminement comme étant l'oeuvre de la grâce divine agissant en lui. Connaissant parfaitement bien la faiblesse humaine, il savait qu'il ne pouvait rompre par ses propres forces les chaînes par lesquelles il s'était lui-

même lié. Sa conversion est en fait la manifestation de l'action de Dieu: c'est une théophanie¹.

c) *La conversion du coeur*. Avec la prise de conscience de sa misère intérieure et de la grâce, Augustin aborde un troisième niveau de conversion: celui du coeur. La conversion de l'intelligence lui avait permis par la méthode platonicienne de rentrer en lui-même et, au-delà de lui-même, d'entrevoir la lumière divine. Mais cette méthode ne peut pas lui permettre de connaître Dieu en lui-même et il se rend compte également qu'elle ne peut même pas lui permettre de l'atteindre réellement durant la vie. Il reproche donc à Plotin sa présomption, car il réalise que sa prétention d'atteindre Dieu est illusoire. Il préfère pour cela le cheminement lent et continu de la foi à l'extase d'un moment.

La lecture de saint Paul lui ouvre une toute nouvelle perspective, opérant en lui la conversion définitive au christianisme. Leblond la décrit en ces mots: «Il abandonne la prétention à une *Gottesmystik*, c'est-à-dire à la saisie directe de Dieu en lui-même, dans son éternité et sa spiritualité pures, pour se livrer tout entier, comme saint Paul, à une *Christusmystik*, c'est-à-dire à l'effort pour atteindre Dieu dans le Christ et par le Christ ou, comme il le dit d'un terme caractéristique, par *le sacrement du Christ*»². La découverte, par saint Paul, de la médiation du Christ donne une forme définitive à sa pensée. A la fois Dieu et homme, éternel et temporel, le Christ est la voie qui permet à l'homme concret de cheminer, au coeur même de son histoire, vers l'éternel.

La foi du premier niveau était une conversion à l'Eglise et la soumission à son autorité, la foi de ce niveau est une adhésion intellectuelle et affective au Verbe Incarné. Une adhésion telle

1. ROMAN, T. V., «La salvación y la conversión en San Agustín», *Verdad y Vida*, 1987, 45, (177), p. 18 - 19.

2. LEBLOND, J.-M., op. cit., p. 143 - 144.

que l'intelligence est toujours en marche au sein de l'histoire vers l'éternité, toujours en état de recherche et toujours ouverte comme il l'écrit dans le *De Trinitate* (XV, 2, 2): «*Videtur quod semper quaeritur numquam inveniri... quaeritur ut inveniat dulcius et invenitur ut quaeratur avidius*». Une adhésion telle que, devant la force des passions, l'homme est forcé d'avouer sa faiblesse et d'attendre le secours de la grâce pour pouvoir parvenir à changer ses affections.

La grâce, il la voit à l'oeuvre dans la conversion de gens qu'il connaît; il la voit surtout à l'oeuvre dans l'expérience du jardin de Milan. Cette expérience où il est amené à lire un passage de saint Paul provoque en lui un changement radical au plan psychologique. Il le décrit comme un renversement de son affectivité. Désormais, il ne s'agit plus d'une lutte contre soi-même pour contrôler son corps, mais d'un changement complet dans ses goûts. Le péché et l'habitude avaient modifié le comportement concret de l'homme; la grâce vient modifier également mais en sens inverse, ce comportement¹. Augustin rejoint ici un thème développé par Grégoire de Nazianze qui, comme on l'a indiqué, voyait la conversion comme un retour à l'état originel.

La conversion opérée par la grâce apporte une modification réelle de la personne au plan psychologique. Elle provoque un changement dans les affections, un changement dans les amours et conséquemment un changement dans les comportements. Elle apparaît comme une douceur au plan affectif, comme elle apparaît lumière au plan intellectuel. Cette modification opérée

-
1. Cette conversion a été abondamment étudiée en psychologie, tant dans une approche freudienne que dans une approche jungienne. Il est certain que des motivations et des forces inconscientes ont joué dans la conversion d'Augustin, comme dans n'importe quelle autre conversion authentique. Voir par exemple ALONSO DEL CAMPO, U., Proceso psicologico de la conversion religiosa de s. Agustin, Université Saint Thomas d'Aquin, Rome, 1972; l'auteur nous présente une importante bibliographie. Voir aussi ELLEDGE, W. P., «Embracing Augustine: reach, restraint and romantic resolution in the «Confessions», Journal for the Scientific Study of Religion, 1988, 27, p. 72 - 89; cette bibliographie est orientée dans une perspective psychanalytique.

par la grâce est orientée au bonheur et à la liberté. En conséquence, la vertu est nécessairement amour et joie. Toute sa morale va découler de cela. Elle rejoint Platon et Aristote dans leur recherche du bonheur. Mais la grâce donne à cette recherche une dimension nouvelle: «Oui, dira Augustin, le bonheur consiste bien à posséder ce qu'on désire, mais à la condition que l'on désire ce qui est juste; - oui, d'autre part la vertu est bien le bonheur, comme le voulaient les stoïciens, mais à la condition que la grâce rende l'âme capable d'apprécier réellement ce bonheur»¹.

3.2.3.3 Une relecture de l'histoire. Pour Augustin, qui ne connaissait pas le grec, les notions d'*epistrophe* et de *metanoia* sont remplacées par la notion latine de *conversio*. Son approche de la conversion se situe dans la ligne de la Tradition qui l'a précédé, mais elle est une relecture de cette Tradition dans une perspective nouvelle. Cependant, elle n'est pas non plus tout à fait traditionnelle car, en intégrant des idées venues du monde païen, elle apporte un élément tout à fait nouveau par rapport à la pensée de ses prédécesseurs, suscitant ainsi des oppositions dans l'Eglise grecque.

Comme la Tradition avant lui, il pense que la conversion est une réponse libre à un appel de Dieu. Il utilise même l'image d'un adulte qui attire un enfant en lui offrant des noix. Il pense aussi que la conversion est l'oeuvre de Dieu en l'homme, mais cette action est précisée et nommée: il l'appelle la grâce. Il reconnaît en cela le rôle du Christ et le précise: le Christ agit en médiateur; il parle en ce sens de sacrement du Christ. Il précise l'enseignement de la Tradition relativement au sujet de la conversion: c'est tout l'homme qui se convertit. La conversion ne se situe pas seulement au niveau de la foi, elle se situe également au niveau de l'intelligence et de l'affectivité; elle a donc des implications au plan de la connaissance, de l'amour et des comportements pratiques. En opérant un changement profond dans la personne au

1. LEBLOND, J.-M., op. cit., p. 157 - 158.

plan psychologique, elle libère l'homme des chaînes de la passion et de l'habitude et lui permet ainsi d'atteindre le bonheur et la liberté. Ainsi libéré et heureux, à tous les plans de son existence, l'homme est en état de recherche permanent; par conséquent, il ne peut plus jamais être «parvenu» ni «satisfait» ici bas.

Quant à l'objet de la conversion, Augustin reprend la Tradition: la conversion est d'abord une conversion à l'Eglise dont le converti reconnaît l'autorité et à laquelle il se soumet. Mais il approfondit encore une fois l'enseignement traditionnel: avec la purification opérée par la foi, la conversion à l'Eglise devient une adhésion au Christ en tant que Verbe incarné et Voie permettant d'accéder à l'éternité à partir de l'historicité humaine. Toute la vie devient ainsi une marche vers l'éternité avec le Christ. Augustin reprend ici encore l'idée traditionnelle selon laquelle le temps de la conversion est la durée de la vie humaine.

Par contre, Augustin s'éloigne de la Tradition lorsqu'il intègre à son christianisme des éléments venus du monde païen. C'est le cas de l'idée de la «conversion à soi» proposée par la philosophie grecque et toujours rejetée formellement par l'Eglise jusqu'alors. Augustin reprend cette idée et la considère comme une étape dans la conversion à Dieu. Il se sent parfaitement justifié de le faire car, au fond de soi (*intimio intimo meo*), c'est Dieu que l'on rencontre. Cette idée de conversion à soi étant ultimement une conversion à Dieu n'est pas acceptable non plus par la philosophie païenne. Augustin christianise ainsi une idée grecque païenne.

Avant Augustin, saint Paul avait ainsi relu sa vie personnelle et la vie du peuple hébreu sous l'éclairage chrétien, sans jamais renier son histoire. Il percevait sa foi comme l'accomplissement et l'achèvement de ce qui avait été préparé depuis l'éternité. Augustin voit Dieu agissant dans l'histoire si bien que tout ce qui a été vécu avant la conversion en est une longue préparation,

non seulement au niveau des personnes, mais aussi au niveau des peuples. Cette perspective nouvelle permet au converti d'assumer son histoire et sa culture et de lui donner un sens chrétien.

3.2.4 Eléments de théologie patristique de la conversion.

L'Ancien Testament nous présente la conversion comme un retour vers Dieu manifesté concrètement par l'observance de ses commandements. Le Nouveau Testament y ajoute le repentir en tant qu'expression de la sincérité de la démarche. Au cours des premiers siècles du christianisme, cette double dimension se maintient; mais, approfondie par l'expérience de la foi et le vécu de l'Eglise naissante, elle prend de nouvelles dimensions. Gustave Bardy, s'appuyant sur un nombre impressionnant de références patristiques¹, en a identifié les motifs, les exigences, les obstacles et les méthodes. Notre objectif, plus restreint, nous amène plutôt à mettre en lumière l'apport original des Pères. Nous regrouperons donc les éléments de notre synthèse sous des titres analogues à ceux que nous avons adoptés plus haut dans le cas de l'Ecriture Sainte.

3.2.4.1 De l'épistrophe à l'union mystique. Comme dans l'Ecriture, c'est Dieu qui appelle à la conversion et c'est Dieu qui l'opère. Mais peu à peu, les Pères des premiers siècles précisent le rôle du Christ dans le processus. C'est Dieu qui convertit l'homme, s'il est disposé à le faire de tout son coeur, et c'est au Seigneur qu'Il le convertit; mais c'est par le Christ qu'Il le fait. L'unité et l'unicité du Dieu d'Abraham sont rappelées avec force, mais c'est un Dieu Père, Fils ou Verbe et Esprit Saint. Le rôle des trois personnes de la Trinité se précise dans l'économie du salut et dans l'expérience spirituelle de la conversion.

1. BARDY, G., La conversion au christianisme durant les premiers siècles, Aubier, Paris, 1949.

Le retour au Seigneur s'exprime, dans les premières communautés judéo-chrétiennes, par le respect des commandements. La catéchèse des deux Voies nous l'a montré. Mais les commandements ne sont plus seulement ceux de l'Ancienne Alliance; ce sont aussi ceux de l'Évangile. Très tôt, l'Eglise naissante laisse tomber les prescriptions devenues caduques de la Loi mosaïque pour ne garder que le Décalogue. Le retour vers Dieu est de plus en plus assimilé, dans la logique même du Nouveau Testament, au passage de la lettre à l'esprit. Se convertir n'est plus seulement respecter les termes d'un contrat; c'est aussi changer son cœur en profondeur et ce changement doit se traduire par un changement dans les comportements, comme le remarquait Origène en parlant des fruits. La conversion prend une dimension spirituelle beaucoup plus importante où le Verbe joue un rôle fondamental. Il a parlé par les prophètes, par le Christ dans son incarnation et ses Apôtres. Il est toujours présent par l'Esprit dans l'Eglise, fidèle porteuse de la tradition transmise et garante de son authenticité.

Clément de Rome avait écrit que l'obéissance à la volonté de Dieu se traduisait concrètement par l'observance des commandements et la pratique des vertus bien entendu, mais aussi par l'obéissance à ceux qui en transmettent la parole et qui, par Lui, ont été placés en charge des communautés croyantes. Irénée de Lyon va plus loin en insistant sur la fidélité à la tradition des Apôtres et à l'Eglise de Dieu. Désormais, se convertir «de tout son cœur» implique le repentir, l'obéissance à la volonté de Dieu et à ses commandements; mais cela implique également l'adhésion à l'Eglise. Une adhésion qui se fait par le baptême: seul le baptême en effet peut nous libérer du pouvoir des démons, comme le disait Clément d'Alexandrie, et nous faire citoyens du royaume de Dieu.

Le discours de Pierre (Ac 2: 37 - 40) appelant au repentir et au baptême ne précisait pas la durée du processus. Confrontés au gnosticisme, les Pères distinguent trois niveaux de conversion:

conversion au christianisme d'abord, conversion du chrétien ordinaire à la gnose, entendue de plus en plus en Eglise comme une vie le plus en conformité possible avec la volonté de Dieu, et finalement la conversion ultime à Dieu, soit dans le martyre de la mort physique, soit dans celui du détachement et de la prière. C'est toute la durée de la vie qui progressivement devient le temps de la conversion. Origène l'assimile à un cheminement spirituel où l'âme, ayant passé de demeure en demeure jusqu'au terme de son voyage, reçoit le «baiser de l'Epoux».

L'Ecriture nous avait présenté la conversion comme porteuse de fruits matériels, comme le rétablissement de la richesse, de la santé et de l'ordre social. Ces valeurs sont maintenues, mais avec moins d'insistance cependant, prenant surtout chez Origène et Augustin une dimension psychologique. La conversion rétablit l'ordre dans l'intelligence et dans l'affectivité. Le converti retrouve ainsi son image, sa vraie nature, telle que le Créateur l'avait faite. Créé en effet à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme par sa conversion retrouve l'état originel et, par le salut apporté par le Christ, s'unit à Dieu et atteint l'immortalité. Il est divinisé, comme l'entendront les Pères grecs.

3.2.4.2 De la *metanoia* au combat spirituel. Le Nouveau Testament avait insisté sur le repentir comme expression de la sincérité de la conversion. Les communautés judéo-chrétiennes sont invitées par la *Didachè* à choisir la voie de la vie plutôt que celle de la mort. La voie de la vie est celle du respect des commandements du Décalogue et des préceptes de l'Evangile. L'authenticité de la conversion s'exprime par le repentir sincère qui, lui, se traduit concrètement par une vie en conformité avec la voie du bien. A cette première dimension du repentir, Clément de Rome ajoute la pratique des vertus et plus particulièrement de l'humilité et de l'obéissance. Justin précise que l'observance des commandements n'implique pas la pratique concrète des règles mosaïques, mais la pratique de ce dont elles

étaient le signe, à savoir la circoncision du coeur et la purification intérieure.

La *metanoia* devient ainsi progressivement non pas seulement un sentiment ou une émotion passagère, mais surtout un état d'esprit qui engage toute la vie du converti dans la pratique de la rectitude morale. Si Dieu libère du pouvoir de Satan, comme le dit Clément d'Alexandrie, il libère aussi de la pire des servitudes, celle où l'homme cède à ses passions. Mais le baptême ne fait pas pour autant renoncer le démon au pouvoir qu'il avait auparavant sur l'homme. Le converti est en conséquence continuellement assailli, tenté qu'il est de regarder en arrière, comme la femme de Lot, ou de regretter les oignons d'Egypte, comme les Hébreux au désert. C'est d'ailleurs en ces termes qu'Origène soulignait la difficulté rencontrée.

Pour les Pères des premiers siècles, tout converti est inévitablement confronté à la dure nécessité du combat. Combat contre sa propre concupiscence et ses propres passions, combat également contre les erreurs de l'intelligence qui découlent souvent des précédentes, mais aussi combat contre les puissances spirituelles du mal. Augustin rappelle que dans ce combat, même celui contre ses propres passions, l'homme seul est impuissant. Il doit avouer sa faiblesse et, dans son adhésion intellectuelle et affective au Verbe incarné, demander la grâce de Dieu. Car c'est Dieu qui, après avoir appelé l'homme à la conversion et dans le respect de sa liberté, le convertit s'il est disposé à le faire.

Pour exprimer en quelques mots l'enrichissement de sens qu'a pris la *metanoia* durant les premiers siècles de l'Eglise, on pourrait dire que la sincérité de la conversion et l'authenticité du repentir par lequel elle se manifeste engagent le converti dans un combat spirituel. Il doit lutter avec la dernière énergie contre ses passions. Il est également forcé de se battre sans cesse contre les puissances du mal. Forcé de reconnaître sa propre impuissance dans ce combat au-dessus des forces humaines, il doit

s'abandonner enfin à la grâce divine pour, paraphrasant Origène se laisser conduire par le Seigneur à la fraîcheur des palmeraies et la douceur des fontaines.

3.2.4.3 De la conversion des Juifs et des Gentils à celle des chrétiens. L'appel à la conversion dans le Nouveau Testament s'adressait à tous les hommes, Juifs et Gentils. Désormais, il s'adresse également aux chrétiens. Ce sont ceux qui ont péché en optant pour la voie du mal et de la mort et qui sont invités à confesser publiquement leurs fautes. Ce sont les auteurs de troubles dans l'Eglise de Corinthe; mais ce sont également tous les membres de cette même Eglise parce qu'ils en portent une part de responsabilité. Tous les chrétiens sont ainsi appelés à la *métanoia* et à l'*epistrophe* et tous sont invités à entreprendre le combat spirituel en vue d'une vie droite, en suivant la bonne voie, celle des vertus. Certains peuvent même, comme Origène qui vendit sa bibliothèque, consacrer leur vie entière à Dieu et à l'Eglise. Mais c'était déjà le cas pour les Apôtres et les disciples de Jésus dans le Nouveau Testament.

L'approfondissement apporté par les Pères apparaît ici dans le fait que si tous les hommes sont appelés à la conversion, les baptisés le sont autant que les non-baptisés. Par ailleurs, si le temps de la conversion est coextensif à la durée de la vie, se sont également toutes les facultés de l'homme qui doivent être converties: conversion de l'intelligence en vue de la vérité, conversion de l'affectivité en vue du bien, changement dans le comportement en fidélité à la tradition des Apôtres et en obéissance à ceux qui ont la charge de la garantir. Toutes ces transformations conséquentes de la «conversion de tout son cœur au Seigneur», pour reprendre Irénée de Lyon, en sont les conséquences et en même temps les manifestations. Désormais, une conversion authentique, dans la tradition chrétienne, impliquera une transformation en profondeur de toute la personne et de toutes ses facultés.

Tout homme fait nécessairement partie d'un environnement social, défini par sa culture et son histoire. Dans la mesure même où la conversion implique une transformation de toutes les dimensions de l'homme et dure toute sa vie, elle affecte nécessairement sa culture et son histoire. Déjà avec Justin, la «philosophie passait au Christ», pour reprendre l'expression connue. Chez Clément de Rome également on pouvait retrouver des accents stoïciens. Dans l'oeuvre d'Irénée de Lyon et de Clément d'Alexandrie, l'hellénisme occupe une place encore plus importante, avant d'être christianisé par Origène et Augustin.

Après avoir reconnu que tout homme, par son intelligence, peut être à l'écoute du Verbe et qu'Il s'est exprimé par les sages de l'Antiquité comme par les prophètes d'Israël, les Pères en sont venus peu à peu à réaliser qu'Il siégeait au plus intime du coeur de l'homme. C'est ainsi qu'Augustin a pu christianiser la conversion philosophique des stoïciens et montrer que la conversion à soi n'était en fait qu'un pas dans la marche vers la conversion au Seigneur. Après avoir intégré progressivement les éléments de la philosophie grecque compatibles depuis Clément de Rome et les avoir relus comme Origène à la lumière de l'Ecriture, Augustin complétait ainsi le processus de conversion de la culture philosophique gréco-romaine. Ainsi, depuis Augustin, la conversion chrétienne implique que le converti assume sa culture et son histoire, parties intégrantes de sa personne, au même titre que son intelligence et son affectivité. La tradition nous disait que Dieu rétablit dans sa prospérité matérielle et sa santé celui qui se convertit. Très tôt, on a compris que cela s'étend à l'ordre psychologique et à l'ordre social. Finalement, on réalise qu'une conversion authentique implique pour le converti une relecture de sa culture et de son histoire en fonction du nouvel ordre créé par l'adhésion à Dieu et à son Eglise.

Cette transformation fondamentale opérée par la conversion chrétienne chez le converti implique, comme dans l'Ecriture Sainte, une dimension collective. Cela est manifeste dans le fait qu'une conversion authentique, depuis Irénée de Lyon, est une conversion à l'Eglise de Dieu et qu'on ne peut y entrer que par le baptême. Mais cela est aussi manifeste dans le fait que le converti est engagé lui-même, soit par sa prière soit par son action concrète, dans le processus de conversion des autres. Le témoignage qu'il donne, soit par son martyre physique, soit par sa vie vertueuse, son enseignement ou sa prédication, sa prière enfin pour la conversion des autres, tout cela, dans sa vie de converti, est inséparable du lien avec les autres. Ces autres, ce sont d'abord les membres de l'Eglise à laquelle il appartient depuis son baptême; mais ce sont aussi ceux qui n'en sont pas encore, soit parce qu'ils sont Juifs ou païens, soit parce que, devenus hérétiques, ils ont quitté l'Eglise et sont appelés à y revenir. Le lien indissociable que nous avons vu dans l'Ecriture entre le converti et sa collectivité est ainsi réaffirmé par les Pères.

Bref, les trois grandes caractéristiques de la conversion dans l'Ecriture, soit le retour vers Dieu, le repentir et le lien entre l'individu et sa collectivité sont durant les premiers siècles de l'Eglise repris, approfondis et enrichis. Ils deviendront peu à peu des éléments caractéristiques de la spiritualité chrétienne, telle qu'elle va se développer par la suite dans la vie monastique et les différentes écoles de spiritualité.

3.3 Quelques perspectives historiques

Après avoir regardé quelques perspectives scripturaires et patristiques sur la conversion religieuse, nous voulons présenter maintenant des perspectives historiques qui ont marqué la vie de l'Eglise. Espérant pouvoir faire émerger quelques constantes, nous avons choisi des modèles inscrits dans des conditions d'époque et des contextes culturels complètement différents, à savoir le Moyen-Age, la Contre-Réforme et le XIX^e siècle. La conversion religieuse constituant une dimension fondamentale de l'expérience croyante, la plupart des grands maîtres spirituels et des théologiens ont abordé la question. Aussi, nous aurions pu prendre comme modèles de référence pratiquement tous et chacun d'entre eux. Notre choix a été motivé essentiellement par la volonté de présenter des modalités différentes de compréhension de l'expérience plutôt que de n'en présenter qu'une seule et de l'approfondir. La littérature spirituelle et l'hagiographie ont produit de telles monographies en nombre considérable. Notre objectif étant d'identifier la structure de l'expérience telle que la tradition croyante nous la rapporte, nous avons donc opté pour une approche plus synthétique qu'analytique.

Après la chute de l'empire romain, la vie monastique commence à se développer dans l'Eglise latine, en suivant la règle de saint Benoît. Elle s'impose progressivement dans l'Europe chrétienne si bien que, au Moyen-Age, elle marque complètement la vie de l'Eglise. A cette époque, la question de la conversion se pose à l'intérieur d'un monde chrétien. C'est essentiellement l'acte par lequel un adulte renonce au monde pour entrer dans la vie monastique. C'est aussi la vie monastique elle-même caractérisée par le changement de conduite morale¹. Ce changement de vie implique la componction d'une part et, d'autre part, le renoncement à une connaissance intellectuelle coupée de la vie spirituelle. Comme aux époques précédentes, on considère que la

1. VEILLEUX, A., «The Monastic Way of Conversion», American Benedictine Review, 1986, 67, (1), p. 34 - 45; voir aussi LINAGE, G. A., «Conversion en la regla de san Benito? Conversion versus Conversatio», Augustinus, 1987, 32, (125 - 128), p. 313 - 323.

conversion est essentiellement l'oeuvre de Dieu en l'homme. Quant à la conversion des infidèles, on s'y réfère d'abord en termes symboliques pour parler du pécheur chrétien qui doit changer de vie. Quand ce n'est pas le cas, elle renvoie à la conversion des hérétiques, des Juifs, des musulmans et, dans de rares cas, à celle des slaves encore païens. On retrouve ces idées chez des réformateurs, comme Bernard de Clairvaux en particulier, avec qui apparaît toutefois une dimension militaire pratiquement inexistante dans la tradition précédente¹. On les retrouve également chez des théologiens comme Thomas d'Aquin, plus préoccupé quant à lui de la justification accordée par Dieu au converti.

A partir de la Réforme, les événements que va connaître l'Eglise vont faire en sorte qu'elle sera moins préoccupée que ne l'était la théologie scholastique par l'explication du phénomène de la conversion et de la justification par la grâce. C'est plutôt l'évangélisation des populations européennes et la conversion au christianisme des peuples découverts au Nouveau-Monde et en Asie qui préoccupent l'Eglise. Depuis saint Bernard, on croyait que l'Evangile avait atteint les limites de l'univers; les voyageurs, les découvreurs et les conquistadors, accompagnés sinon précédés dans leurs pas par les missionnaires, agrandiront le champ de conscience de la chrétienté européenne. La conversion qui, depuis des siècles était perçue comme un phénomène spirituel intérieur au monde chrétien, sera désormais mise en relation avec l'évangélisation des peuples non-chrétiens. On verra toujours la nécessité pour chaque chrétien, de se convertir à une vie plus authentiquement chrétienne et de lutter pour ce faire contre le démon, mais également on percevra la nécessité d'envoyer des missionnaires dans le monde pour convertir les païens. C'est le cas d'Ignace de Loyola et de ses premiers compagnons qui, suivant la spiritualité des *Exercices*, réévangélisent l'Europe ou s'embarquent pour les Amériques, les Indes et l'Extrême-Orient.

1. Sauf peut être chez saint Basile, *Proevia institutio monastica*; voir PG 31, 620 - 622.

En France, la Contre-Réforme voit apparaître au XVII^e siècle deux grands courants de spiritualité: celui de l'Ecole française avec Bérulle, Olier et Eudes, marqué par la spiritualité du pur amour, et celui du jansénisme, marqué par le problème de la grâce et généralement identifié à l'abbaye de Port-Royal. C'est dans ce contexte que s'inscrit la pensée de Blaise Pascal, un des principaux auteurs de la Contre-Réforme en France qui ait abordé longuement le problème de la conversion. Nous verrons ce qu'il entend par une «conversion véritable» et les implications qu'il découvre à une telle conversion.

Après avoir présenté sommairement deux perspectives médiévales et deux perspectives datant de la Contre-Réforme, nous terminerons avec une question rendue difficile par les débats passionnés qu'elle soulève toujours. Notre présentation serait effectivement incomplète si nous n'abordions la question, incontournable, de la conversion au catholicisme à partir d'une autre tradition chrétienne. Pour ce faire, nous avons choisi John Henry Newman, un des grands convertis du XIX^e siècle britannique. Non seulement avons-nous le récit de sa propre démarche, mais aussi toute la réflexion théologique qui lui a servi de fondement rationnel et croyant. A la suite de cette présentation, nous verrons d'abord quelles constantes se maintiennent par rapport à l'Ecriture et à la tradition des Pères. Nous pourrions voir enfin quel enrichissement ou quel approfondissement la vie de l'Eglise a, au cours des siècles, apporté à l'expérience, fondamentale pour le croyant, du retour vers Dieu en réponse à son appel.

3.3.1 Le Moyen-Age

3.3.1.1 Saint Bernard. La période où vit saint Bernard est celle des croisades dont les succès et les échecs marquent la pensée chrétienne. Il appartient à son époque et n'échappe pas à son esprit, de telle sorte que certaines de ses expressions en rapport avec la conversion peuvent paraître aux yeux d'un chrétien contemporain passablement étonnantes. Comme le faisait remarquer Dom Jean Leclercq, il faut se rappeler que ses auditeurs sont pour la plupart d'anciens militaires qui sou-

vent portent dans leur chair les cicatrices de leurs combats. Une fois devenus moines, ils travaillent à l'assainissement des marécages, défrichent les terres et s'occupent des animaux domestiques¹.

Dans son oeuvre, on trouve rarement l'idée de répandre la foi chrétienne aux limites du monde, c'est-à-dire, pour cette époque, au monde musulman, comme c'est le cas chez François d'Assise par exemple, et aux peuples slaves. Cette idée est reportée à un futur eschatologique. De toute manière, il semble croire que le message évangélique est effectivement parvenu aux extrémités du monde et que les non-chrétiens l'ont refusé. La conversion est un processus interne à la chrétienté². Il perçoit le paganisme au sens allégorique du terme comme le péché dans lequel vit le chrétien non converti, mais appelé à répondre personnellement à l'appel de Dieu. Le pécheur est plongé dans son péché comme l'animal dans son fumier. Plus encore, au plan anthropologique, le pécheur est, de nature, plus proche de l'animal que de l'homme. Seul le converti qui a répondu à l'appel de Dieu est un homme véritable³. Ainsi envisagée, on comprendra que la conversion est essentiellement un processus individuel qui s'exprime ultimement dans l'idéal monastique.

Cette précision apportée, il faut dire que l'idée de conversion est au fondement de l'oeuvre de saint Bernard. Etienne Gilson

-
1. LECLERCQ, DOM J., Saint Bernard de Clairvaux: les combats de Dieu, Stock, Paris, 1981, p. 9 - 10. Sur la vie et le contexte historique, on pourra voir du même auteur: Saint Bernard, mystique, Desclée, Paris, 1948; DAVY, M. - M., Bernard de Clairvaux, Editions du Félin, Paris, 1990.
 2. MARINI, A., «Conversione e morte. Il problema della conversione al cristianismo in Bernardo di Clairvaux», Studi Storico Religiosi, 1982, 6, (1 - 2), p. 345 - 381, plus spécifiquement, p. 350. Nous sommes redevables à Marini des interprétations militaristes de la conversion chez saint Bernard.
 3. MARINI, A., op. cit., p. 354.

parle en ce sens de l'idée de salut¹. Pierre-Yves Emery considère même qu'il ne parle que de conversion: «Appeler à la conversion, en préciser les conditions, en tracer les étapes: saint Bernard, finalement, a-t-il jamais fait autre chose à travers toute son oeuvre?»². Il poursuit en signalant qu'en plus d'avoir écrit un traité consacré entièrement à la conversion des clercs, ses sermons visent la conversion des moines. D'autres écrits sont autant d'appel à la conversion des évêques et son traité *De Consideratione* traite de la conversion du pape. Il est hors de notre propos de reprendre ici la grande structure de la théologie mystique de saint Bernard. Qu'il nous suffise de rappeler brièvement les éléments plus traditionnels de sa pensée, qui portent fortement l'esprit des Pères, en particulier Origène et Augustin, pour nous attarder davantage sur les éléments plus originaux.

La conversion est essentiellement le retour de l'âme à Dieu (III Serm. 69). C'est Dieu qui appelle l'homme de l'intérieur «par sa voix de grandeur et de puissance» et, par conséquent «la conversion des âmes est bien l'oeuvre de la voix divine, non d'une voix humaine» (De Conv. I, 2)³. «Sans conversion, il n'y a pas de vraie vie et nul autre accès n'y mène» (De Conv. I, 1). Aucune conversion n'est cependant possible si au départ il n'y a pas de connaissance de soi: «Que ta considération commence donc par s'appliquer à toi-même, et qu'elle ne s'arrête pas là, car c'est par toi aussi qu'elle doit finir» (De Cons. II, 6). S'il s'examine ainsi lui-même, l'homme prend conscience à la fois de sa grandeur, puisqu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais en même temps de sa déchéance puisque, par le péché, il a perdu la ressemblance avec Dieu.

-
1. GILSON, E., Saint Bernard: un itinéraire de retour à Dieu, Cerf, Paris, 1963, p. 17. On pourra consulter également du même auteur: La théologie mystique de saint Bernard, Vrin, Paris, 1990.
 2. EMERY, P.- Y., Bernard de Clairvaux: Eloge de la nouvelle chevalerie: vie de saint Malachie, coll. Sources chrétiennes, 367, Cerf, Paris, 1990, p. 27.
 3. Les citations sont extraites des textes traduits et présentés par Dom Jean Leclercq dans ses deux ouvrages déjà cités.

L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'a pas perdu l'image; il reste en effet une volonté libre, mais il a perdu la ressemblance. En perdant la ressemblance, il a perdu non seulement la vie de l'âme, mais celle même du corps s'en trouve affectée. «En péchant, il a donc perdu la vie et trouvé la mort... En péchant volontairement, l'âme s'est privée de vivre - en le voulant bien; qu'elle perde donc sans le vouloir, la capacité de susciter la vie» (De Lau. 19)¹. L'âme, par le péché, a refusé d'être gouvernée par Dieu; il est juste qu'elle ne puisse gouverner le corps. Se référant à Paul (Rm 8: 2 et Rm 7: 23) qui, même libéré de la loi du péché, continue à la subir dans ses membres (De Laud. 28), Bernard reprend ici encore un thème récurrent tout au long de notre enquête.

Comme il était libre de pécher, il est également libre de répondre à l'appel de Dieu et d'entreprendre le dur combat du retour. Il n'est cependant pas seul dans cette lutte. «Le Seigneur viendra au secours de celui qui le cherche et de l'âme qui espère en lui, il exaucera ses vœux suppliants et donnera de l'efficacité à ses paroles. La volonté sentira s'éveiller son désir» (De Conv. XI, 44). Peu à peu l'âme voudra parvenir au lieu de délices où Dieu la convie pour s'y installer à demeure. Ce lieu de délices, comme le montrent à pleines pages les sermons sur les Cantiques, où l'on retrouve en écho les intonations d'Origène, on n'y parvient que par «une rééducation de l'amour», pour reprendre l'expression de Gilson². C'est le terme de la démarche de la conversion. Le converti peut alors, en retrouvant la ressemblance perdue, s'unir à Dieu et redonner à son corps meurtri une nouvelle vie. Il ne peut cependant y parvenir que par un dur combat et une lutte incessante.

Avec le thème du combat, nous abordons les aspects plus originaux de la pensée de saint Bernard. Il semble nous présenter

-
1. Pour les citations du *Liber ad Milites Templi de Laude Novae Militiae*, nous adoptons la traduction de EMERY, P. - Y., op. cit.
 2. GILSON, E., Saint Bernard: un itinéraire de retour à Dieu, op. cit., p. 27.

la chrétienté comme un immense monastère à l'intérieur duquel on cherche la perfection morale et l'intégrité de la doctrine. Cette quête est entendue comme une lutte contre le péché et contre le démon. Le chrétien est un soldat du Christ (*miles Christi*). Les soldats du Christ doivent faire la guerre à leur véritable ennemi qui est le démon. Pour ce faire, ils sont armés comme les chevaliers au combat. Bernard reprend alors en images tout le vécu de ceux à qui il s'adresse. Commentant Gn 48: 22, il présente Dieu lui-même en porteur de glaive et d'arc (I S 13). Le soldat du Christ est armé lui aussi de vertus. En effet, reprenant l'Écriture, il écrit qu'il «doit être armé de la patience pour bouclier (Ep 6: 16)..., de l'humilité pour cuirasse (Ep 6: 14)..., de la charité pour lance... Il lui faut aussi le heaume du salut (Ep 6, 17), qui est l'espérance protégeant la tête, c'est-à-dire l'élément capital de l'esprit. Qu'il ait également le glaive de la parole de Dieu (Ep 6: 17) et le destrier du bon désir» (I S 32). Toute sa vie est un service militaire (II S 2), fait de veilles (I S 42) et d'exercices (II S 55 et 56). Saint Bernard reprend tout en détail ce qui fut la vie de ses moines et probablement un peu la sienne en parlant des armes (II S 26, II S 68 et II S 152), des chevaux (II S 66 et II S 150), des chars (II S 85 et II S 142) et des éperons (II S 99). On pourrait encore allonger la liste.

Cependant, et l'apport de Bernard est ici plus spécifique, le démon agit matériellement à travers les problèmes internes vécus par la chrétienté, à savoir le péché, mais aussi la présence des Juifs, des hérétiques et des schismatiques. Le démon agit également à travers les problèmes externes, à savoir la menace militaire des musulmans. La conversion, si elle est essentiellement la réponse personnelle à l'appel de Dieu, s'exprime donc tout aussi concrètement par la lutte contre le démon qui, sous toutes ces formes, y compris celle de l'invasion militaire, menace la chrétienté.

Plus spécifiquement parmi les non-chrétiens, saint Bernard est préoccupé par la conversion des Juifs. Ils sont perçus comme situés à l'intérieur du monde chrétien. Ils le sont matériellement parce que de fait on les rencontre partout dans les royaumes chrétiens. Mais ils le sont également spirituellement en tant que liés directement à la mort du Christ et au mystère de la rédemption. Ce sont eux qui ont tué le Christ et ils en subissent le châtement. Mais ce sont eux également qui ont donné naissance au Christ et ont permis en cela le salut des croyants. En conséquence, il s'oppose fortement à ceux qui prônent leur massacre, comme ce fut le cas lors de la préparation de la seconde croisade et comme c'était toujours le cas pour certains prédicateurs de son temps. Ces gens, pour la conversion desquels prie toujours l'Eglise, ont une mission au sein du monde chrétien, celle d'être les témoins permanents du salut apporté par le Christ. Saint Bernard pense que leur conversion marquera la fin des temps.

Parmi les moyens qu'utilise le démon pour attaquer la chrétienté, il y a les musulmans qui menacent l'Eglise orientale et les lieux saints et contre lesquels les soldats du Christ doivent lutter. Saint Bernard consacre quelques écrits à ce sujet, en particulier *l'Eloge de la nouvelle chevalerie*, texte adressé au Maître des Templiers. Il considère en effet ces moines guerriers, dont l'ordre venait d'être créé, comme les modèles par excellence du héros chrétien, combattant le démon aussi bien au plan matériel que spirituel. Habitant un Temple orné non pas de pierres précieuses mais de vertus, ils font l'étonnement du monde car, de brigands qu'ils étaient avant d'entrer dans l'ordre, ils deviennent les agents par lesquels Dieu écrase militairement ses ennemis.

La *metanoia* des premiers Pères et du Nouveau Testament se transforme ici en guerre sainte. Combattre les ennemis de Dieu dans la défense militaire des lieux saints devient «l'occasion

providentielle du salut»¹ et l'expression ultime de la conversion. Ainsi les pécheurs seront pardonnés, soit en entrant dans l'Ordre des Templiers, soit en devenant simples Croisés, car ce faisant ils remportent la victoire sur le démon par leur propre conversion et par l'élimination physique des infidèles. «Son corps revêt une cuirasse de fer, son âme endosse la cuirasse de la foi (I Thess 5: 8)» (De Lau. 1). De plus, la mort au combat fait d'eux des martyrs et leur ouvre les portes du ciel (De Lau. 2; De Lau. 10).

Le combat militaire est idéalisé et même glorifié dans la lutte contre les infidèles. Lorsqu'un chrétien tue au combat un musulman, il ne commet pas d'homicide, mais au contraire il tue le mal lui-même: «Il ne commet pas un homicide, mais un 'malicide'» (De Lau. 4). Il peut même se glorifier de la mort de l'infidèle, parce que le Christ est glorifié (De Lau. 4). Ce langage de saint Bernard est très près d'une certaine conception, occidentale et contemporaine, de la *Jihad* islamique à laquelle les armées chrétiennes de son époque sont confrontées. Cette idée de guerre sainte empruntée à l'islam est d'ailleurs répandue dans l'Europe médiévale: «celui qui tue un ennemi, ou qui est tué par un ennemi va au paradis»².

Une telle conception de la conversion est cependant tout aussi problématique en islam qu'elle peut l'être en christianisme en ce que, à la limite, elle pourrait valoriser la violence en l'intégrant à la guerre d'agression. Il s'agit là en fait d'un détournement de l'enseignement coranique tel qu'il fut compris et

1. MARINI, A., op. cit., p.363.

2. D'ALVERNY, La connaissance de l'islam, p. 585.

interprété historiquement¹. Les chrétiens des premiers siècles, quant à eux, refusaient toute forme de violence au point même de refuser de servir dans l'armée, comme nous le rapporte l'hagiographie. Et voici que la guerre est présentée maintenant comme l'expression idéale de la conversion chrétienne. Les objections, bien que peu nombreuses, n'ont pas manqué d'être soulevées du temps même de saint Bernard.

Aux objections, Bernard répond qu'il a lutté contre le massacre des Juifs et que fondamentalement il s'oppose à la violence; mais la chrétienté, menacée par le démon agissant dans les armées de l'islam, a le devoir de se défendre. Pour saint Bernard, un païen est essentiellement un pécheur et tout homme qui n'est pas chrétien est un païen. Ces païens sont essentiellement des «ennemis de la croix du Christ» (De Lau. 1) qui menacent militairement la chrétienté, qui elle, est essentiellement la «gardienne de la vérité». Aussi la chrétienté a-t-elle le devoir d'abattre ces «transgresseurs de la loi» (De Lau. 5) dont la conversion ne peut être possible que dans un futur eschatologique, au moment où Dieu en décidera. Mais pour le moment, la lutte contre le démon exige «qu'on dégaine l'un et l'autre glaive des fidèles pour fendre le crâne des ennemis, afin de détruire toute puissance altière qui s'élève contre la connaissance de Dieu - autrement dit la foi des chrétiens» (De Lau. 5).

Les théoriciens contemporains de la conversion semblent hésiter à aborder cette approche particulière de saint Bernard.

-
1. Le Coran comporte au moins neuf références à la *jihad*: XXIX, 69; XXV, 52; III, 103; II, 256; II, 190; II, 217; VIII, 39; VIII, 61, 62; LXI, 9; la compilation des hadiths par Bukhari en compte, dans les traductions modernes, au moins 17 relatifs au même thème; nulle part on y trouve une justification de l'utilisation de la violence pour convertir à l'islam. La Sourate II, 256 dit même expressément: «Pas de contrainte en religion». La seule utilisation de la violence qui soit autorisée vise, «dans la renonciation à tout but profane», la seule défense de la part des croyants qui sont agressés: «Sache que le paradis est sous la protection des sabres» (Bukhari LVI, 22). Voir à ce sujet le commentaire à II, 218, de MUHAMMAD HAMIDULLAH, dans sa traduction du Coran parue d'abord au Club Français du Livre en 1959 et rééditée par la suite.

Pourtant, elle a marqué des siècles d'histoire chrétienne. En fait le problème qui s'est toujours posé chez les théologiens musulmans relativement à la *Jihad* est ici reposé en chrétienté. Si certains politiciens islamistes contemporains l'utilisent abondamment pour soulever les masses afin d'abattre le «Satan occidental» qui menacerait l'islam, il n'en reste pas moins que, pour la tradition islamique, la guerre sainte est tout autant un combat spirituel. Il faut se rappeler que le géant de la pensée religieuse en Islam, Al-Ghazzali, qui envisageait la guerre sainte dans un sens moral et spirituel, s'est éteint en 1111, soit juste un an avant l'entrée de Bernard à Cîteaux. Pour l'un comme pour l'autre, la lutte contre le démon ne se traduit pas forcément dans un combat militaire contre une armée ou une population. C'est au contraire un effort missionnaire collectif, une lutte «par la langue» et «par tout autre effort», y compris l'effort contre soi-même¹, comme le montre Al-Ghazzali dans son ouvrage fondamental. Il en est de même en chrétienté. Toutefois, il faut signaler que certains commentateurs chrétiens, excellents arabisants par ailleurs, comme les Pères André D'Alverny et Jacques Jomier, font une lecture beaucoup plus militariste de la *jihad*². Sans remettre en cause la valeur de leurs commentaires, inévitablement marqués toutefois par leur engagement religieux chrétien, nous préférons suivre ici les commentateurs musulmans dans l'interprétation de leur propre tradition.

Le vocabulaire de saint Bernard traduit un contexte historique donné. Mais ce vocabulaire exprimant la lutte contre le démon peut être facilement traduit en langage contemporain. Pour en mesurer l'actualité, il suffit d'assister, au plan individuel, à la lutte que mènent le narcomane et l'alcoolique pour se libérer de leur dépendance. De même, au plan collectif, la lutte assu-

-
1. MOHAMMAD HAMIDULLAH, traduction du Coran, note à II, 218; AL-GHAZZALI, *Ihya Ulum - ed - Din or The Revival of Religious Learnings*, F. K. Islam Trust, Dacca, 1971, Book IV - Part I.
 2. JOMIER, J., Un chrétien lit le Coran, Cahiers Evangile, 48, p. 47 - 48.

mée par l'Eglise pour la libération des peuples opprimés suppose un combat où les armes ne sont peut-être plus des épées et des lances. Pourtant, elle demande toujours la même force et le même courage, la même détermination et surtout les mêmes armes spirituelles auxquelles saint Bernard en chrétienté et Al-Ghazzali en islam faisaient référence. Elle présente aujourd'hui, tout autant qu'à l'époque, des risques analogues pour la liberté et parfois même la vie physique.

Dans la mesure où la conversion est un retour à Dieu et une libération de l'emprise des forces du mal, dans la même mesure, et même si la conversion est opérée par Dieu en l'homme, le converti doit choisir l'étendard sous lequel il va se ranger et, ayant choisi l'étendard du Christ, combattre de toutes ses forces contre l'emprise du mal. Ce thème de la lutte contre le démon dans l'expérience de la conversion sera repris par Ignace de Loyola dans les *Exercices spirituels*. Mais auparavant, nous allons nous arrêter à un autre géant de la pensée religieuse médiévale, saint Thomas d'Aquin, qui a porté un regard tout à fait différent sur l'expérience du retour à Dieu.

3.3.1.2 Saint Thomas d'Aquin. Au Moyen-Age, saint François d'Assise tenta de convertir le sultan. Plus tard, Raymond Lulle forma des moines à la connaissance de l'arabe en vue d'une mission en terre d'Islam. Même si le problème de la conversion des musulmans au christianisme s'est posé pour saint Thomas d'Aquin, il reste que pour lui, comme pour saint Bernard, la question de la conversion se pose toujours à l'intérieur d'un monde chrétien. Mais, à la différence de Bernard de Clairvaux qui l'envisage sous l'angle de la lutte que doit mener

le converti contre le mal, Thomas d'Aquin est davantage préoccupé par le rapport entre la grâce et le libre arbitre¹.

Depuis l'Ancien Testament déjà, toute la Tradition reconnaissait que l'acte de la conversion est opéré par Dieu en l'homme; mais elle reconnaissait également depuis Clément d'Alexandrie que l'homme, pour retourner à Dieu, doit poser un acte libre qui engage non seulement un temps donné dans la vie, mais la durée même de sa vie. Quelle est la part de Dieu et quelle est celle de l'homme dans l'acte de la conversion? Telle est la question à laquelle Thomas d'Aquin va tenter de répondre. C'est la question de la justification par la foi qui est sous-jacente ici. Comme dans le cas des auteurs précédents, nous sommes en présence d'une oeuvre gigantesque présentant de multiples facettes et dont l'influence fut considérable tant en philosophie qu'en théologie.

La pensée thomiste se construit en intégrant la richesse de l'expérience de la foi et la rigueur de la pensée aristotélicienne. Le style de Thomas d'Aquin est en conséquence différent de celui des auteurs que nous avons abordés jusqu'ici au sein de la tradition croyante. Quant au vocabulaire scholastique, marqué qu'il est par le discours technique des oeuvres d'Aristote, il est devenu difficile d'accès pour la plupart de nos contemporains qui n'y ont pas été formés. Nous nous limiterons donc ici aux seuls éléments de sa pensée qui nous paraissent nécessaires aux fins de notre démarche.

Thomas d'Aquin donne au mot conversion des acceptions différentes. S'inspirant de la grande tradition de l'Eglise et en référence aux Pères, il reprend les diverses acceptions qu'a pris

1. Sur la personnalité de saint Thomas d'Aquin et sa théologie, il existe un nombre incalculable d'ouvrages. Nous ne retiendrons ici que celui de PAILLERETS, M. DE, Saint Thomas d'Aquin, frère prêcheur théologien, Cerf, Paris, 1992. On pourra consulter également MENARD, E., La tradition: révélation. Ecriture. Eglise selon saint Thomas d'Aquin, Desclée, Bruges, 1964.

le mot dans l'histoire de la foi et les intègre dans son oeuvre. Ainsi, il l'utilise en référence aux sacrements pour décrire la transubstantiation qui s'opère dans l'eucharistie: le pain et le vin sont transformés en corps et sang du Christ. On parle alors de conversion eucharistique; il s'agit d'un thème qui se situe hors du cadre de notre démarche. La conversion s'applique également à la transformation de l'homme qui s'opère au baptême. Nous l'avons déjà vu apparaître dans la controverse gnostique. Finalement, le mot est employé pour décrire la rémission des péchés liée à la pénitence: c'est l'acception que nous soulignerons ici.

Comme le montre le Père H. Bouillard dans l'étude qu'il a consacrée à ce sujet, la conversion, chez saint Thomas, «c'est le mouvement par lequel la créature raisonnable se tourne vers Dieu»¹. Ce retour de l'homme à Dieu s'insère dans le contexte plus général d'un retour de toutes les créatures au Créateur, tel que décrit dans le courant néo-platonicien. Tous les êtres tendent en effet naturellement à Dieu comme à leur fin et à leur bien ultimes². Nous avons vu que ce thème du retour à Dieu est au coeur même de la tradition depuis les prophètes jusqu'à saint Bernard.

L'homme tend lui aussi naturellement à Dieu; mais à cause de sa dimension spirituelle, l'homme dépasse la nature et, de ce fait, Dieu «le ramène à lui comme à une fin spéciale»: sa fin dernière consiste à «adhérer à Dieu comme à son propre bien, à jouir de lui, à entrer en société spirituelle de connaissance et d'amour»³. Traduisant et citant II Sent., d. 5, q. 2, a. 1, Bouillard ajoute que la conversion consiste à adhérer à Dieu

-
1. BOUILLARD, H., Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, Aubier, Paris, 1944, p. 2. Nous reprenons ici quelques éléments identifiés par l'auteur et, pour une étude plus poussée de la question, nous invitons le lecteur à s'y reporter.
 2. THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Ia, q. 60, a. 5; I - II, q. 109, a. 3; I - II, q. 109, a. 6.
 3. Ibid., I - II, q. 109, a. 3 ad. 1 et a. 6; II - II, q. 23, a. 7.

par l'amour. Il s'agit ici encore d'un thème que nous avons vu abondamment développé par Origène et saint Bernard, en particulier dans leurs commentaires du *Cantique des cantiques*. La conversion résume même l'essence de la moralité: II-II, q. 19, a. 2, ad 2.. Finalement, citant I, q. 62, a. 2, ad 3, où saint Thomas présente trois sens de l'expression «conversion à Dieu», il retient le sens de préparation à la grâce sanctifiante comme étant le sens le plus répandu¹. Notre question se précise ainsi: quelle est la part de Dieu et quelle est celle de l'homme dans la préparation à la grâce?

Précisons d'abord que saint Thomas identifie quatre éléments dans la conversion, ou la justification. «Ce sont: l'infusion de la grâce, le mouvement du libre arbitre vers Dieu (c'est-à-dire un acte de foi et de charité), le mouvement du libre arbitre contre le péché (c'est-à-dire un acte de contrition), enfin la rémission des péchés»². Toute la question est de savoir auquel de ces éléments on doit attribuer la priorité. Sur ce point, la pensée de l'auteur a évolué, sans toutefois remettre en question le fait que Dieu lui-même soit la cause première de toute conversion.

Pour répondre à cette question, Thomas d'Aquin utilise dans ses oeuvres de jeunesse la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme, qui lui permet de reconnaître une priorité réciproque à la grâce et à la liberté. Du point de vue de la causalité matérielle, en effet, l'acte libre précède l'infusion de la grâce tout comme la disposition matérielle précède la forme; tandis que c'est l'inverse du point de vue de la causalité formelle. De telle sorte que «le mouvement de conversion dans lequel la grâce est infusée est à la fois disposition à la grâce, en tant qu'il procède du libre arbitre, et méritoire, en tant qu'informé

1. BOUILLARD, H., op. cit., p. 2.

2. BOUILLARD, H., op. cit., p. 40; se référant à *IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3; *De Ver.*, q. 28, a. 1 - 5 et *Somme Théologique*, I - II, q. 113, a. 8.

par la grâce. Le libre arbitre fournit la substance de l'acte; la grâce, la forme qui le rend méritoire»¹.

Plus tard, dans la *Somme Théologique* (I-II, q. 113, a. 8), tout en gardant le vocabulaire aristotélicien, saint Thomas se référera davantage au rapport mobile-moteur qu'au rapport matière-forme pour formuler sa théorie. Il ne considère plus seulement l'action humaine de la conversion comme relevant de la cause matérielle, mais plutôt «comme un mouvement ayant pour principe l'infusion de la grâce et pour terme la rémission des péchés (identique à l'obtention de la grâce)»². De même la grâce n'est plus envisagée uniquement comme forme substantielle, mais principalement comme action de Dieu.

Mais la question se pose à savoir comment la grâce peut-elle en même temps disposer l'homme à la recevoir et lui être accordée parce qu'il est déjà disposé à la recevoir? Cette objection amène l'auteur à distinguer entre l'*infusio gratiae* et la *consecutio gratiae*. L'acte de conversion dépend de l'*infusio gratiae*, entendue comme action de Dieu dans l'âme. Mais la *consecutio gratiae*, entendue comme réception de la grâce, dépend elle-même de l'acte libre de conversion. En somme, la conversion est un mouvement qui a «pour principe l'action divine qui infuse la grâce et pour terme la réception de cette grâce»³. Nous retrouvons ici encore, au-delà du vocabulaire scholastique, un autre thème récurrent dans l'histoire de la foi depuis l'Ancien Testament: c'est Dieu qui appelle à la conversion et c'est Dieu qui opère cette conversion, en fonction de la réponse libre de l'homme à son appel.

La théorie thomiste de la conversion s'inscrit dans la Tradition en ce qu'elle reconnaît que c'est Dieu qui opère la conversion en l'homme; que cette conversion suppose de la part de

1. Ibid., p. 46 - 47.

2. Ibid., op. cit., p. 158.

3. Ibid., op. cit., p. 171.

l'homme un acte libre d'adhésion par la foi et la charité; que cette conversion suppose également la *metanoïa*, ou le repentir; que cette conversion s'achève finalement dans la rémission des péchés et par conséquent la vie sacramentaire. Ce sont là les thèmes que nous avons déjà vus exprimés dans l'Écriture et repris par la suite en tout ou en partie par les différents auteurs auxquels nous nous sommes référé. Mais ces thèmes sont repris et traduits dans le langage philosophique et les catégories intellectuelles de l'époque. En cela également Thomas d'Aquin s'inscrit dans la Tradition. Comme les premiers Pères, bien des siècles auparavant, avaient traduit le message évangélique dans le langage et les catégories de pensée stoïciens, puis platoniciens, à son tour il le traduit en langage aristotélien, poursuivant ainsi la christianisation de la culture.

En réaction au protestantisme naissant, le concile de Trente reprendra cette doctrine en montrant que dans l'acte de conversion, la justification ne se fait pas uniquement par la foi mais également par la charité et l'espérance et qu'elle est indissociable des sacrements. Avec cette explication, c'est la doctrine théologique catholique qui se trouve formulée et fixée sous la forme définitive qu'elle aura jusqu'au XX^e siècle.

Avec ces deux géants de la pensée religieuse du Moyen-Age que sont Bernard de Clairvaux et Thomas d'Aquin, nous assistons à une reprise de la pensée traditionnelle sur la conversion. Compte tenu de la nouveauté des contextes et de leur différence mutuelle dans les deux cas, une relecture de la Tradition s'opère qui nous amène dans des univers de discours passablement différents de celui que tenaient les Apôtres et les premiers Pères. Cependant, ce sont bien les mêmes thèmes, les mêmes invitations à retourner à Dieu, la même nécessité de conversion de toutes les facultés humaines et les mêmes exigences de combat spirituel enfin. Cependant, ils sont vécus dans des univers culturels tellement différents du contexte où ils se vivaient un millénaire plutôt, tout autant que du nôtre,

que, à nos yeux de modernes, le vocabulaire utilisé pour traduire cette expérience chrétienne, pourtant toujours la même, risque de nous leurrer.

Pour nous, l'époque de la chevalerie est morte avec sa symbolique des armes, tout autant que les subtilités techniques du vocabulaire scholastique. Nous avons cependant, nous aussi, d'impressionnantes subtilités dans notre propre vocabulaire technique et les combats que nous sommes forcés de mener ne nécessitent plus de cuirasse ni de beaudrier. Nos discours paraîtront probablement tout aussi abscons à nos successeurs de la fin du troisième millénaire. Cependant pour qu'ils puissent, après les avoir décodés, y retrouver la même expérience chrétienne et la même foi, il nous faut, à notre tour, comme les premiers Pères, les maîtres spirituels du Moyen-Age et tous les enfants d'Abraham, traduire la foi des Pères et le message du Verbe, grâce à l'Esprit, dans notre propre culture, en fidélité avec la Tradition.

3.3.2 La Contre-Réforme

3.3.2.1 Réforme et réformateurs. a) Nécessité de la *réforme*. A la fin du XV^e siècle, une réforme s'avérait indispensable dans l'Eglise. Depuis fort longtemps déjà, le pouvoir temporel des papes et les abus de la hiérarchie avaient suscité des critiques souvent acerbes et autant d'appels à la conversion. On se souviendra que déjà saint Bernard avait invité le pape et les évêques à se convertir. Par la suite, un nombre de plus en plus grand de chrétiens avaient dénoncé les abus de l'institution ecclésiastique. C'est le cas par exemple de Joachim de Flore au XII^e siècle¹. D'autres, encore plus virulents dans leurs dénonciations, comme Walter von der Vogelweide, traitaient le pape d'Antéchrist. Les événements tragiques vécus par les Cathares,

1. FAVRE-DORSAZ, A., Calvin et Loyola, deux réformes, Editions Universitaires, Paris/Bruxelles, 1951, p. 10 et sq.

les Albigeois et les Vaudois nous montrent que les critiques ne restent pas que le fait de quelques esprits éclairés, mais atteignent des populations entières. Plus tard, Wiclef et Hus en Europe centrale trouveront facilement des oreilles attentives à leur prédication. Finalement, l'imprimerie diffusera les critiques virulentes contre les abus et la dissolution des moeurs du pouvoir romain en mettant en parallèle la pauvreté du Christ et la richesse du pape, la vie pure et sobre des premiers chrétiens avec la vie dissolue et corrompue menée par nombre d'ecclésiastiques qui avaient transformé leurs couvents en véritables lieux de débauche. L'histoire et la littérature nous en donnent de nombreux exemples.

A cette dénonciation des abus de la hiérarchie, amorcée au Moyen-Age, s'ajoutent des conditions nouvelles. Ce sont d'abord les luttes incessantes entre les pouvoirs politiques et ecclésiastiques pour le contrôle et l'exploitation des biens de l'Eglise, puis, comme le remarque Favre-Dorsaz, les luttes entre les ecclésiastiques eux-mêmes pour le contrôle de ces mêmes richesses. Les Borgia et les Médicis, entre autres, se battent pour le contrôle du Saint-Siège, surtout pour celui de sa fiscalité énorme et des revenus supplémentaires générés par toute la litanie de ses services spirituels que l'on ne pouvait obtenir qu'en payant en argent sonnante. C'est enfin les constructions gigantesques que les papes font entreprendre à Rome et les dépenses tout aussi considérables qu'elles occasionnent et qui sont reportées sur les simples fidèles.

Dans ce contexte, une véritable révolution spirituelle est attendue par tous les gens pieux et de bonne foi. Des théologiens laïcs comme Erasme, Mélanchton et Calvin tentent de créer une nouvelle forme de christianisme évangélique. A Genève, Calvin tente de soumettre à la règle évangélique toutes les dimensions de l'activité humaine et instaure un nouveau type de société chrétienne. D'autres, religieux, vont provoquer un véri-

table raz-de-marée. C'est le cas de Luther¹ qui déchaîne en Allemagne un mouvement dont l'ampleur le dépasse: «Une fois le cataclysme déchaîné, il ne sut plus très bien où il allait, porté qu'il était par un mouvement qu'aucun homme n'était plus capable de maîtriser»². Si l'un et l'autre finissent par rompre avec Rome, d'autres par contre tentent de réformer l'Eglise, mais de l'intérieur. C'est le cas d'Ignace de Loyola et de Thérèse d'Avila.

Qu'ils soient protestants ou qu'ils restent catholiques, tous ces réformateurs ont un point en commun, relativement à notre question. Ils ne formulent pas une nouvelle théologie de la conversion, mais proposent chacun une voie pour disposer l'homme à accueillir la conversion opérée par Dieu en lui et s'y engager librement. Sainte Thérèse d'Avila, dans la ligne de sa propre expérience spirituelle, situe la conversion dans le cadre d'un cheminement intérieur et réforme le Carmel³. Saint Ignace, suite à sa propre conversion et à son expérience spirituelle personnelle, propose les *Exercices Spirituels* comme guide de la conversion et fonde la Compagnie de Jésus. Ni l'un ni l'autre ne formule de façon systématique une théologie de la conversion, mais chacun propose une voie pour y parvenir. Avant d'aborder la voie de conversion telle que l'entendait Ignace de Loyola, nous nous permettrons de rappeler très brièvement les idées directrices de Luther et de Calvin sur cette question. Ce rappel devrait nous permettre de mieux cerner la spécificité de la voie ignacienne, par rapport à celle de ses contemporains.

-
1. Voir GREEN, V. H. H., Luther and the Reformation, B. T. Batsford, London, 1964; FEBVRE, L. P. V., Un destin. Martin Luther, Presses Universitaires de France, Paris, 1968; LIENHARD, M., Martin Luther: un temps, une vie, un message, Labor et Fidès, Genève, 1991.
 2. FAVRE-DORSAZ, A., op. cit., p. 15.
 3. LLAMAS, M.A., «San Agustín y la conversion de santa Teresa», Augustinus, 1987, 32, (125 - 128), p. 385 - 415; LOPEZ DE LAS HEREDIAS, L., «Santa Teresa de Jesus y la conversion», Studium, 1982, 22 (2), p. 347 - 360.

b) *Luther*. S'il existe une masse énorme de documents publiés sur le cheminement spirituel de Luther, il en existe que peu cependant sur le concept même de conversion tel qu'il se le représentait. Pourtant, comme le remarque à juste titre Marilyn Harran¹, il est très difficile de bien comprendre son expérience personnelle de la conversion sans savoir ce que recouvrait ce concept à ses yeux, d'autant plus qu'il s'agit d'un concept-clé. Il semble que sa pensée ait beaucoup évolué depuis les premiers sermons qu'il prononçait jusqu'à ses derniers écrits. Cette longue évolution est marquée par des tiraillements intellectuels et spirituels qui expliquent l'apparente ambiguïté dans l'utilisation qu'il fait des concepts. Comme ses contemporains d'ailleurs, il utilise le mot *conversio* au sens profane et au sens religieux. Au sens religieux qui nous intéresse ici, la conversion est d'abord et fondamentalement l'Incarnation. C'est l'acte par lequel Dieu se tourne vers l'homme en s'incarnant. C'est aussi, mais secondairement et de façon non-renouvelable, l'acte par lequel l'homme devient chrétien lors du baptême. C'est finalement l'acte renouvelable par lequel le pécheur se repent de ses fautes.

Dans ses premiers écrits, les *Dictata super psalterium* et les *Sermons sur l'épître aux Romains*, il est surtout préoccupé par les questions de la préparation à la conversion, de la nature de la conversion qui se produit lors du baptême et de la pénitence et, finalement, de la persévérance dans la conversion. Les ambiguïtés nombreuses et les contradictions occasionnelles qu'on y rencontre manifestent les tensions profondes qu'il vivait durant cette période. C'est cependant dans les écrits de la réforme, rédigés après ce qu'il est convenu d'appeler l'expérience de la Tour, que ses idées prennent leur formulation définitive. Même si le mot conversion en tant que tel n'y est pas

1. HARRAN, M. J., Luther on Conversion, Cornell University Press, Ithaca and London, 1983, p. 15 - 19.

fréquent, l'idée elle-même y est partout présente. Sa grande préoccupation est de savoir comment une personne parvient à être justifiée devant Dieu et quel est le rôle de l'humilité en tant que préparation à la grâce.

Partant de l'idée, formulée dès ses premières oeuvres, que la première et la plus grande de toutes les conversions est celle de Dieu qui, dans l'Incarnation, se convertit à l'homme, il en vient progressivement à réaliser les implications pour l'homme de cette action de Dieu dans le Christ. C'est Dieu lui-même qui prépare l'homme, malgré lui parfois, à la grâce et à la conversion. C'est encore Dieu qui, par la grâce et la foi, accorde à l'homme la force de persévérer dans son cheminement jusqu'à la dernière étape de sa conversion, c'est-à-dire sa rencontre avec Dieu face à face. C'est donc Dieu qui opère la justification de l'homme par la foi et la grâce.

En conséquence, la réforme que propose Luther est une gigantesque entreprise de conversion tant des personnes que de l'Eglise elle-même. C'est une véritable révolution¹: conversion de l'état de pécheur à l'état de sauvé, de l'état de coupable à l'état de pardonné, conversion d'une attitude où l'on s'appuie sur des pratiques et des cérémonies à une attitude où l'on s'appuie sur la foi et la Parole de Dieu. Cependant, étant donné que c'est Dieu qui opère la conversion et lui seul, «seul Dieu qui a créé le temps connaît le moment de cette réforme»². La conversion opérée par Dieu se fait par le moyen de sa Parole, à savoir l'enseignement du Christ incarné, mort et ressuscité. Compte tenu de ce fait, l'Eglise doit retourner à la Parole de Dieu et à la prédication de cette Parole. Sans quoi, aucune transformation des structures ni des pratiques ne peut avoir

-
1. BRENDLER, G., Martin Luther: Theology and Revolution, Oxford University Press, New York, 1991.
 2. LUTHER, M., *Resolutiones disputationis de indulgentiarum virtute*, cité par Harran, M. J., op. cit., p. 191.

de sens puisque c'est Elle qui opère la conversion dans le coeur des hommes.

Cette compréhension intellectuelle de la conversion, éclairée par l'expérience personnelle qu'il a vécue à travers le long cheminement aboutissant à l'expérience de la Tour, marque la fin d'une époque et le début d'une nouvelle. Par cette expérience particulière, il comprend soudainement, et d'une manière nouvelle, l'Ecriture. Dans la description qu'il en donne peu de temps avant sa mort et, par conséquent, plusieurs années après l'avoir vécue, il en parle comme d'une nouvelle naissance qui lui aurait ouvert toutes grandes les portes du paradis. En fait, l'ambiguïté qui apparaissait dans les premiers ouvrages disparaît complètement dans ceux qui suivront. La conversion, en tant que justification par la foi sera désormais la base même de la vie chrétienne. «Ainsi également nos oeuvres ne devraient pas être faites de telle sorte que nous puissions être justifiées par elles, puisque, étant justifiés à l'avance par la foi, nous devons faire tout de façon libre et joyeuse pour les autres»¹.

c) *Calvin*. Fixé à Genève en 1541, Jean Calvin y instaure un Etat qu'il veut conforme à la règle évangélique, telle qu'il l'avait présentée dans *l'Institution de la religion chrétienne*. Rappelant la souveraineté absolue de Dieu et de sa transcendance, il veut, comme Luther et les autres, réformer l'Eglise pour la ramener à la pureté de l'Evangile; mais, au-delà de l'Eglise, c'est toute la société qu'il veut réformer². Nous ne nous attarderons ici qu'à la question de la conversion que nous mettrons en parallèle avec la position de Luther pour laisser de côté sa théologie et tout son travail d'organisation de la cité.

-
1. LUTHER, M., *Tractatus de libertate christiana*, cité par Harran, op. cit., p. 188.
 2. CHAUNU, P., L'aventure de la Réforme: le monde de Jean Calvin, Desclée, Paris, 1986; DOUMERGUE, E., Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps, Slatkine Reprints, Genève, 1969.

Le motif de la conversion chez Luther est d'ordre affectif puisqu'il découle de sa vie et de son expérience avant de déboucher sur le plan intellectuel: il ne trouvait pas dans l'Eglise de son temps la paix intérieure ni le salut de son âme. Chez Calvin, le motif de la conversion est d'ordre intellectuel, puisqu'il découle de la pensée avant de déboucher sur la vie intérieure: il ne trouvait pas dans l'Eglise de son temps l'Evangile ni l'enseignement des Pères, celui de saint Augustin en particulier. Luther met l'accent sur le salut et la grâce, Calvin sur le retour à la pure doctrine de l'Evangile¹.

Si leurs points de départ sont différents, leur point d'arrivée est le même: il faut procéder à une réforme en profondeur de l'Eglise et de ses structures telle qu'elle existe à l'époque pour retourner à la véritable Eglise du Christ, dans la fidélité à l'Evangile. «Mais alors tout le monde, et surtout Calvin, vise le bien général de la chrétienté. On pense encore en catholique en détruisant l'unité catholique»². Pour Calvin, la question n'était pas de rejeter l'Eglise, mais d'y être pleinement fidèle. C'est au nom de cette même fidélité qu'il rejette l'institution romaine qui, à ses yeux, avait trahi la tradition dont elle était porteuse.

La conversion de Calvin est le résultat d'un long cheminement marqué comme dans le cas de Luther par des crises et des tiraillements terribles³. Profondément catholique qu'il était au départ, il devint progressivement protestant. Durant cette période, «l'Evangile se fraie comme par force un chemin dans son esprit, ... Sa résistance est peu à peu rongée et elle tombe totalement comme le fruit mûr de l'arbre»⁴, jusqu'à ce que sur-

-
1. Pour une étude systématique des points communs et des divergences entre les deux réformateurs, voir BOYER, C., Calvin et Luther: accords et différences, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1973.
 2. FAVRE-DORSAZ, A., op. cit. p. 16.
 3. Sur l'évolution de la pensée de Calvin, voir WENDEL, R., Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse, Labor et Fidès, Genève, 1985; PERROT, A., Le visage humain de Jean Calvin, Labor et Fidès, Genève, 1986.
 4. FISHER, D., «La conversion de Calvin. Nouvelles réflexions», Etudes théologiques et religieuses, 1983, 58 (2), p. 206.

vienne ce qu'il appelle sa *conversio subita*. Par cette expression, il fait référence à un moment privilégié où une prise de conscience s'est opérée qui a modifié sa perception de la réalité, cette modification dans la conscience amenant à son tour un changement dans la vie intérieure. Chez Calvin, la conversion apparaît alors comme étant fondamentalement un retour à l'Évangile, impliquant l'abandon de l'Eglise romaine par fidélité à la véritable Eglise du Christ. Dans ce cheminement, l'étape décisive fut celle où il prit conscience que l'abandon de son Eglise d'origine n'était pas l'abandon de l'Eglise, mais sa restauration.

Chez Calvin, la référence à saint Augustin est manifeste tout autant que chez Luther. Celui-ci a été formé à l'école de saint Augustin, étant lui-même moine augustinien. Pour celui-là, la lecture de ses oeuvres a été déterminante dans la prise de conscience qu'il a vécue. Même si les réformateurs ne retiennent pas l'idée de soumission à l'Eglise, dépositaire de la Tradition malgré toutes ses faiblesses, il n'est pas étonnant de retrouver dans leur perception de la conversion la plupart des éléments traditionnels que l'on retrouvait chez saint Augustin et les Pères qui l'ont précédé. La parenté augustinienne apparaît en particulier dans la référence à l'expérience personnelle. On la retrouve également dans la façon d'envisager la conversion comme un long processus opéré par Dieu en l'homme, malgré la volonté de l'homme parfois. Il s'agit là d'un thème qu'on a aussi rencontré chez Clément d'Alexandrie et Origène, tout comme celui du lien étroit que les réformateurs établissent entre la conversion religieuse et celle de l'intelligence et de l'affectivité. La parenté augustinienne apparaît enfin dans la référence à une expérience ponctuelle déterminante marquant dans la vie le passage de l'état de non-converti à l'état de converti, expérience située toutefois dans la trame d'un long et souvent pénible cheminement.

La Réforme protestante, à travers ses différents acteurs, re-centre l'attention de l'Eglise sur la Parole de Dieu, rappelant à l'institution ecclésiastique que c'est Dieu qui convertit l'homme par sa Parole et que cette Parole doit être prêchée¹. Si depuis des siècles on croyait que l'Evangile avait atteint les confins du monde, avec la Réforme et après elle, ce ne sera plus le cas: le lien entre la conversion et l'évangélisation reprendra l'avant-scène. En effet, en réaction aux problèmes posés par la question de la justification par la foi seule, sans les oeuvres ni les sacrements, c'est le lien entre l'évangélisation, la conversion et la vie sacramentelle de l'Eglise qui devra désormais être reformulé. La Contre-Réforme qui s'amorce au sein de l'Eglise catholique va s'y attaquer.

3.3.2.2 Ignace de Loyola. Les *Exercices Spirituels* sont un guide pratique qui vise à permettre à l'homme de rencontrer Dieu et de se préparer à recevoir sa grâce². Ce guide s'appuie sur une conception de l'homme, caractérisée comme c'est le cas depuis le Moyen-Age, par la place particulière qu'y tient le rapport entre la grâce et la liberté: la grâce est offerte par Dieu en surabondance, mais l'homme doit l'accueillir par un acte libre. Elle est caractérisée également par le fait que l'homme y est envisagé dans son intégralité. Comme les Pères le disaient bien des siècles auparavant, ce sont toutes les potentialités de l'homme qui sont impliquées dans la transformation apportée par la conversion: le corps, l'âme et l'esprit bien entendu, mais

-
1. MAHONEY, J. F., The Notion of Preaching According to Luther and Contemporary Theologians, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1964.
 2. En plus des ouvrages cités, nous nous référons plus spécialement à VERHEECKE, M., Dieu et l'homme, dialogue et combat, Louvain-la-Neuve, 1986; LAURAS, A., trad., DHOTEL, J.-C., introd., notes, index, «Ignace de Loyola. Récit écrit par le Père Louis Conçaves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace. Suivi d'une lettre de Jacques Lainez», Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1988, Christus, 65; BYNE, B., «Ignatius of Loyola and John Wesley: experience and strategies of conversion», Colloquium: The Australian and New-Zealand Theological Review, 1986, 19, (1), p. 54 - 66.

également la collectivité humaine et l'ensemble de la création. Voyons comment cela se traduit dans les *Exercices*.

Favre-Dorsaz, tout au long de son ouvrage sur Calvin et Loyola, soulignait fortement le caractère médiéval de ce dernier par opposition au bourgeois moderne qu'était le réformateur de Genève. De fait, les deux hommes appartenaient à deux univers culturels très différents. Nous nous permettrons d'en rappeler certains éléments, car il est difficile de comprendre la spiritualité des *Exercices* sans les replacer dans le contexte qui les a vus naître. Inigo de Loyola appartenait à une des grandes familles basques inféodées au roi de Castille. Elevé dans un milieu proche de la cour, il grandit en suivant ses déplacements avant d'adopter la carrière militaire. Suite à une blessure de guerre, il est forcé de rester dans sa famille où la lecture de *L'imitation de Jésus-Christ*, de la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux et du *Flos Sanctorum* va le marquer profondément. Le vocabulaire et la mentalité qu'il avait acquis durant toutes ces années resteront chez le converti et le fondateur d'Ordre. Hugo Rahner a montré comment ces traits seront transposés par la suite dans les méditations des *Exercices*: «Derrière sa fidélité au *Rey Catolico* et à ses idéaux politico-religieux d'envergure mondiale..., derrière le *service* choisi pour état de vie, ne comptant pour rien, toujours fidèle au poste et discipliné..., il est déjà possible d'entrevoir chez Inigo la vocation à un service d'armes tout aussi noble mais d'un genre bien différent: l'obéissance au Roi éternel»¹.

Pour Ignace, après son expérience de Manrèse, il n'y a plus qu'une seule cause: celle de Dieu. «Etre seul à Dieu seul» (*Fontes Narrativi*, t. II, p. 316) et «combattre pour Dieu» (Formule de l'Institut, approuvée par Paul III, le 27 septembre 1540), de telles expressions manifestent bien, comme le rap-

1. RAHNER, H., Servir dans l'Eglise: Ignace de Loyola et la genèse des Exercices. Editions de l'Epi, Paris, 1959.

porte Joseph Thomas, que pour lui, tout «se termine» à Dieu¹. Ce Dieu dont il parle dans les *Exercices*, c'est «Notre Seigneur» (56 emplois), c'est «la divine Majesté» (22 emplois), c'est le «Créateur et Seigneur» (16 emplois)². La contemplation du Règne nous montre comment Ignace fait passer du plan physique d'un roi terrestre et de sa cour au plan spirituel du Roi céleste, celui de la Trinité «sur le trône royal de Sa Majesté suprême» (Ex. 106)³. «Me représenter un roi humain choisi par la main de Dieu notre Seigneur, auquel rendent respect et obéissance tous les chefs chrétiens et tous les Hommes» (Ex. 92). «La seconde partie consiste à appliquer l'exemple précédent du roi temporel au Christ notre Seigneur» (Ex. 94).

Si le simple soldat d'un roi temporel est prêt à sacrifier sa vie pour son roi, à plus forte raison, celui qui veut se signaler (*señalarse mas en servicio*) davantage au service de la divine Majesté doit-il faire davantage (*magis*). «Ceux qui voudront aimer davantage et se distinguer au service total de leur Roi éternel et de leur Seigneur universel, n'offriront pas seulement leur personne à la peine; mais encore, allant contre le sensible en eux et contre leur amour charnel et mondain, ils feront une offrande de plus haut prix et de plus haute importance» (Ex. 97). Une telle offrande de la totalité de sa personne implique inévitablement «respect et obéissance» (Ex. 92). Le respect et l'obéissance deviennent ainsi la façon de vivre au quotidien le *Magis*. Hugo Rahner l'exprimait en ces termes: «L'obéissance, c'est l'empressement - toujours renouvelé par l'exercice, toujours maintenu vivace - à répondre à un appel divin transmis par intermédiaire humain, à exécuter un ordre inattendu. C'est

-
1. THOMAS, J., Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola, Desclée, Paris, 1981, p. 48.
 2. Ibid., op. cit., p. 241.
 3. Les citations des Exercices sont faites à partir de la traduction de François Courel dans IGNACE DE LOYOLA, Les exercices spirituels, Paris, Desclée de Brouwers, 1960

la disposition à ne s'établir nulle part dans le confort, à ne jamais devenir un soldat en robe de chambre»¹.

L'offrande de la totalité de sa personne, dans «le respect et l'obéissance» ne peut avoir de sens cependant que dans la mesure où elle est une réponse à l'appel divin. De même que le roi temporel appelle ses sujets, de même il faut «voir le Christ notre Seigneur, Roi éternel, et devant lui tout l'univers qu'il appelle, en même temps que chacun en particulier» (Ex. 95). Gilles Cusson y voit l'expérience du salut chrétien: «Attiré par l'amour de Dieu qui le suscite, l'univers est mis en marche vers le Père, à travers le Fils, en son Esprit. Et l'homme, humble créature privilégiée de Dieu, appelé par vocation divine à s'unir au Christ médiateur, à former Corps avec lui, assume cette ascension de l'univers dans son retour vers le Père»². Celui qui veut suivre le Christ «dont la volonté est de conquérir le monde entier et tous les ennemis», doit être prêt à peiner avec lui «afin que, me suivant dans la souffrance, il me suive aussi dans la gloire». (Ex. 95).

L'homme est donc envisagé comme étant appelé par Dieu à être transfiguré, métamorphosé dans son intégralité, avec le Christ par l'Esprit. Mais l'homme y est aussi envisagé dans sa totalité, avec son péché, avec ses régressions et les combats qu'il livre sans cesse contre lui-même, contre les autres et contre Dieu. C'est tout le sens de la première semaine que de l'amener à prendre conscience de sa condition de pécheur. Cette prise de conscience est le point de départ essentiel de la démarche, à condition toutefois de reconnaître que «l'homme est créé pour louer, respecter et servir Dieu notre Seigneur et par là sauver son âme» (Ex. 23). Tout ce qui est créé constitue autant de moyens pour l'aider à atteindre son but. En conséquence, il doit «se rendre indifférent à toutes les choses

1. RAHNER, H., op. cit., p. 31.

2. CUSSON, G., Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1968, p. 57.

créées» (Ex. 23). C'est là le principe et fondement des *Exercices*. Une fois atteint cet état d'indifférence active, de disponibilité totale à la volonté de Dieu sur soi, s'ouvrent les exercices de la première semaine.

Le premier exercice s'intitule: «Méditation par les trois puissances sur le premier, le second et le troisième péché» (Ex. 45). Trois remarques s'imposent ici. Par la première, nous voulons souligner que c'est toute la personne qui est impliquée dans la démarche: «Appliquer la mémoire au premier péché, celui des anges; puis, à ce même péché, l'intelligence, en parcourant le sujet; puis la volonté. Chercher à me rappeler tout cela et à le comprendre afin d'avoir plus de honte et de confusion» (Ex. 50). En plus des trois puissances, l'imagination doit être mise en oeuvre, comme la vision et l'audition; tous les sens sont utilisés dans les exercices pour atteindre l'objectif visé. Par la seconde nous voulons souligner que ce retour sur soi-même par l'examen de ses péchés, comme par tous les examens de conscience qu'Ignace nous propose, n'est pas du tout une simple introspection. C'est en fait un dialogue avec Dieu en cinq points: «Rendre grâce à Dieu pour les bienfaits reçus... Demander la grâce pour connaître ses péchés et les rejeter... Demander compte à son âme... d'abord des pensées, puis des paroles, puis des actions... Demander pardon à Dieu notre Seigneur... Former le propos de s'amender avec sa grâce» (Ex. 43). Par la troisième enfin, nous voulons souligner le fait qu'Ignace, en faisant référence aux trois péchés, celui des anges, celui d'Adam et celui de chaque homme, replace le péché dans le cadre général du salut et le fait déborder très largement de ce qui pourrait être considéré comme une transgression sans conséquence d'une directive venue du ciel.

Karl Rahner a mis en lumière l'essence du péché tel qu'il ressort des *Exercices*, en rappelant la fin du premier préambule du premier exercice: «Considérer mon âme emprisonnée dans ce corps corruptible, et tout le composé humain comme exilé

en cette vallée parmi les animaux sans raison. Je dis: tout le composé humain, c'est-à-dire l'âme et le corps» (Ex. 47). Pour Rahner, ces propos résument «notre état de péché, le vide de notre existence humaine, notre animalité intrinsèque»¹. Pour Ignace, le péché n'est pas qu'une simple «transgression», mais un «désordre profond introduit par l'homme dans le plan de Dieu qui ordonne tout à sa gloire, et en conséquence une ingratitude effroyable de la créature envers l'amour du Créateur»².

Le mal n'est pas une donnée métaphysique, pas plus que la faute n'est l'expression d'une malchance, d'un manque de talent ou, comme le remarque Karl Rahner, d'une fatalité qui arrive à l'homme de l'extérieur comme dans la tragédie grecque³. Le mal est au coeur même de l'homme. Il résulte d'un acte libre dont l'homme a l'entière responsabilité et à propos duquel il ne peut blâmer que lui seul. Il consiste essentiellement dans le fait que l'homme détourne à ses fins, par «affection déréglée», la création en marche vers Dieu, comme l'écrivait Cusson. Ce faisant, il défie pour ainsi dire une réalité finie. Il identifie comme valeur absolue des choses qui ne peuvent être posées absolument, Dieu seul étant absolu, pour reprendre ici le langage de Rahner. Le péché constitue donc une offense fondamentale à Dieu. Ce n'est donc pas seulement l'infraction à une loi divine, mais c'est une attaque à Dieu lui-même qui entraîne nécessairement la perte de sa grâce. Karl Rahner en parle comme de «la non-valeur absolue» ou de la «pure négativité»⁴.

Par les différentes méditations et les exercices répétés qu'elle propose, la première semaine se présente comme un appel à la conversion. Elle vise en fait à nous faire prendre conscience de

-
1. RAHNER, K., Spiritual Exercises. Herder and Herder, New York, 1965, p. 35.
 2. CUSSON, G., op. cit., p. 167.
 3. RAHNER, K., op. cit., p. 38.
 4. Ibid., op. cit., p. 41.

notre condition de pécheur et nous en repentir (*metanoia*), pour mieux nous mettre en état de retourner à Dieu (*epistrophe*). Pour ce faire, Ignace nous invite même à nous comparer en imagination à un prisonnier enchaîné et déjà digne de mort ou à «un chevalier qui se trouve devant son roi et toute sa cour, plein de honte et de confusion pour avoir beaucoup offensé celui dont il a reçu auparavant beaucoup de dons et de faveurs» (Ex. 74). La démarche amorcée au début de la première semaine conduit, à la fin, à la confession et à la communion (Ex. 44). Elle débouche donc sur la pratique sacramentaire.

Plus souvent qu'autrement, l'homme se sous-estime et s'imagine qu'il est beaucoup plus petit qu'il ne l'est en fait aux yeux de Dieu. A partir du moment où il accepte la relation qui lui est offerte par le Dieu Trinitaire, il accepte d'être ainsi transfiguré par cette relation, pour apprendre progressivement à se voir lui-même comme Dieu le voit: un homme vivant transfiguré par la gloire de Dieu et transparent à cette réalité.

Dans la mesure où, par la prière, il accepte de reconnaître la volonté de Dieu et de s'ouvrir à sa grâce, dans la mesure où il se veut capable d'une certaine passivité face à l'action divine en lui, il peut imiter le Christ, le suivre et entrer, par la grâce, dans sa mort et sa résurrection. Travaillant sur lui-même à éliminer les obstacles à l'action de Dieu en lui, il peut recevoir en plénitude le don divin et y répondre par le don total de lui-même. Au-delà du combat initial, la relation de l'homme à Dieu en devient une de dialogue et d'amour, marquée par le don total de l'homme en réponse libre et responsable au don total de Dieu.

L'atteinte de cette étape ultime de la conversion est possible non pas par la puissance de l'homme, mais par la grâce de Dieu. Et l'homme n'attend pas assez de Dieu. Tout ce que Dieu propose à l'homme, c'est de réaliser ce qu'il est par nature et

par grâce, de réaliser les potentialités qui lui ont été données par la création et la rédemption. Et Il donne en abondance ce à quoi Il appelle. Pour y parvenir, le chemin à suivre n'est autre que celui parcouru à la suite de Jésus, depuis sa naissance jusqu'à sa mort et sa résurrection, un chemin difficile, parsemé d'embûches, mais comblé également par l'Esprit de faveurs. C'est le chemin qui, menant à la victoire de la foi et de l'amour, conduit au Père. C'est ce même chemin que les exercices des autres semaines proposent de parcourir.

A celui qui est prêt au *Magis* et qui, après avoir vécu quelques jours avec le Christ et à sa suite, décide de s'engager à fond, un choix radical et définitif s'impose, un choix au-delà duquel il n'y a plus de retour en arrière parce que l'homme, dans la plénitude de sa liberté et de sa conscience, de ses sens et de ses puissances, corps et âme, a procédé à la décision qui engage la totalité de son existence en fonction de la volonté de Dieu sur lui. C'est ce que visent la méditation des deux Etendards et celle des trois Groupes d'hommes, comme les considérations sur les degrés d'humilité. Dans ce contexte, s'opère peu à peu l'apprentissage du discernement des esprits en vue de l'élection.

Le quatrième jour de la deuxième semaine, Ignace propose la méditation des deux Etendards, celui du Christ et celui de Lucifer, pour «demander la connaissance des tromperies du mauvais chef et le secours pour m'en garder, ainsi que la connaissance de la vraie vie qu'enseigne le souverain et vrai capitaine, et la grâce pour l'imiter» (Ex. 139). Ignace reprend ici le thème classique des deux Voies ou des deux Cités, toutes deux au coeur de chaque homme comme au coeur des sociétés humaines. Dans le premier cas, les agents de Lucifer «doivent tenter d'abord par la convoitise des richesses, comme c'est le cas le plus fréquent, afin qu'on en vienne plus facilement au vain honneur du monde et enfin à un orgueil immense» (Ex. 142). Dans le second, les agents du Christ doivent «aider tous

les hommes, en les entraînant, premièrement, à la suprême pauvreté spirituelle, et non moins à la pauvreté effective si la divine Majesté doit en être servie et veut bien les choisir; secondement, au désir des humiliations et des mépris, car de ces deux choses résulte l'humilité» (Ex. 146). L'homme est ainsi confronté à ses trois grands désirs: celui de posséder, celui d'être reconnu qui découle du premier et, découlant des deux précédents, celui d'exister par soi-même, absolument.

Pour retourner à Dieu à la suite du Christ, la conversion chrétienne implique le renoncement au premier désir par le dépouillement des attachements, le renoncement au second par l'acceptation du mépris et le renoncement au troisième par l'humilité. Par ces trois renoncements, le converti en vient progressivement à se reconnaître ontologiquement dépendant de Dieu et psychologiquement à ne connaître et à ne chercher que sa volonté pour sa plus grande gloire. La méditation sur les trois Groupes d'hommes y conduit: «Me voir moi-même, en présence de Dieu notre Seigneur et de tous ses saints, afin de désirer et de reconnaître ce qui peut être davantage agréable à sa divine bonté» (Ex. 151). Puis «demander la grâce, afin de choisir ce qui peut contribuer davantage à la gloire de sa divine Majesté et au bien de mon âme» (Ex. 152). Enfin, les considérations sur les degrés d'humilité font passer le converti de l'obéissance à la loi de Dieu (premier degré, Ex. 165), à l'indifférence (deuxième degré, Ex. 166) pour arriver enfin au troisième degré: «Afin d'imiter le Christ notre Seigneur et de lui ressembler effectivement davantage, je veux et je choisis la pauvreté avec le Christ pauvre plutôt que la richesse, les humiliations avec le Christ humilié plutôt que les honneurs, étant égale la louange et la gloire de la divine Majesté; et je préfère être regardé comme un sot et un fou pour le Christ, qui le premier, a passé pour tel, plutôt que comme un sage et un prudent en ce monde» (Ex. 167). Ainsi, le converti se dispose progressivement à faire l'élection, c'est-à-dire le choix qui en-

gage sa vie, en conformité avec la volonté de Dieu sur lui, à l'image et en union avec le Christ.

Mais le chemin qui mène au Père est long et pénible. La participation à la passion et à la mort du Christ (troisième semaine), puis à sa résurrection et sa gloire (quatrième semaine) en sont à la fois l'illustration et le parcours. C'est un chemin fait de reprises et d'arrêts, selon les événements vécus dans la vie de chaque jour. Comme dans la vie elle-même, chacun avance à son rythme et aucun de ses gestes ne peut être interprété de façon ponctuelle. Peu à peu, c'est toute sa vie quotidienne qui se transforme à l'image de la vie de Jésus et qui est susceptible, au-delà de la mort, de ressusciter et d'être transfigurée. Pour parcourir ce chemin, les *Exercices* proposent à celui qui s'y aventure de le faire en compagnie d'un guide et en restant étroitement lié à l'Eglise et à l'humanité. En avançant ainsi pas à pas sous la conduite de l'Esprit, en communion avec l'Eglise et dans la pratique sacramentelle, il découvrira progressivement des mondes infiniment plus merveilleux que tous ceux auxquels il n'avait jamais osé espérer avant de s'abandonner entièrement à la volonté de la divine Majesté, du Créateur et Seigneur.

La conformation à la volonté de Dieu sur soi, à l'image et à la suite du Christ, le dépouillement, l'humilité, toutes ces opérations conduisent à l'union, terme du processus de conversion. L'union à Dieu s'exprime fondamentalement dans l'amour: «L'amour consiste en une communication mutuelle. C'est-à-dire que l'amant donne et communique à l'aimé son bien, ou une partie de son bien ou de son pouvoir; de même en retour, l'aimé à l'amant» (Ex. 231). La dernière étape des *Exercices* est une «contemplation pour obtenir l'amour» afin que, ayant acquis une «connaissance intérieure de tout le bien reçu», le converti puisse, «par une pleine reconnaissance», aimer et servir sa divine Majesté (Ex. 233). Le converti peut alors s'offrir totalement à son Roi et compléter le processus d'offrande

amorcé avec la méditation sur le Règne: «Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et possède. Vous me l'avez donné: à vous, Seigneur, je le rends. Tout est vôtre, disposez-en selon votre entière volonté. Donnez-moi votre amour et votre grâce: c'est assez pour moi» (Ex. 234).

L'approche ignatienne de la conversion rassemble sous forme dynamique tous les éléments que nous avons mis à jour dans notre exploration de la tradition, depuis l'Écriture Sainte, en passant par les Pères, jusqu'à saint Bernard et saint Thomas d'Aquin. Elle suppose également dans l'acte de conversion l'assomption et la transfiguration par la grâce de toutes les dimensions de la condition humaine. Elle débouche en conséquence sur un engagement dynamique du converti dans toutes les dimensions de la condition humaine. Le lien réapparu avec la Réforme entre l'évangélisation et la conversion se trouve ici repris dans la tradition catholique: le converti qui a choisi de combattre sous l'étendard du Christ devient l'évangéliste par le moyen duquel Dieu peut convertir les autres hommes. Le Christ n'a d'autres mains que celle de l'évangéliste pour communiquer sa grâce. Et c'est non seulement à travers les mains de l'évangéliste qu'il agit, mais à travers toutes les dimensions de sa personne, toutes ses puissances transfigurées par l'amour.

3.3.2.3 Blaise Pascal. Comme pour Ignace de Loyola, nous n'aborderons pas la conversion personnelle de l'auteur. Nous nous limiterons plutôt à la présentation qu'il nous fournit de l'expérience et à sa contextualisation, à partir principalement de ses *Pensées*. Par ailleurs, Pascal se reconnaissant passionnément attaché à l'Eglise catholique, la représentation qu'il se fait de la conversion religieuse reprend essentiellement la Tradition. Il serait inutile d'en répéter encore une fois les éléments caractéristiques. Nous insisterons donc de préférence

sur les aspects plus originaux, liés à son milieu tout autant qu'à sa propre personnalité.

Pascal fut à la fois mathématicien (dans ses traités sur les coniques, le triangle arithmétique et les ordres des nombres, entre autres), physicien (non seulement par l'invention de la machine à calculer, mais aussi par ses études sur la pression, l'air et les liquides), philosophe¹ et théologien (comme le révèlent ses *Pensées* et sa correspondance). A un esprit contemporain, une telle diversité dans une oeuvre pourrait paraître suspecte ou, à tout le moins, soulever la question de sa cohérence. L'histoire nous force à reconnaître pourtant qu'il fut grand en mathématiques et en physique. Louis de Broglie lui-même l'a d'ailleurs reconnu en préface à l'édition de l'oeuvre scientifique de Pascal, comme le rapporte Jacques Chevalier dans la présentation de l'édition des *Oeuvres Complètes*. Quant à son oeuvre religieuse, elle nourrit toujours le lecteur qui l'aborde².

Cette grande diversité se trouve unifiée par la recherche passionnée de la vérité³. Pascal l'écrit lui-même: «Il est écrit qu'il y a un temps de paix et un temps de guerre (Qo 3: 8), et c'est l'intérêt de la vérité qui le discerne. Mais il n'y a pas de temps de vérité et de temps d'erreur, et il est écrit, au contraire, que la vérité de Dieu demeure éternellement (Ps 116: 2)... La vérité est donc la première règle et la dernière fin des choses... La plus grande des vérités chrétiennes est l'amour de la vérité»

-
1. Sur la philosophie de Pascal, voir BRUN, J., La philosophie de Pascal, coll. Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris, 1992; CARRAUD, V., Pascal et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1992; MICHON, H., L'Ordre du Coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal, H. Champion, Paris, 1996.
 2. Voir par exemple GUARDINI, R., Pascal ou le drame de la conscience chrétienne, Seuil, Paris, 1951.
 3. CHEVALIER, J., «Préface», Pascal: Oeuvres complètes, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, coll. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1954, p. IX - XIV.

(Pensées 822, 823)¹. Il est impossible de comprendre l'idée pascalienne de la conversion si on ne garde en mémoire cet amour passionné de la vérité et en même temps son insertion et son attachement tout aussi passionné à la Tradition telle que véhiculée par l'Écriture, les Pères, les conciles et les papes. C'est ici toute son oeuvre qui en témoigne mais, plus spécifiquement, un passage de la dix-septième *Provinciale* où il écrit que, n'étant pas janséniste, il adhère de tout son coeur à la vérité catholique «n'ayant d'autre attache sur la terre qu'à la seule Eglise catholique, apostolique et romaine, dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis persuadé qu'il n'y a point de salut»². Cet attachement et cette fidélité demeurent même dans la condamnation qu'il reçoit de Rome: «Le pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu» (Fragment LXIV) faisant ainsi référence à ses adversaires Jésuites. Et il ajoute: «Le silence est la plus grande persécution: jamais les saints ne se sont tus... Or, après que Rome a parlé, et qu'on pense qu'il a condamné la vérité, et qu'ils l'ont écrit, et que les livres qui ont dit le contraire sont censurés, il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement, et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux partis, et qui consulte l'antiquité pour faire justice» (Fragment LXVI)³.

Comme pour Ignace de Loyola, la question du rapport entre la grâce et la liberté constitue la trame de fond des écrits religieux de Pascal. Cependant, si Ignace proposait une méthode concrète pour permettre à l'homme d'accueillir la grâce, Pascal par contre nous entraîne dans un débat plus théologique sur la question, en engageant la polémique avec les molinistes et les calvinistes, comme en font foi *Les Provinciales* et les *Ecrits sur*

-
1. Il existe plusieurs éditions des *Pensées* avec des numérotations différentes. Celle que nous adoptons, pour fin d'uniformité dans notre système de référence, est celle de Jacques Chevalier dans l'édition déjà citée de la Pléiade.
 2. PASCAL, B., «Les Provinciales; dix-septième lettre», *Œuvres complètes*, op. cit., p. 867.
 3. PASCAL, B., «Sur l'obéissance due à l'Eglise et au pape», op. cit. p. 1073.

la grâce: «Si donc on demande pourquoi les hommes sont sauvés ou damnés, on peut en un sens dire que c'est parce que Dieu le veut et en un sens dire que c'est parce que les hommes le veulent. Mais il est question de savoir laquelle de ces deux volontés, savoir de la volonté de Dieu ou de la volonté de l'homme, est la maîtresse, la dominante, la source, le principe et la cause de l'autre»¹. Ayant ainsi formulé la question, il poursuit en écrivant que la volonté dominante devrait être considérée comme unique en un sens. La question devient ainsi de savoir «si ce qu'il y a des hommes sauvés et damnés procède de ce que Dieu le veut ou de ce que les hommes veulent»².

Après avoir présenté comme extrêmes «l'opinion épouvantable» des calvinistes qui croiraient en une prédestination absolue, et celle des molinistes qui «flatte le sens commun» en prétendant que «le salut et la damnation procèdent de la volonté humaine», il propose de suivre les disciples de saint Augustin³ en adoptant une position mitoyenne, respectueuse tout autant de la gratuité de la grâce divine que de la volonté libre de l'homme. Ainsi, parce que l'homme est libre fondamentalement, le désir de Dieu de sauver tous les hommes, y compris «ceux qui ne sont pas prédestinés», appelle une réponse de leur part. C'est celle de la foi confiante: «Que tous les hommes du monde sont obligés de croire, mais d'une créance mêlée de crainte et qui n'est pas accompagnée de certitude, qu'ils sont de ce petit nombre d'élus que Jésus-Christ veut sauver, et de ne juger jamais d'aucun des hommes qui vivent sur la terre quelque méchants et impies qu'ils soient, tant qu'il leur reste un moment de vie, qu'ils ne sont pas du nombre des prédestinés»⁴.

1. PASCAL, B., «Ecrits sur la grâce», op. cit., p. 948 - 949.

2. Ibid., p. 950.

3. Sur l'influence de saint Augustin sur la pensée de Pascal, voir SELIER, P., Pascal et saint Augustin, A. Colin, Paris, 1970.

4. Ibid., p. 954.

Ce genre de débat sur la grâce, le libre arbitre et la prédestination, qui nous rappelle saint Thomas d'Aquin bien des siècles auparavant, s'inscrit dans le contexte des événements qui ont marqué la spiritualité de Port-Royal, à savoir l'affrontement du jansénisme et de l'Ecole française de spiritualité. L'histoire montre cependant que ces deux courants de spiritualité ne sont pas complètement séparés. En effet, il y aurait eu, selon Henri Gouhier, deux Port-Royal¹. Un premier, plus mystique, marqué par Benoit de Canfeld² d'abord, puis François de Sales ensuite. Lorsque l'abbé de Saint-Cyran, ami de Jansénius par ailleurs, devient le directeur spirituel d'Angélique Arnauld, la jeune abbesse qui, à dix-sept ans, avait réformé le monastère, il exerce sa direction dans le même sens. Cependant, après la parution de l'*Augustinus* en 1640-1641 et les débats qui s'ensuivirent, sans oublier la mort de Saint-Cyran, l'école de spiritualité qu'était Port-Royal devient une école de théologie. Dès lors, deux lignes divergentes vont s'affronter aboutissant d'un côté à Pascal et de l'autre à Fénelon.

Pascal connaît les deux Port-Royal. Sa première conversion, en 1646, l'amène à prendre contact avec les religieuses qui ont connu Saint-Cyran. Sa deuxième, en 1654, l'amène à combattre avec le second Port-Royal, en ayant pour maître à penser saint Augustin tel que présenté dans l'*Augustinus* de Jansénius. Pascal distingue deux types de conversion, une fausse et une vraie. Il s'agit là d'un élément nouveau dans l'approfondissement de l'idée de conversion. Cette distinction peut se faire parce que l'humanisme répandu en Europe à cette époque

-
1. GOUHIER, H., Blaise Pascal, conversion et apologétique, Vrin, Paris, 1986, p. 7 - 12. Nous suivons cet auteur dans la présentation du lien qu'il établit entre la conversion et l'apologétique. Pour une étude plus approfondie de la question nous y renvoyons le lecteur. Par contre, il faut signaler que les références fournies par Gouhier ne correspondent pas à la même numérotation des *Pensées* que nous adopterons nous-mêmes (voir note plus bas).
 2. Voir par exemple MAZOUER, C., «La véritable et miraculeuse conversion de Benoit de Canfeld», Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1985, 80, (1), p. 100 - 114.

centre tout sur l'homme et, par conséquent, située sur un plan purement naturel des expériences perçues par le christianisme comme relevant d'un plan surnaturel.

Dans ses *Pensées*, Pascal définit la conversion véritable comme étant celle qui «consiste à s'anéantir devant cet Etre universel qu'on a irrité tant de fois, et qui peut vous perdre légitimement à toute heure; à reconnaître qu'on ne peut rien sans lui, et qu'on n'a rien mérité de lui que sa disgrâce. Elle consiste à connaître qu'il y a une opposition invincible entre Dieu et nous et que, sans un médiateur, il ne peut y avoir de commerce» (Pen. 699). La «véritable conversion» qu'il présente ici s'appuie sur le fait qu'il y a entre Dieu et l'homme une opposition telle qu'il est impossible qu'il y ait «commerce» ou communication réelle sans l'action d'un médiateur. Cette opposition est due à des événements qui se sont produits et que l'homme, même bien intentionné, ne peut changer. Compte tenu de l'offense faite à Dieu, l'homme ne mérite de lui que la disgrâce.

La conversion est le fruit du pardon de Dieu qui vient vers l'homme, qui agit à l'intérieur de lui sur son affectivité, qui change son cœur de telle sorte qu'il fasse naître en lui l'amour et qui, dès lors, rend possible la connaissance de Dieu par l'homme. Sans cet amour qui vient de Dieu, aucune connaissance de Dieu n'est possible chez l'homme. Et, en conséquence, aucune reconnaissance de sa présence et de son action dans le monde n'est possible non plus. La véritable conversion est donc fondamentalement hors de portée de l'homme seul: elle vient de Dieu. C'est pourquoi Gouhier la caractérisera du qualificatif d' «imprévisible»¹.

A ce premier élément mis en lumière par Gouhier, nous ajoutons toutefois que, pour Pascal, la véritable conversion passe

1. GOUHIER, H., op. cit., p. 30.

par le Christ, le seul médiateur, car il est impossible et même «inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ» (Pen. 728): «Ainsi, écrit-il, je tends les bras à mon Libérateur, qui ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui ont été prédites» (Pen. 600). Si la conversion véritable est l'oeuvre imprévisible de Dieu en nous et si elle passe par le Christ, elle passe également par l'Eglise. Cette pensée l'illustre bien: «Il est impossible que ceux qui aiment Dieu de tout leur coeur méconnaissent l'Eglise, tant elle est évidente» (Pen. 764). Elle est porteuse de vérité et son histoire n'est rien d'autre que l'histoire de la vérité (Pen. 778). Inspirée par Dieu (Pen. 817), elle est infaillible dans son enseignement et Dieu l'associe dans son pouvoir de pardonner (Pen. 818). La conversion véritable est donc un don imprévisible de Dieu, mais un don qui passe par le Christ et par l'Eglise.

A l'opposé, une fausse conversion est caractérisée par son caractère de «prévisibilité», comme le rapporte Gouhier. Ce caractère lui vient du fait que l'homme s' imagine le rapport avec Dieu comme un rapport avec n'importe quel homme. Dans un rapport interpersonnel, je peux croire mon interlocuteur s'il parvient à me convaincre de la justesse de ses propos. Dans une fausse conversion, l'homme s' imagine que Dieu a à le convaincre et que, une fois convaincu, il pourra l'adorer, l'adhésion affective découlant logiquement de la connaissance: «Si j'avais vu un miracle, disent-ils, je me convertirais. Comment assurent-ils qu'ils feraient ce qu'ils ignorent? Ils s' imaginent que cette conversion consiste en une adoration qui se fait de Dieu comme un commerce et une conversation telle qu'ils se la figurent» (Pen. 699).

Pascal se réfère aux incroyants de son époque qui demandaient des miracles pour croire et qui, à cause de leur philosophie humaniste, ne pouvaient rien concevoir que sur le modèle humain. Cette façon de concevoir la conversion est fausse en ce

qu'elle nie en fait la réalité historique de la rupture entre Dieu et l'homme. Elle est fausse également en ce qu'elle situe la connaissance avant l'amour. La preuve en est que si le miracle est effectivement proposé à celui qui le demande pour croire, il ne pourra même pas le reconnaître comme miracle. Les miracles sont cependant nécessaires «à cause qu'il faut convaincre l'homme entier, en corps et en âme. Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les coeurs, par celui qu'il a sur les corps» (Pen. 746 et 747). Mais s'ils sont nécessaires, ils restent insuffisants, puisqu'il «y en a de faux et de vrais». En conséquence «il faut une marque pour les connaître; autrement ils seraient inutiles» (Pen. 750). Pour Pascal, cette marque est la suivante: «Il faut voir s'il nie un Dieu, ou Jésus-Christ, ou l'Eglise» (Pen. 752). Aussi, le miracle renvoie-t-il lui-même à la foi et à la doctrine.

Pour pouvoir reconnaître l'action de Dieu dans le monde, il faut d'abord l'aimer. C'est uniquement parce qu'on l'aime qu'on peut, par ce fait, percevoir son action et les miracles qu'il continue toujours à faire. Dans la conversion véritable, il y a donc, suite à l'initiative de Dieu, antériorité de l'amour sur la connaissance. De nombreuses pensées vont en ce sens. Par exemple: «Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point part, essaye de les combattre» (Pen 479). Et encore: «La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don du raisonnement... C'est le coeur qui sent Dieu et non le raisonnement» (Pen. 480 - 481). Plus encore: «Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment» (Pen. 474), car «le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas» (Pen. 477). Cette antériorité du sentiment ou du coeur sur la raison n'exclut cependant pas celle-ci dans le christianisme. Elle y a sa place et sa fonction: «Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume,

l'inspiration¹. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration; ce n'est pas qu'elle exclut la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer² par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet» (Pen. 482).

Cet amour et la connaissance qui s'ensuit amènent l'homme à s'«anéantir» devant Dieu. En effet, l'homme est doublement néant face à Dieu: ontologiquement d'abord, en tant que créé face au créateur, mais théologiquement également, en tant que pécheur. La conversion véritable amène la reconnaissance par le converti qu'il n'est rien devant Dieu et qu'il n'est rien sans lui. L'anéantissement de soi en face de Dieu a comme conséquence directe la haine et le mépris de soi, en faveur de l'amour et de l'adoration de Dieu. Il ne faut cependant pas confondre cette haine de soi avec un comportement névrotique quelconque: il s'agit en fait de la haine et du mépris de l'égo-centrisme invétéré du pécheur. Comme dans le cas des *Exercices Spirituels*, la conversion implique donc une transformation fondamentale au plan de l'affectivité.

Malgré son opposition viscérale aux fils spirituels d'Ignace, ces «bons Pères» comme il les appelle, on retrouve pourtant des accents très ignatiens dans la description qu'il fait lui-même du processus de conversion³. Dans un opuscule consacré à ce sujet, Pascal résume en quelques pages le cheminement que vit l'âme touchée par la grâce. Elle commence à éprouver de la crainte et, peu à peu, elle en vient à «considérer les choses périssables comme périssantes et même déjà péries». Toutes ces choses auxquelles elle s'était auparavant attachée ne sont que néant et doivent retourner au néant. Elle comprend enfin «que

1. «Inspiration» correspond à «révélation»; note de l'éditeur, op. cit., p. 1223.

2. «S'y confirmer» correspond à «s'y disposer»; note de l'éditeur, ibid.

3. PASCAL, B., «Sur la conversion du pécheur», op. cit., p. 548 - 552.

les créatures ne peuvent être plus aimables que le Créateur, et sa raison aidée de la lumière de la grâce lui fait connaître qu'il n'y a rien de plus aimable que Dieu et qu'il ne peut être ôté qu'à ceux qui le rejettent puisque c'est le posséder que de le désirer, et que le refuser c'est le perdre». Comprenant les grandeurs de son Créateur, elle ne peut que s'anéantir «ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse». Il poursuit en écrivant: «Ensuite elle reconnaît la grâce qu'il lui a faite de manifester son infinie majesté à un si chétif vermisseau» et prie Dieu pour qu'il lui plaise de «la conduire et lui faire connaître les moyens d'y arriver. Car comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même». Il conclut enfin son opuscule par ces mots: «Ainsi elle reconnaît qu'elle doit adorer Dieu comme créature, lui rendre grâce comme redevable, lui satisfaire comme coupable, le prier comme indigente jusqu'à ce qu'elle n'ait plus qu'à le voir, l'aimer, le louer dans l'éternité». Les habitués des *Exercices* entendraient dans ces mots des accents familiers. Au-delà des combats parfois épiques entre écoles de spiritualité, c'est au fond la même expérience de conversion dont il est ici question, mais traduite dans des contextes différents et colorée par des accents divers. Pour reprendre une expression musicale, on pourrait parler de variations sur un même thème.

Le processus de conversion véritable implique la raison et l'affectivité qui s'y trouvent toutes deux transformées. La transformation de l'affectivité qu'elle provoque se traduit par un changement dans la vision de la réalité et ce, à un point tel que ce qui paraissait désirable auparavant devient méprisable. La transformation de l'affectivité et de la connaissance résultant d'une conversion véritable se traduit par une modification des jugements de valeur et provoque un changement dans la «vue»¹ qu'a le converti de la réalité. C'est d'ailleurs par cette

1. Ibid., p. 548.

remarque que Pascal ouvrait l'opuscule sur la conversion du pécheur.

Si le converti a la preuve de la validité de sa foi parce que justement il peut «voir», et il le peut parce qu'il a déjà l'amour, il ne peut pas cependant apporter de preuves à l'incroyant: «C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison» (Pen. 481). Il ne peut que «prophétiser», parler de l'abondance du coeur et communiquer à l'incroyant sa connaissance de Dieu: c'est l'apologétique. Mais une telle apologétique ne peut en aucune façon amener l'adhésion: «il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer» (Pen. 476). Malgré cela, la fin de l'apologétique sera la conversion de l'incroyant.

La conversion véritable a donc pour conséquence immédiate chez le converti le désir de transmettre à l'incroyant la connaissance qu'il a de Dieu. En effet, le converti, en communiquant à l'incroyant la connaissance qu'il a de Dieu, vise à l'amener à adhérer à Dieu. Or tout ce qu'il peut faire, c'est de témoigner, comme le fait Pascal dans de longues pages de ses *Pensées*, en utilisant tous les arguments qu'il peut tirer de l'Ecriture et ceux que la raison peut lui fournir; mais son témoignage ne peut en aucune façon provoquer la conversion. Cependant, de la même manière que le miracle peut servir de preuve au croyant, son discours et son témoignage sont nécessaires en ce qu'ils peuvent devenir l'instrument par lequel Dieu peut communiquer sa grâce. Ainsi donc, pour Pascal, si c'est Dieu qui a toujours l'initiative de la conversion, il peut se servir de l'engagement de celui qui est déjà converti comme d'un instrument pour rejoindre l'incroyant et éveiller chez lui le désir de partir à sa recherche.

Avec son attitude de savant et de croyant, s'appuyant sur la pensée de Descartes pour y trouver les bases rationnelles de la foi, mais s'opposant à lui en refusant de s'appuyer sur des principes qui ne lui viendraient pas «de l'expérience ou du

contact direct avec des choses», comme l'écrit Chevalier, Pascal, pourtant si différent d'Ignace de Loyola, le retrouve cependant dans l'expérience de la conversion. S'il peut ainsi le rejoindre, c'est parce que tous deux s'enracinent dans une même tradition, celle de l'Eglise catholique à laquelle ils sont tous deux si profondément attachés, même dans les épreuves les plus terribles, même dans les condamnations. Malgré les douze ou treize siècles qui les séparent des Pères, c'est toujours la même foi qui les anime, la même passion fondamentale pour Dieu qui oriente leur oeuvre comme elle oriente leur propre vie, finalement le même désir d'union à Dieu, en suivant les traces du Christ, en Eglise, dans la fidélité et l'obéissance à l'Esprit.

3.3.3 La conversion au catholicisme

3.3.3.1 D'une Eglise à une autre. Depuis l'époque des premiers Pères, où Clément de Rome demandait aux chrétiens de Corinthe d'obéir à leurs supérieurs, en passant par Irénée de Lyon, qui luttait contre l'hérésie des valentiniens, jusqu'à nos jours, la question de l'unité de l'Eglise est une constante dans la tradition. La période particulièrement dramatique de la Réforme a vu les débats théologiques se transformer en guerres de religion avec le cortège de blessures dont certaines cicatrices ne sont toujours pas guéries. Si, en Occident, catholiques et protestants vivent côte à côte et ont peu à peu, en situation de modernité, développé des lieux de communication et même de travail communs, il n'en va pas nécessairement de même en Orient. Les disputes récentes en Europe de l'Est sur la rétrocession des édifices ecclésiastiques aux catholiques ukrainiens, annexés de force à l'orthodoxie sous le régime communiste, en sont un exemple frappant. La question des «Uniates» dans les régions culturelles de tradition byzantine revient en force. C'est également le cas en Egypte avec la création relativement récente d'une Eglise copte catholique, sans parler des branches catholiques de toutes les

vieilles Eglises d'Orient. Elles se sont développées pour la plupart d'entre elles relativement tard, souvent dans des contextes politiques presque coloniaux qui en favorisaient l'émergence, suscitant d'autant plus de frustration et de tension dans les Eglises-mères.

Dans tous ces cas, on parle volontiers de conversion à l'Eglise catholique. Il a fallu attendre Vatican II (*Unitatis Redintegratio*) pour que le discours romain s'assouplisse quelque peu en s'ouvrant (certains verront ici un euphémisme) à un dialogue. Mais on comprend facilement la méfiance de ceux à qui on tend la main après les avoir pendant des siècles posés devant soi comme ennemis et les avoir condamnés au feu éternel, quand ce ne fut pas directement au bûcher. Et ce, d'autant plus que même après avoir été «convertis» depuis des siècles, comme c'est le cas pour les vieilles Eglises du Kerala, on continue toujours de leur interdire d'utiliser leur tradition liturgique en-dehors du territoire indien restreint qui les avait vues naître.

Les conversions au catholicisme dans un tel contexte ont été souvent le résultat de conquêtes territoriales dans les guerres entre les anciens empires en Europe, les séquelles des Croisades au Proche-Orient, ou plus récemment le résultat de l'établissement de comptoirs européens de commerce en Orient, avec tous les intérêts financiers qui entraient en jeu. Ce genre de conversion, motivée par des intérêts politiques ou économiques, ne constitue pas ce qu'on pourrait qualifier avec Pascal des conversions véritables, nous dirions des conversions authentiques. Dans notre propre contexte culturel nord-américain, aux Etats-Unis et au Canada Anglais, les mariages entre conjoints chrétiens d'appartenance ecclésiastique différente ne sont pas rares. Dans des cas semblables, un des conjoints se «convertit» souvent à l'Eglise de l'autre pour pouvoir se marier religieusement. Aux yeux des administrations civiles et religieuses, on est alors en présence d'un «converti». Ce n'est pas à

ce type de conversion que nous voulons nous arrêter, pas plus qu'à la conversion forcée de populations entières aux XIX^e et au XX^e siècle.

Certaines conversions au catholicisme, à partir d'une autre tradition chrétienne, s'inscrivent dans une démarche spirituelle qui amène le converti à Rome après un long cheminement, comme ce fut le cas pour Newman. D'autres sont liées à des prises de décisions engageant la discipline ecclésiastique de l'Eglise d'origine. Suite au débat au sein de l'Eglise Unie du Canada sur la question de l'homosexualité affichée de certains de ses pasteurs, comme suite à la décision de l'Eglise anglicane de consacrer des femmes à l'épiscopat, certains membres de ces Eglises sont passés à Rome. Dans des cas semblables, la conversion implique une démarche et une décision personnelle, consciente et libre, de la part du converti. Notre survol historique serait incomplet si nous n'abordions pas ce genre de conversion. Pour ce faire, nous avons choisi le cas bien connu et bien documenté de Newman. Dans ce cas-ci, à la différence d'Ignace de Loyola et de Pascal, la démarche personnelle du converti est importante pour la compréhension du processus.

3.3.3.2 John Henry Newman. Newman a vécu deux conversions¹. La première eut lieu alors qu'il n'avait que quinze ans, en 1816. La seconde vint beaucoup plus tard, en 1843. Il considéra toujours sa première conversion comme étant la plus importante et la plus décisive, la seconde n'étant qu'une conséquence logique de la première. Le long cheminement allant de l'une à l'autre correspond au passage de l'anglicanisme au catholicisme. Ce cheminement, qui s'est produit à la fois au

1. NEWMAN, J. H., Apologia Pro Vita Sua: Being a History of his Religious Opinions, Sheed and Ward, New York, 1946.

plan intellectuel, au plan psychologique et au plan moral¹, il l'a toujours perçu comme étant non pas une rupture avec des croyances et des idées fausses, mais comme l'approfondissement des croyances et des idées auxquelles il avait adhéré lors de sa première conversion. Le converti a ainsi vécu sa conversion au catholicisme, non pas comme un rejet de sa foi anglicane, mais comme son accomplissement. Il nous semble important de le souligner dès maintenant.

Sa première conversion marque le passage à une vie religieuse authentique et à une doctrine qui lui apparaît comme un dogme. Il adhère au mouvement évangélique présent au sein de l'Eglise anglicane. Ce mouvement de renouveau avait été entrepris par John Wesley et George Whitefield au siècle précédent. Il avait donné naissance au mouvement méthodiste qui s'était séparé de l'Eglise officielle et au mouvement évangélique qui était resté au sein de l'Eglise. A l'époque où Newman y adhère, le mouvement est d'inspiration calviniste. Sa première conversion s'effectue envers un protestantisme pur.

Dans un manuscrit datant de 1822 ou de 1823, il formule une théologie évangélique de la conversion que Sheridan reprend pour présenter une synthèse de sa croyance initiale². Dans ce texte, Newman commence par dire que l'Ecriture reconnaît la nécessité de la conversion, perçue comme «un changement radical du cœur et des sentiments». Cette conversion, c'est Dieu qui l'opère en nous par le moyen de sa Parole. Ce

-
1. BOUYER, L., Newman: sa vie et sa spiritualité, Paris, 1952; BRENT, A., «Newman's Conversion, the «Via Media» and the Myth of Romeward Movement», Downside Review, 1983, 101, (345), p. 261 - 280; MERRIGAN, T., «Newman's Progress Towards Rome: a Psychological Consideration to Catholicism», The Downside Review, 1986, (104), p. 95 - 112; LUN, A. H. M., Roman Converts, Books for Library Press, Freeport, New York, 1966; BLOCK, E., Critical Essays on John Henry Newman, University of Victoria, Victoria, B. C., 1992.
 2. SHERIDAN, T. L., Newman et la justification, Paris, 1968, p. 109 - 112. Nous suivons principalement cet auteur dans la présentation qu'il nous fait du cheminement de Neuman.

changement, bien qu'initié de façon soudaine, demande un certain temps pour que s'opère la transformation. Enfin, il se traduit extérieurement par «une vie pieuse». Dans la conversion, le baptême n'est pas une condition indispensable de la régénération, ce n'est qu'un «accessoire accidentel». La conversion commence par la reconnaissance de la sainteté de Dieu et de notre péché; elle se continue par la croyance au Christ et notre adoption par lui; elle conduit à la paix avec Dieu et finalement se manifeste dans les bonnes oeuvres. Dans ce processus, le baptême n'est ni le déclencheur ni l'aboutissement: il se situe en fait au milieu de cette démarche. Et la démarche peut très bien se faire sans que n'intervienne le sacrement. La justification de l'homme est donc la grâce par excellence de Dieu et c'est la foi seule, la foi pure, qui peut la saisir. Nous retrouvons ici une prise de position que nous avons vue formulée dans le contexte de la Réforme.

A partir de cette position protestante, Newman va subir une longue évolution où il va progressivement découvrir dans l'approfondissement de sa foi, l'importance des sacrements et de l'Eglise. Cette évolution est marquée par la réflexion sur l'action de l'Esprit-Saint en nous. Elle est influencée par la théologie de Thomas Scott. Newman voit sa réflexion uniquement comme venant compléter celle de son ancien professeur. Scott affirmait que la justification était acquise pour l'homme par l'expiation du Christ¹. Newman montre que ce n'est là qu'une partie de l'action du Christ, dont l'oeuvre comprend également la résurrection et l'envoi de l'Esprit-Saint. Après la Pentecôte, l'Esprit-Saint communique la présence du Christ ressuscité dans les sacrements. La justification s'opère ainsi par le baptême grâce auquel le converti devient membre du corps du Christ et temple de l'Esprit Saint. Cette union au Christ se trouve par la suite complétée dans l'eucharistie. C'est par la foi que l'homme accueille la justification et cette foi se traduit à

1. SHERIDAN, T. L., *op. cit.*, p. 53 et suivantes.

son tour dans l'amour et l'obéissance que produit l'Esprit en nous.

La justice de l'homme ne provient donc pas de lui-même, mais de Dieu qui habite en lui et qui en est la source. «La justification vient *par* les sacrements; est reçue *par* la foi; *consiste en* la présence intérieure de Dieu et *vit* dans l'obéissance»¹. La justification n'est donc pas une simple amélioration morale, mais l'accession au monde du divin. Pour Scott, la certitude du salut vient du don de la persévérance finale; pour Newman, elle vient de l'appartenance à l'Eglise. Mais cette reconnaissance de l'importance et du rôle de l'Eglise s'est faite, comme dans le cas de la justification, au cours d'un long développement. Il commence d'abord par reconnaître que le baptême nous admet dans un rapport d'alliance avec l'Eglise visible. Il reconnaît ensuite que l'admission dans cette Eglise par le baptême est un synonyme de la justification. Ayant abandonné le mouvement évangélique en faveur de l'Eglise d'Angleterre, il reconnaît en elle l'Eglise visible, dont les sacrements et les rites «sont les canaux de la grâce invisible», comme il le dit lui-même. Mais il s'oppose toujours à l'Eglise de Rome.

Formé par les études classiques, il s'imaginait trouver dans la Rome du début du XIX^e siècle la splendeur de la ville impériale. Lors de son voyage de 1833, il ne découvre d'elle que les ruines. Mais s'élève sur ces ruines la Rome chrétienne dont la puissance l'impressionne fort. Cependant, sa perception de la Rome des papes est toujours marquée par la foi évangélique de son adolescence. Aussi ne peut-il s'empêcher d'y voir, en même temps que la grandeur, l'esprit de l'Antéchrist. Cette vision négative devait au cours des douze années suivantes se transformer chez lui en une vision complètement différente. Cette évolution est le fruit non seulement d'une recherche in-

1. NEWMAN, J. H., Lectures on Justification, p. 316 - 317, cité par SHERIDAN, T. L., op. cit., p. 427 - 428.

tellectuelle, mais également d'une transformation morale. Dans son article sur la conversion morale de Newman, Brent insiste sur l'insécurité psychologique profonde qu'il avait ressentie lors de son premier voyage à Rome, insécurité liée à son tempérament d'ailleurs. Il s'était senti écrasé par la puissance de l'Eglise romaine¹.

Son évolution l'amène à découvrir par la suite une puissance bien réelle, mais d'abord spirituelle. Ce changement se produit peu à peu au cours de ses réflexions sur les conciles de Nicée et de Chalcédoine². Saint Léon qui, sans appui politique et sans force matérielle, appuie les évêques d'Orient et tient tête aux hérésies de l'époque, devient pour Newman le symbole de la puissance de Rome: une puissance spirituelle qui s'affirme même dans la plus grande faiblesse matérielle. Dans l'Eglise de Pie IX, il reconnaît la même Eglise et, dans la personne du pape, ce n'est plus un monarque politique qu'il voit, mais un vieillard qui, comme saint Léon bien des siècles plus tôt, dit la messe sur la tombe des Apôtres. La puissance matérielle et la sécurité qu'elle peut offrir, ce n'est plus dans Rome qu'il la voit, mais dans l'Eglise Anglicane régnant sur l'empire britannique. Comme à l'époque de saint Léon, l'Eglise catholique s'étendant dans l'espace et dans le temps est matériellement pauvre et dépouillée, mais elle est l'Eglise des Pères. Et c'est à cette Eglise qu'il adhère en 1845, à laquelle il se soumet et obéit: c'est ce qu'il appelle sa seconde conversion³.

-
1. BRENT, A., «Newman's moral conversion», The Downside Review, 1986, (104), p. 79 - 94.
 2. GORCE, D., Newman et les Pères: source de la conversion et de sa vie intérieure, C. Beycart, Bruges, 1947.
 3. NEWMAN, J. H., Pensées sur l'Eglise, Cerf, Paris, 1956; NEWMAN, J. H., The theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility, Oxford University Press, New York, 1979; MESMER, P., Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope, Brill, Leiden, 1976; QUIN, J. R., The Recognition of the Church according to John Henry Newman, Catholic University of America, Washington D. C., 1954.

Si la conversion du chrétien non-catholique au catholicisme peut se faire par un approfondissement de sa foi d'origine, comme Newman l'a fait, l'Eglise est elle-même invitée à réactualiser et à faire revivre certains aspects de sa foi qu'elle avait laissé dormir. Le renoncement de l'Eglise à son pouvoir temporel, à l'époque de Pie IX, était aussi difficile à admettre par un catholique du XIX^e siècle que la reconnaissance de l'Eglise du Christ, dans l'institution romaine, pouvait l'être pour un protestant de la même époque. C'est une situation semblable qui se produit au XX^e siècle avec la revalorisation de la foi et de la Parole, dans l'Eglise catholique. L'arrivée en son sein de nouveaux convertis permet à l'Eglise de se convertir elle-même. Dans cette perspective, l'oecuménisme s'éclaire d'une lumière nouvelle, comme le remarque Bouyer dans la préface qu'il signe au volume de Sheridan. Le concept de conversion retrouve ainsi chez Newman un élément traditionnel que l'on avait déjà vu dans le Nouveau Testament, avec la conversion de Corneille. Mais il retrouve également d'autres éléments qu'on avait aussi vus chez saint Augustin et chez les Pères grecs: la conversion se traduit par un retour et une soumission à l'Eglise en tant que porteuse de la Tradition et garante de ce fait de l'enseignement apostolique. Comme saint Augustin avant lui, Newman se soumet à l'Eglise. Mais si chez saint Augustin la soumission à l'Eglise se situe au début d'un processus d'approfondissement de la foi et d'un cheminement spirituel, dans le cas de Newman, elle marque le point d'arrivée d'un aussi long cheminement.

Par sa première conversion, Newman passait de l'indifférence religieuse à une forme d'adhésion au Christ selon l'enseignement évangélique. La fidélité à cette première conversion, qu'il a toujours considérée comme étant la conversion fondamentale chez lui, devient le début d'une démarche où, dans l'approfondissement de la Parole, la lecture des Pères et l'étude des premiers conciles, en utilisant aussi bien les fonctions intellectuelles que les fonctions affectives de sa personne, il en arrive

à découvrir le lien entre la Parole, l'Eglise et la vie sacramentaire. La rencontre de saint Paul avec le Christ ne l'avait pas amené à abandonner sa foi juive, mais à en trouver l'accomplissement dans la foi chrétienne. La rencontre avec le Christ n'avait pas amené saint Augustin à renoncer à la culture païenne, mais à la relire dans une perspective nouvelle de telle sorte qu'elle se vit ainsi christianisée. De même, Newman ne rejette pas l'enseignement évangélique, mais vient le compléter en le plaçant en perspective et, lui donnant ainsi un nouvel éclairage en totale fidélité à l'Ecriture, le fait rejoindre et revivifier l'enseignement catholique. La conversion d'un chrétien non-catholique à l'Eglise catholique est ainsi inséparable d'une nécessaire conversion de l'Eglise catholique elle-même. Si nous nous limitons aux auteurs que nous avons interrogés dans notre enquête, on voit que saint Bernard l'avait prêchée au Moyen-Age, qu'Ignace et ses fils ont fait de même dans l'Europe du XVI^e et XVII^e siècles. Malgré bien des «condamnations injustes», pour reprendre Pascal, des prophètes contemporains la prêchent encore.

3.3.3.3 L'idée catholique de conversion. Comme dans le cas de Pascal et dans celui des *Exercices* de saint Ignace, on retrouve chez Newman certains éléments caractéristiques de la notion de conversion, particulièrement significatifs pour toute cette période allant de la Réforme protestante au XX^e siècle. Le plus important est sans contredit le lien qui se rétablit, par-delà le Moyen-Age, avec l'enseignement des Pères relativement au rapport nécessaire existant entre la conversion et l'évangélisation. La Réforme avait insisté sur le fait que c'est par sa Parole que Dieu communique sa grâce et opère la conversion dans l'homme. La Contre-Réforme catholique reprend cette idée en la replaçant dans le contexte qui lui est propre. Ainsi Ignace de Loyola, après sa propre conversion, devient lui-même évangéliste par la diffusion des *Exercices Spirituels* et par la fondation de la Compagnie de Jésus à laquelle il confie comme mission l'évangélisation du monde. Il en

va de même pour Pascal, chez qui la conversion devient le moteur de l'apologétique et pour Newman, à travers sa prédication et ses publications.

Un second élément mérite également d'être souligné. C'est le fait, déjà présent dans la Tradition, que la conversion implique toutes les dimensions de la personne humaine. Présent chez saint Ignace, cet élément se retrouve également chez Pascal dans la place qu'il accorde à l'amour et à la connaissance et aux rôles respectifs qu'il leur reconnaît. Finalement chez Newman, parti d'une approche évangélique éminemment affective du christianisme, il réhabilite la raison dans la démarche de conversion. C'est même Newman qui, observant le protestantisme de son époque, reproche à Luther d'avoir libéré les chrétiens des observances et des oeuvres pour les livrer tout entiers à leurs sentiments.

On pourrait noter également un troisième élément significatif: la conversion durant cette période est toujours envisagée comme un long processus de transformation qui aboutit à une modification de la «vue» pour reprendre le terme de Pascal. Le cheminement du converti, qui se fait en tenant compte de son insertion particulière dans l'histoire et dans son milieu, n'est pas complété ni achevé dans un événement particulier. Il s'initie évidemment par un geste posé à un moment donné qui marque le départ d'une quête engageant tout l'homme. Il est même marqué de moments privilégiés que d'aucuns vont appeler une seconde conversion, comme dans le cas de Pascal et dans celui de Newman, ou d'un engagement d'un type nouveau, comme dans celui d'Ignace de Loyola.

Cependant, dans tous les cas, depuis le moment où la quête de Dieu s'amorce (le converti identifie ce moment comme étant une conversion au sens strict du terme), une période d'une durée relativement longue précède et prépare le changement de perception de la réalité, changement identifié comme étant

également une conversion. Par ailleurs, cette modification dans la perception de la réalité devient à son tour le point de départ d'un mouvement d'évangélisation, impliquant une dimension ecclésiale et sacramentaire. La conversion apparaît ainsi comme un cheminement long, impliquant toutes les dimensions de la personne. Ce cheminement est ponctué de moments privilégiés marqués au plan intellectuel par une modification dans la perception de la réalité et, au plan moral, par une modification dans les valeurs et conséquemment dans le comportement.

Finalement, avec Pascal, on voit apparaître pour la première fois dans la Tradition la nécessité de distinguer entre une véritable conversion et une fausse conversion. La différence fondamentale entre les deux étant le fait que la véritable conversion vient de Dieu et est opérée par Dieu en l'homme, sans obéir à un modèle humain parfaitement prévisible, comme ce serait le cas dans une fausse conversion.

3.4 Thèmes et variations

Ce long parcours que nous venons d'accomplir nous permet de dégager quatre thèmes importants, voire fondamentaux. Ce sont les trois dimensions de la conversion que nous avons trouvées dans l'Écriture Sainte: l'*epistrophe*, la *metanoia* et le lien entre l'individu et la collectivité. Chacun de ces thèmes, compris et relu à la lumière de l'Évangile et des Pères, s'est peu à peu enrichi à la manière des variations que le musicien peut jouer. A ces trois thèmes fondamentaux, il faut en ajouter un quatrième, tout aussi présent dans l'Écriture mais qui, avec la pratique de la vie spirituelle et à la lumière de l'expérience mystique, a pris un éclairage nouveau: il s'agit du lien entre la conversion religieuse et la transfiguration de la nature. Ces quatre thèmes, fondés ultimement sur l'expérience de la foi abrahamique, enrichis et approfondis par les différentes variations auxquelles l'expérience de la foi en Jésus-Christ a donné lieu, sont devenus autant d'éléments constitutifs de la notion chrétienne de conversion.

Ils se maintiennent constamment au cours des siècles, se modulent en fonction des divers environnements où se vit la foi, s'occultent parfois, pour réapparaître peu de temps après dans un contexte différent. Sur ces thèmes fondamentaux, nous avons vu se manifester des variations liées à la personnalité des auteurs, à leur propre expérience religieuse et enfin à la situation historique qui était la leur. Elles n'expriment cependant que les potentialités déjà présentes dans les thèmes fondamentaux, telles que la tradition chrétienne les a vécues et comprises. Notre démarche nous permet maintenant de les identifier.

3.4.1 La conversion en tant que retour (*epistrophe*)

Le premier thème est celui du retour, que nous avons rencontré d'abord chez Jérémie et qui se maintient, aussi fort au cours des millénaires, jusqu'à Newman. On doit le considérer comme le plus fondamental car, sans lui, les trois autres perdent toute signification. En effet, sans *epistrophe*, la *metanoia* n'a plus aucun sens, pas plus que le lien entre la conversion de l'individu et celle de la collectivité. Quant à la transfiguration qui s'opère dans la nature, elle est un effet direct du retour. Sur ce thème fondamental, notre enquête nous révèle les cinq variations suivantes.

3.4.1.1 Le retour de Dieu vers l'homme. L'Ancien Testament nous avait présenté la conversion comme étant non seulement le mouvement de retour à Dieu, mais également le mouvement par lequel Dieu se tourne vers son peuple. C'est la toute première conversion sans laquelle la conversion de l'homme est impossible. Justin, à la manière des prophètes, demande à Dieu de se tourner vers son peuple. Après lui, Origène et Augustin nous montrent la sollicitude permanente de Dieu face à l'homme. Ce retour de Dieu, on le présente comme le mouvement par lequel le Dieu Trinitaire se tourne vers l'homme dans l'Incarnation, la Rédemption, le don de l'Esprit, l'Eglise, les sacrements et de façon générale la grâce, comme l'ont montré Augustin et Thomas d'Aquin.

La conversion de l'homme, qui n'est qu'une réponse libre à ce mouvement de Dieu vers lui, est elle-même opérée par Dieu. Il s'agit ici d'une constante partout présente: l'homme est incapable de se convertir par lui-même; c'est Dieu qui convertit l'homme après l'avoir appelé. Jérémie le rappelle souvent. Luc le montre lors de la conversion de Corneille, comme celle de Paul d'ailleurs. Chez les Pères, Hermas, Clément de Rome, Justin, Clément d'Alexandrie et Augustin ont repris le thème à leur tour. Il est également présent chez les auteurs que nous avons abordés et fonde toute la réflexion sur la grâce. La conversion apparaît ainsi comme une relation qui s'établit entre Dieu et l'homme. Présentée parfois comme une entreprise de séduction, parfois comme un dialogue, parfois même comme un combat, elle reste cependant une entreprise où Dieu garde toujours l'initiative.

3.4.1.2 Le retour de l'homme vers Dieu. La conversion de l'homme est une réponse à l'appel de Dieu, comme l'indiquait Clément de Rome, à sa sollicitude (Origène) et à sa grâce (Augustin), un appel adressé par Dieu à tous les hommes (Clément d'Alexandrie et Origène). Ignace dira en ce sens que le Christ veut conquérir le monde. Tous sont en effet appelés à la conversion. La réponse à l'appel de Dieu est toutefois un acte libre de la part de l'homme, répondant à l'acte libre de la Providence. Origène avait en effet montré que l'homme a la liberté de choix: il peut parfaitement refuser de répondre à l'appel divin. Saint Bernard par la suite a développé le thème qui sera exploité à fond par Ignace de Loyola.

Le retour demandé par Dieu aux hommes est d'abord le retour à Dieu lui-même. Jérémie montrait que l'homme est appelé à se détourner des idoles pour reconnaître l'unicité de Dieu et sa transcendance et, retrouvant la foi d'Abraham (Justin), revenir au seul Dieu, Créateur de l'univers (Irénee). Bernard parle, dans un sens voisin, du retour de l'âme vers Dieu. L'homme, pour se convertir, doit également se détourner des idoles

(Jérémie), de ses erreurs (Clément d'Alexandrie) et de ses passions (Clément de Rome), bref, de toutes ces valeurs matérielles qu'il a absolutisées (Ignace) et grâce auxquelles il se divertit (Pascal), pour revenir au respect de la Loi (Ancien Testament) et à la pratique des commandements, entendus comme le Décalogue et la loi de l'Evangile (catéchèse des deux Voies).

3.4.1.3 A la suite du Christ et en union avec lui. La Tradition chrétienne, dès le Nouveau Testament, montre que le retour à Dieu se fait en conformité avec le Christ. Clément de Rome invitait les chrétiens de Corinthe à prendre exemple sur le Christ et, Clément d'Alexandrie, à se convertir à la perfection qui se réalise dans le Christ et à s'identifier à lui. Justin ajoute que la conversion du chrétien est l'oeuvre du Christ lui-même. C'est Dieu qui convertit l'homme, mais Il le fait par le Verbe (Clément d'Alexandrie, Pascal et Newman bien des siècles plus tard), présent dans l'Ecriture (Origène). Le converti, par la foi, peut adhérer intellectuellement et affectivement au Verbe incarné (Augustin): le Christ est la seule voie qui permette à l'homme de cheminer au coeur de son histoire vers l'Eternel. Ce n'est qu'en choisissant l'étendard du Christ et en union totale avec lui que l'homme peut en effet se consacrer au service de la divine Majesté, comme le dit Ignace.

3.4.1.4 Se convertir de tout son coeur. La conversion est un processus radical (Jérémie, Paul) de transformation qui implique tout l'être humain. Le vocabulaire utilisé pour le traduire varie selon les époques, compte tenu des diverses anthropologies philosophiques qui les ont marquées. La connaissance et l'amour, la foi et la raison, le coeur et l'esprit, toutes ces expressions traduisent une même expérience de base. Le retour au Seigneur, auquel Jérémie conviait ses concitoyens, implique que toutes les facultés de l'homme soient également converties (Clément d'Alexandrie). Le processus de transformation opéré par la conversion implique la foi évidemment,

mais également l'intelligence et le coeur. Il implique même la culture (Augustin). La raison permet de faire une partie de la démarche, mais elle reste cependant insuffisante (Justin, Pascal): la totalité de la personne, corps et âme, doit être impliquée (Ignace).

L'appel à la conversion est adressé par Dieu à tous les hommes; il est adressé à tout l'homme, avec sa culture, avec ses facultés mais aussi avec toute la durée de sa vie. Paul lui-même rappelait aux premiers chrétiens qu'il s'agit d'un processus permanent et que lui-même devait poursuivre sa course. Ce thème de la durée, repris par Clément d'Alexandrie, va conduire Origène à identifier progressivement la durée de la conversion à la vie spirituelle elle-même. Avec Augustin, Bernard, Ignace et tous les maîtres spirituels qui ont marqué l'histoire de l'Eglise, le temps de la conversion devient coextensif à la durée de la vie du converti, qui apparaît désormais comme une longue marche vers Dieu (Newman à la suite des Pères).

Cette conversion peut s'opérer selon différentes modalités, mais il se produit toujours un changement dans la façon de percevoir la réalité et de la comprendre. Ce changement se manifeste déjà chez saint Paul. Il est abondamment illustré par Augustin dans la relecture qu'il fait de l'histoire. Pascal l'explicite lorsqu'il fait référence au changement dans la «vue» et Newman l'illustre par sa propre évolution spirituelle. Ce changement dans la vision du monde est intimement lié à un changement dans l'affectivité et se traduit extérieurement par un changement dans le comportement. Perçu de l'extérieur, le converti apparaît donc comme changé, et changé profondément: ses points de référence et ses intérêts ne sont plus les mêmes, ses attitudes non plus.

3.4.1.5 La libération et l'union à Dieu. Le terme de la conversion envisagée comme retour de l'homme vers Dieu est essentiellement l'union dans l'amour. Cette union survient au

terme d'un processus impliquant diverses libérations. La première est la libération de la Loi et des prescriptions mosaïques devenues caduques (Justin), libération opérée dans la foi, comme le disait Paul. C'est ensuite la libération du pouvoir de Belial (*Testament des XII patriarches*) ou de Satan (Clément d'Alexandrie). C'est enfin la libération de l'esclavage des passions, le pire qui soit selon Clément d'Alexandrie, libération sans laquelle le bonheur est impossible (Augustin).

Cette libération n'a pas sa fin en elle-même; elle est orientée, au-delà de la mort, à l'union à Dieu. Au terme du cheminement du converti, qu'Origène identifiait à l'amour spirituel, l'âme qui n'est pas retournée en arrière reçoit «le baiser de l'Epoux». Thomas d'Aquin parlait de «société spirituelle de connaissance et d'amour». Ignace s'inscrivait dans ce courant avec la méditation *Ad amorem* et Pascal, dans le contexte qui était le sien, parlait de l'antériorité du sentiment et du cœur. L'appel de Dieu à la conversion, appel adressé à tout homme et à tout l'homme, devient en son terme, un appel à l'union dans l'amour et la connaissance entre l'homme et Dieu.

3.4.2 La conversion en tant que repentir (*metanoia*)

3.4.2.1 Le repentir. La *metanoia* et l'*epistrophe* de l'Ecriture apparaissent dès le début de l'Eglise intimement liés l'une à l'autre, la première étant le signe de l'authenticité de l'autre. Déjà le discours de Pierre en fait foi. A partir de Clément de Rome, le thème sera repris continuellement. Quant à elle, l'Eglise latine, depuis saint Augustin, utilise le seul mot de *conversio* pour rendre ce qui à l'origine représentait deux expériences différentes. Dans la conscience chrétienne, l'expérience de la conversion implique nécessairement un retour vers Dieu et une forme de repentir pour les fautes commises, d'où le lien qui s'établit dès le Nouveau Testament entre la conversion, le baptême et le pardon des péchés. D'où également le lien qui s'établit entre la conversion, la prière et la

pénitence, et qui se traduit concrètement par un changement de vie et une mise en ordre.

Depuis Jérémie, le péché se traduit au niveau du comportement par un désordre moral dont les répercussions s'étendent non seulement aux plans politique et social, mais aussi au plan cosmique. Clément de Rome écrivait que le repentir sincère se traduit concrètement dans le fait d'éviter les conduites mauvaises et dans un retour à l'ordre social. Justin précisera que la Loi mosaïque est insuffisante à opérer une véritable conversion chrétienne: le Christ appelle à une circoncision du coeur et à une purification intérieure, incompatibles avec la pratique de l'adultère, «de la prostitution, du meurtre et des choses semblables». Augustin reprendra la même idée en écrivant que la conversion implique un changement dans les affections. Saint Bernard fera de même en parlant du soldat du Christ qui lutte pour la perfection morale et l'intégrité de la doctrine. La conversion religieuse chrétienne se traduit en somme par une mise en ordre de tous les plans de la personne et c'est à une telle mise en ordre que s'appliquent les *Exercices Spirituels* de saint Ignace.

3.4.2.2 L'humilité et l'obéissance. Clément de Rome appelait les Corinthiens à l'obéissance à la volonté de Dieu. Or, cette obéissance implique la fidélité à la tradition des Apôtres (Irénee de Lyon) et la soumission à l'Eglise de Dieu (Irénee et Augustin), tout comme à ses dirigeants en tant que garants de la doctrine. Pascal nous montrera que cette obéissance à l'Eglise est toujours nécessaire, même lors de condamnation injuste. Chez Ignace, le thème s'approfondit: l'obéissance n'est pas le simple sacrifice de son intelligence et de sa volonté au gré d'un autre homme; ce n'est pas un esclavage volontairement assumé. Bien au contraire, c'est l'expression la plus parfaite de la soumission à la volonté de Dieu qui transmet son appel par l'homme, à condition toutefois qu'on sache discerner la provenance de l'appel. L'obéissance à la loi de Dieu devient

ainsi, dans la trame de la vie quotidienne, la conformation à sa volonté.

C'est dans les considérations sur les degrés d'humilité qu'Ignace présentait sa conception de l'obéissance. Clément de Rome avait demandé aux Corinthiens de pratiquer l'humilité, à l'imitation du Christ. L'obéissance est en fait impossible sans la pratique de l'humilité qui consiste essentiellement à se reconnaître dépendant ontologiquement du Créateur et à se reconnaître pécheur. La pratique de l'humilité est donc fondée sur la connaissance de soi. On se souvient que saint Bernard l'avait placée au début de la démarche. La prise de conscience de notre nature d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et, en même temps, de notre faiblesse fondamentale de pécheur qui a perdu la ressemblance, nous permet de nous voir à notre juste mesure.

Une telle prise de conscience rend le converti disponible pour le jeûne, la prière et la pénitence, expressions de la sincérité du repentir (Siracide). Le jeûne et la prière ont également une autre fonction dans le processus de conversion, comme le montre Origène: ils permettent de comprendre le sens spirituel des Ecritures. L'authenticité de la conversion se traduit donc concrètement par l'observance des commandements, la rectitude morale et la pénitence, permettant au converti de passer de la lettre à l'esprit, d'imiter le Christ et de se conformer à la volonté de Dieu sur lui.

3.4.2.3 La crise et les nécessaires combats. La conversion n'est pas facile à vivre. Extérieurement elle prend la forme d'une crise plus ou moins longue qui se résout lors d'un événement particulier que le converti identifie comme étant sa conversion proprement dite. Elle implique généralement des tiraillements, des hésitations, des séparations. Origène écrivait que l'homme charnel regrette les nourritures d'Egypte et qu'il est tenté d'imiter la femme de Lot et de regarder en arrière.

Dans cette lutte, l'homme est confronté à ses propres passions. Ignace les identifie comme les trois désirs fondamentaux: celui de posséder, celui d'être reconnu et celui d'exister par soi-même. C'est à ces désirs que le converti doit renoncer s'il veut suivre la voie du bien.

En plus de faire face à ses passions, le converti fait face également à un adversaire spirituel incarnant les puissances du mal. Si le Christ a vaincu le démon, il n'en continue pas moins de nous poursuivre. Si l'action de Dieu se manifeste par ses anges et par les hommes, dans l'ensemble du contexte historique où se tisse la vie quotidienne, Satan continue à mener son combat par les mauvais anges qu'il place près de nous (Origène), mais aussi par les hommes que nous côtoyons (saint Bernard).

Il faut apprendre à discerner l'action de ces esprits du mal dans leur lutte pour reprendre le contrôle des gens déjà convertis (Ignace). On doit apprendre à reconnaître leur action dans la trame des événements socio-politiques (Bernard). Le converti doit donc s'armer des vertus dans sa lutte; mais il doit également s'armer concrètement pour lutter contre les puissances qui, dans l'histoire, constituent les armes que Satan utilise pour écraser l'Eglise. Cette crise, vécue comme une lutte contre le démon, a ainsi acquis au Moyen-Age une dimension militaire. Lutte contre ses passions, polémique intellectuelle, combat contre une institution, ce ne sont là que quelques formes prises par la crise toujours liée à l'expérience de la conversion. En somme, l'action de Dieu en l'homme utilise les forces qui habitent l'homme lui-même. Elle utilise les autres hommes et les événements que vit le converti. Dieu s'incarne ainsi dans le tissu même de l'existence humaine pour la convertir et la transfigurer par sa grâce.

3.4.3 La conversion à l'Eglise de Dieu

3.4.3.1 La foi des Apôtres et la présence de l'Esprit Saint. Le retour vers Dieu qui s'opère lors de la conversion est un retour vers le Dieu trinitaire, Père, Créateur de l'univers, Verbe incarné et Esprit Saint. C'est aussi un retour vers l'Eglise en fidélité à la tradition des Apôtres. En parlant des hérétiques valentiniens, Irénée avait écrit qu'ils ont trahi la foi reçue au commencement «par l'entremise de l'Eglise». Aussi, doivent-ils revenir à l'Eglise car «là où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu». La conversion implique donc qu'on y retourne ou qu'on y adhère parce que, à cause de la présence de l'Esprit, elle est dépositaire du sens spirituel de l'Ecriture (Origène), gardienne de la vérité et garante de l'enseignement apostolique: elle nourrit ses enfants «du Verbe des petits» (Clément d'Alexandrie).

L'Eglise est donc porteuse d'une autorité que, à la suite d'Augustin, d'Ignace, de Pascal et de Newman, le converti doit reconnaître. Il doit s'y soumettre même si la foi est obscure (Augustin), même si la condamnation est injuste (Pascal); mais une telle soumission, n'exclut ni la démarche en vue de comprendre ni le combat contre l'injustice subie. Il ne s'agit donc pas d'une soumission aveugle de l'intelligence, pas plus que l'obéissance ne constituait une castration de la volonté. Celle-ci était l'expression de la conversion de la volonté dans la conformation à la volonté de Dieu. Celle-là est la conformation de l'intelligence au Verbe. Et dans les deux cas, le discernement des esprits (Ignace de Loyola à la suite des Pères du désert) constitue le garde-fou essentiel pour éviter les ruses du démon. La conversion, faut-il le rappeler, implique tout l'homme avec toutes ses facultés et non le renoncement à une partie d'entre elles.

3.4.3.2 La vie sacramentelle. Le retour à Dieu du converti se traduit donc concrètement par son admission dans l'Eglise visible. Il se traduit aussi par sa participation à la vie sacramen-

taire. C'est ainsi que Dieu, devenu présent en lui par la conversion et le baptême, peut continuer à agir de l'intérieur et l'amener, dans le respect total de sa liberté (Thomas d'Aquin), à produire des oeuvres justes. Pierre avait déjà lié conversion, repentir et baptême dans une séquence où chaque élément de la série occupe une place essentielle. La Tradition ne fera qu'approfondir cette idée. Ainsi, Clément d'Alexandrie avait écrit que le salut accordé par Dieu ne peut passer que par le baptême qui accorde le statut de «fils adoptifs», en nous libérant du pouvoir des démons et en nous insérant dans le corps mystique du Christ. Il constitue le point de départ de la longue marche qui conduira le converti à Dieu (Origène) parce que c'est là qu'il exprime sa foi et son adhésion au Christ.

La conversion chrétienne comporte donc que l'on reconnaisse le rôle essentiel du baptême en tant que sacrement. Cette reconnaissance a même constitué chez Newman une partie importante de sa démarche. Mais le baptisé n'a pas pour autant terminé son combat contre les puissances du mal et il retombe au pouvoir du démon. Aussi, doit-il avouer publiquement ses péchés (*Didachè*). La pénitence rétablit le lien avec Dieu qui s'exprime dans l'eucharistie. Pénitence et eucharistie constituent des éléments essentiels de la conversion du baptisé. Ignace les a présentés comme le point d'aboutissement de la première semaine des *Exercices*.

3.4.3.3 Individu et collectivité: le lien social. Ce changement provoqué par la conversion n'est pas seulement un changement qui se produit à l'intérieur du converti, il implique également un changement dans son rapport à la société. On a vu l'importance de ce thème dans l'Ancien Testament. Toute la Tradition montre, depuis le Nouveau Testament, que la conversion fait découvrir au converti la dimension sociale. D'abord, la démarche de conversion ne se termine que lorsque le converti est admis dans la communauté: comme ce fut le cas lors de la conversion de Paul et celle de Corneille. Dans le cas

des conversions de masse, elles amènent directement à une participation au culte. Il arrive même, comme dans le cas de Pierre, que la conversion du converti amène celle du convertisseur. Il semble cependant se dessiner une différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, relativement à notre question. En effet, si dans l'Ancienne Alliance, l'appel à la conversion s'adresse à la collectivité pour rejoindre l'individu (l'Alliance est faite avec le peuple), dans la Nouvelle, l'appel s'adresse à l'individu et rejoint la collectivité. Dans les deux cas cependant, on doit reconnaître un lien fondamental entre la conversion de l'individu et celle de la collectivité. On peut dire en ce sens que le lien social constitue un élément fondamental de la notion chrétienne de conversion.

Clément de Rome confirme cette idée en ce qu'il appelle tous les membres de l'Eglise de Corinthe à la conversion et pas seulement les fauteurs de troubles. La responsabilité de la faute, tous la portent sur leurs épaules et tous doivent être convertis. De même le *Pasteur* reconnaît la responsabilité des parents dans la faute des enfants. Indépendamment des cas de la faute et de la culpabilité, l'importance du lien social est mise en lumière par le fait que le converti devient, dès sa conversion, un convertisseur. En effet, le converti authentique est admis dans une communauté de foi, s'y engage et, à son tour devient un agent de conversion. Ce sera le sens de l'apologétique pascalienne. Si le *terminus a quo* de l'évangélisation est la conversion, le *terminus ad quem* en est aussi paradoxalement la conversion elle-même. Le converti devient l'instrument par lequel Dieu communique sa Parole qui agit dans le cœur des hommes et les convertit.

Etant admis dans l'Eglise après avoir choisi l'étendard sous lequel il veut servir, le converti acquiert inévitablement une identité nouvelle. En devenant Paul, Saul affirmait ce changement d'identité. La conversion, en plus de modifier la relation entre le converti et Dieu, modifie également sa relation avec

son milieu social, provoquant par le fait même une modification du lien social. Admis dans l'Eglise, il devient membre d'un «corps mystique». Il devient «fils adoptif». Il se fait «soldat du Christ» auquel il a choisi librement de s'offrir pour se signaler davantage à son service. En conséquence, le regard porté sur le converti par les membres de la communauté à laquelle il appartenait avant sa conversion change à son tour et, l'histoire des persécutions nous en offre trop d'exemples, il s'en trouve désormais exclu. Le martyre des premiers Pères nous en offre l'illustration. Sans aller jusque-là, on doit reconnaître cependant qu'il y a nécessairement rupture avec un milieu social antérieur. La vie monastique de Bernard et de Thomas, tout comme la chevalerie religieuse des Templiers, en étaient l'illustration médiévale. La conversion de saint Ignace qui laisse le service du *Rey Catolico* pour celui de la divine Majesté en est une autre. Les luttes de Pascal et la rupture de Newman avec la communauté anglicane en constituent de plus récents.

3.4.4 La conversion et le rapport à la nature

3.4.4.1 Le rétablissement de la prospérité matérielle. La transformation opérée par Dieu en l'homme lors de la conversion est toujours perçue comme une régénération et implique un changement dans son rapport au monde. Dans l'Ancien Testament, le retour à la foi des Pères se manifeste par l'observance de la Loi et se traduit par un retour à la prospérité matérielle et à la santé. Le péché avait eu comme conséquence l'effondrement économique et politique de l'Etat (Jérémie); la conversion du peuple devrait la rétablir. Le Siracide montrait qu'il en allait de même au plan individuel. Ces implications matérielles de la conversion se maintiennent dans les premiers siècles de l'Eglise. C'est particulièrement évident chez Hermas. On avait d'ailleurs retrouvé cette idée dans le Nouveau Testament où, non seulement la conversion vise une reconstruction sociale (Matthieu), mais l'absence de conversion cause des problèmes matériels (Lc 13: 1 - 5).

Une autre conséquence physique de la conversion est le rétablissement de la santé. On a vu qu'il s'agit d'un thème longuement développé dans le Siracide. Le péché est perçu comme conduisant à la maladie et à la mort physique. Le Nouveau Testament tout entier établit un lien entre le pardon des péchés et la guérison des maladies, jusque dans les cas de résurrection des morts. Hermas, Justin et Bernard lui-même reprendront cette idée. Avec Augustin, un autre aspect du rétablissement de la santé vient s'ajouter: désormais, la conversion à laquelle on se réfère est aussi le rétablissement de l'équilibre psychologique. La tradition semble donc reconnaître l'existence d'une relation entre la conversion religieuse et le rétablissement de l'ordre au plan matériel, entendu comme la prospérité économique, l'équilibre socio-politique et la santé physique. Ce thème est pratiquement absent des études scientifiques sur la conversion et de la réflexion théologique en contexte chrétien contemporain. Il semble toutefois que cette occultation du thème en contexte catholique ne se produit pas en contexte juif et islamique (en particulier dans les milieux islamistes).

3.4.4.2 La dimension cosmique du salut. Le péché ne provoque pas seulement un déséquilibre dans l'homme, dans sa santé, dans ses biens et dans son environnement social, il introduit également un déséquilibre dans l'ordre naturel de la création (Jérémie). Le Siracide reprend cette idée en insistant sur le fait que l'homme est lui-même partie intégrante de la nature et que tout déséquilibre établi dans sa personne se répercute inévitablement sur l'ensemble. Paul (Rm 8: 21) écrit de même aux Romains que c'est toute la création qui espère «entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu». Clément d'Alexandrie enfin revient sur le thème dans les *Stromates* en montrant que la conversion amène une régénération cosmique. Même si nous ne l'avons pas abordé de manière spécifique, on doit dire qu'on retrouverait une idée analogue chez Grégoire de Nazianze, qui envisageait la conversion comme un retour à l'état originel, celui d'avant la faute.

Au Moyen-Age, on a vu comment Thomas d'Aquin situait le retour de l'homme vers Dieu opéré par la conversion dans le contexte néo-platonicien plus général du retour de toutes les créatures vers le Créateur. On voit réapparaître cet aspect de la conversion dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace où l'homme, créature humble mais privilégiée de Dieu, assume, avec le Christ et en union avec lui, l'ascension de l'univers dans son retour vers le Père. L'expérience du salut chrétien qui se vit dans la conversion n'est donc pas l'expérience d'un individu isolé du monde, renonçant à son intelligence et à sa liberté, méprisant sa dimension biologique et sa dimension socio-politique, mais celle d'un «micro-cosmos» régénéré dans le bain du baptême par la grâce, en marche vers une réalité encore plus grande.

Ainsi, dans l'acte de conversion, la conscience claire permet au converti de reconnaître sa faiblesse ontologique ainsi que sa misère psychologique et morale. L'acte libre de sa volonté lui permet de renoncer à son *ego* pour s'offrir tout entier à Dieu en union au Christ et à l'Esprit, en Eglise. A travers les combats qu'il doit mener sans cesse contre ses passions et contre les puissances spirituelles du mal, le converti se voit transformé et régénéré par la grâce, en union avec sa collectivité et la nature dont il est partie intégrante. Clément d'Alexandrie nous montre le converti appelé ultimement à être divinisé. La tradition spirituelle, à partir d'Origène, parlera d'union mystique. Les Pères grecs, depuis Grégoire de Nysse, parleront directement de divinisation de l'homme. La conversion religieuse authentique est donc une transformation radicale de l'homme et affecte l'ensemble des dimensions qui le constituent.

CHAPITRE III

NOTES POUR UNE THÉOLOGIE DE LA CONVERSION

4.0 NOTES POUR UNE THÉOLOGIE DE LA CONVERSION

Ayant en mains les données scientifiques et les données religieuses, nous pouvons aborder de façon plus spécifique la défense de notre thèse. Nous voulons montrer qu'une conversion religieuse authentique et mature consiste en une transformation en profondeur de la personnalité. Elle implique une crise dont elle se présente comme la solution. A cause de la modification du lien social qu'elle opère, elle provoque un changement d'identité du converti, une modification de sa relation au pouvoir et un changement d'univers symbolique. Ce changement se manifeste au niveau du discours, par une modification de la représentation qu'il se fait de l'espace, du temps, de la relation à son corps et à son environnement. L'ensemble du processus est orienté ultimement à une libération qui affecte non seulement le converti lui-même, mais également son environnement culturel.

Nous procéderons en quatre étapes. Dans un premier temps, nous voulons montrer que la conversion peut être envisagée comme une expérience religieuse de *transformation personnelle*, affectant les niveaux intellectuel, affectif et moral de la personne. Voulant souligner l'apport irremplaçable de Lonergan à la réflexion théologique contemporaine sur la conversion et y ayant reconnu le point de départ de notre réflexion théologique, nous rappellerons ce qu'il en dit. Les travaux de Lonergan et des théologiens de son école, éclairés à la lumière des données que notre enquête nous a permis de mettre à jour dans les deux chapitres précédents, nous permettront d'identifier des critères d'authenticité et de maturité d'une conversion religieuse. L'identification de ces critères constituera le premier élément spécifique de notre contribution particulière à la recherche sur le sujet.

Ensuite, nous aborderons la question du lien social qui s'est avérée fondamentale dans les deux ensembles de données. Nous pourrions ainsi

établir un point de jonction entre les discours scientifique et religieux, fondant par le fait même la possibilité de construire des interfaces entre eux. En troisième lieu, en suivant la stratégie que nous avons adoptée à la suite de Jacques Audinet, nous construirons les interfaces dont nous avons besoin par la médiation de l'anthropologie. Par l'établissement de rapports originaux entre les diverses données, ces interfaces nous permettront de mettre à jour les facteurs constitutifs de *la dimension culturelle* de la conversion religieuse. Ces facteurs qu'elles nous permettront de relier par delà la diversité des discours, bien que présents dans les deux cas et pertinents dans le contexte où nous nous situons, n'ont pourtant pas été directement abordés par la réflexion contemporaine sur la conversion. Ce sera le deuxième élément spécifique de notre contribution à la recherche.

Finalement, nous pourrions conclure notre démarche sur le thème de la *libération chrétienne*. De la sorte, nous pensons pouvoir relire une des thèses fondamentales de la foi chrétienne à la lumière des sciences humaines et de la Tradition dans le contexte particulier de notre société.

4.1 La conversion: une expérience personnelle

4.1.1 La conversion en tant qu'expérience religieuse

Les données scientifiques nous ont montré qu'il y avait un nombre considérable de types de conversions. La sociologie et la psychologie ont d'ailleurs dû construire des typologies pour pouvoir en faire une étude systématique. Quant aux données religieuses, elles vont dans le même sens. En effet, nous avons constaté que l'Écriture nous présentait différents modèles de conversion. Chacun de ces modèles peut être envisagé en tant que type¹. Par la suite, les

1. Un type est un échantillon de traits permettant de distinguer une catégorie d'une autre catégorie. On utilise ce concept dans certaines sciences humaines comme moyen méthodologique permettant, à partir de données empiriques, d'opérer un classement en vue de l'analyse. Ainsi, dans la présentation des données scientifiques, nous avons repris les diverses classifications, ou typologies, qu'elles avaient produites pour classer les différentes conversions ou les différentes approches du phénomène.

Pères et les Maîtres spirituels ont poursuivi dans le même sens. En effet, la conversion à laquelle conviait Clément de Rome et celle à laquelle convieront par la suite Origène, Bernard de Clairvaux ou John Henry Newman, se présente sous des modalités différentes dans chacun des cas; si bien que, ici encore, on peut parler de types de conversions différents.

Si les chercheurs en sciences humaines ont fourni des typologies de la conversion, c'était pour parvenir à en comprendre la structure¹. Ils espéraient pouvoir saisir ainsi un rapport relativement stable entre les différents éléments qui leur seraient apparus constitutifs du phénomène. Leur démarche leur a permis de construire les différents modèles d'explication que nous avons présentés. Comme il s'agit là d'outils méthodologiques propres aux sciences humaines, il serait vain de chercher un équivalent dans le discours religieux. En effet, le message de l'Ecriture, repris par la Tradition, n'a pas pour but de comprendre la structure du phénomène de la conversion, mais d'amener les hommes à se convertir. Cependant, cette construction des typologies et des modèles pour expliquer la structure du phénomène met en lumière une donnée qui nous semble fondamentale: l'unité relative sous-jacente à toutes les formes de conversion religieuse. En effet, certains éléments nous sont apparus progressivement au cours de notre enquête comme constitutifs du phénomène, à l'intérieur de chacun des deux ensembles de données respectifs. On a parlé alors d'éléments structurels.

De tous les éléments structurels de la conversion religieuse, le plus fondamental nous semble être la transformation qui s'y opère et qui engage plusieurs dimensions de la personnalité. Tous les modèles d'explication scientifique en font état, bien que chacun d'entre eux l'envisage sous un angle particulier. Quant à la

1. Par *structure*, on fait référence à un tout organique qui dépasse ses composantes. Les divers modèles d'explication en sociologie et en psychologie visent à comprendre la structure du phénomène complexe que constitue une conversion religieuse.

Tradition, elle reprend le même thème, du moins chez les auteurs que nous avons abordés. On peut donc dire que la conversion chrétienne constitue une expérience religieuse de transformation de la personnalité.

4.1.1.1 L'expérience religieuse. Bernard Lonergan, dans le cadre de sa méthode en théologie, a abordé la notion d'expérience religieuse¹. Il l'identifiait comme étant «l'expérience d'être en amour avec Dieu», un amour qui appelle l'homme «à l'authenticité» et par conséquent au «dépassement de soi». Ce don de l'amour de Dieu, vécu comme expérience intérieure «se manifeste spontanément par un changement d'attitudes». Cet amour sans restriction, sans condition, sans limite, avec quelqu'un de transcendant «me pousse à me dépasser moi-même par l'exercice de l'intelligence, de la vérité et de la responsabilité»². L'expérience religieuse impliquant un dépassement de soi, elle implique également un renoncement au moi. Elle implique enfin la communauté qui «appelle son expression»³.

Rencontre intime avec Dieu, dépassement de soi et ouverture sur la communauté, ces trois éléments constitutifs de l'expérience religieuse tels qu'identifiés par Lonergan, apparaissent déjà chez Jean Mouroux⁴. Compte tenu du fait que son ouvrage est entièrement consacré à l'étude systématique de l'expérience chrétienne, nous rappellerons les éléments structurels qu'il y avait identifiés. Nous pourrions ainsi préciser la transformation opérée par la conversion.

-
1. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, Cerf/Fidès, Paris/Montréal, 1978, en particulier, p. 128 - 130; voir également, du même auteur: «Religious Experience», Trinification of the World: A Festschrift in Honor of Frederick E. Crowe, ed., Thomas A. Dunne and Jean-Marc Laporte, Toronto, Regis College Press, 1978, pp. 71 - 83.
 2. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 132.
 3. *ibid.*, p. 141.
 4. MOURoux, J., L'expérience chrétienne: introduction à une théologie, Aubier, Paris, 1952, p. 13 - 36.

Mouroux commence d'abord par nous présenter le concept de religion. Il la définit comme étant «au premier chef, une relation personnelle à Dieu», relation identifiée par Lonergan à l'amour. Nous retrouvons ici la dimension verticale, envisagée à la lumière de la foi chrétienne, que nous avons considérée comme une des deux dimensions essentielles de la religion. Et il ajoute que cette relation personnelle avec Dieu est indissociable de la relation avec la communauté humaine: la personne «ne peut aller à Dieu que telle qu'elle est, c'est-à-dire liée à tous les autres, et donc en s'intégrant aux autres». Nous retrouvons ici la deuxième dimension constitutive de la religion, à savoir l'horizontalité.

Passant ensuite au concept d'expérience, il met d'abord le lecteur en garde contre le risque posé par une conception empiriste qui réduirait l'expérience religieuse uniquement à des impressions, des émotions subies passivement. Avec une telle conception, ce qui devient l'essentiel dans l'expérience, «c'est tout le subi, l'éprouvé, le passivement subi». Il met en garde le lecteur également contre une conception idéaliste qui réduirait l'expérience religieuse uniquement à la rationalité. Dans un tel cas, «la religion est totalement évacuée et remplacée par son contraire: l'autonomie absolue du moi».

En opposition à ces deux conceptions, il en propose une autre en la définissant en ces termes: «l'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec le monde, soi-même ou Dieu». Avec une telle définition, la dimension du vécu ou du senti ne se limite pas aux seules émotions comme le supposait la première conception: elle implique une opération où la conscience entre en jeu et saisit une situation. Il ne peut donc y avoir d'expérience sans une prise de conscience immédiate. Parler d'une saisie par la conscience implique en effet que dans l'expérience il y ait un acte et non passivité pure. A cet égard, il distingue entre une «passivité passive» où l'on est envahi, incapable de résister à un affect, et «passivité active» où

l'état éprouvé est accueilli de manière active, comme dans l'amour ou la création artistique.

Il y aurait donc plusieurs façons d'éprouver quelque chose. Il en distingue trois. En plus des deux que nous venons d'identifier, il en ajoute une troisième où l'épreuve «est active et personnelle, parce qu'on pose la réalité même dans l'expérience», comme dans l'acte de connaissance, par exemple. Pour Mouroux, ces trois manières d'éprouver une réalité sont liées entre elles, faisant de l'expérience une réalité dotée d'une structure et pouvant être diversifiée. Or, quel que soit le type d'expérience éprouvée, il y a toujours relation à l'autre. Ou bien je le connais et c'est l'épreuve active, ou bien je le subis et c'est l'épreuve passive passive, ou bien je l'accueille et c'est alors l'épreuve passive active.

Envisageant ensuite l'expérience en fonction des plans où elle peut être vécue, il distingue trois types d'expérience. L'expérience empirique d'abord constitue l'expérience immédiate, non critiquée; Mouroux considère qu'il s'agit là plutôt d'éléments constitutifs d'une expérience que d'une expérience au sens strict du terme. L'expérimental ensuite recouvre toutes les expériences provoquées et contrôlées, comme on le fait dans le domaine des sciences expérimentales. Finalement, il réserve le terme d'expérience à ce qu'il appelle l'expérientiel, «c'est-à-dire une expérience prise en sa totalité personnelle avec tous ses éléments structuraux et tous ses principes de mouvement». Pour Mouroux, l'expérience religieuse ne peut être que de ce troisième type.

L'expérience religieuse peut être alors définie «comme l'acte - ou l'ensemble des actes - par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu». Compte tenu de son caractère expérientiel, elle est normalement intégrante. Elle devrait mettre en oeuvre toutes les dimensions de la personne. L'auteur en identifie ensuite les composantes intellectuelle, volontaire, affective, active et

communautaire. Dans ces conditions, l'expérience religieuse est nécessairement «l'expérience structurée par excellence». Elle est donc intégrante et intégrale, ou elle n'est pas.

Expérience intégrante et intégrale du sacré, on vient de le voir, elle est aussi une expérience médiatisée. Car Dieu ne peut être saisi qu' «à travers la médiation d'un signe ou d'un ensemble de signes». La présence de Dieu n'est jamais et ne peut être saisie de manière directe. Pour l'auteur, le signe à travers lequel la présence de Dieu se saisit est «l'acte religieux lui-même». Nous parlerons en ce sens de la dimension symbolique de l'acte religieux.

Finalement, à cause de son caractère expérientiel, intégral, ouvert à Dieu et à la communauté, l'expérience religieuse «est dynamique par essence». Dynamique d'abord par l'acte qui la pose comme ouverture de l'homme à Dieu, mais dynamique également parce qu'elle n'est jamais donnée une fois pour toutes: «elle n'est donnée que pour être développée par la liberté». Dynamique enfin parce que le Dieu auquel elle ouvre l'homme à travers la médiation de l'acte religieux «n'est jamais possédé au sens strict». Il reste toujours un au-delà qui, pour appliquer dans ce contexte l'image de Bernard Lonergan, est un horizon toujours présent mais qui s'éloigne pourtant à chaque pas que l'on fait pour s'en approcher.

4.1.1.2 La conversion en tant qu'expérience. Envisager la conversion chrétienne en tant qu'expérience religieuse, en acceptant la définition qu'en donne Mouroux, implique plusieurs conséquences. Quatre éléments ressortent de la définition qu'il nous propose. Premièrement, l'expérience religieuse n'est pas quelque chose d'éprouvé de façon purement passive: elle implique un acte de la conscience. Deuxièmement, elle a nécessairement un caractère intégral et intégrateur: elle implique toutes les dimensions de la personne. Troisièmement, la relation à Dieu qu'elle implique ne peut être que médiatisée par

l'acte religieux: elle comporte donc l'utilisation d'un ensemble de signes; en conséquence, elle a nécessairement une dimension symbolique. Quatrièmement, elle est tout aussi nécessairement dynamique: elle attire continuellement l'homme vers un au-delà de lui-même dans l'acte libre.

a) *La conscience.* Affirmer de la conversion religieuse qu'elle est expérience, c'est dire qu'elle comporte nécessairement une dimension consciente et volontaire. Il ne s'agit pas de quelque chose que l'on subirait en obéissant passivement à des forces extérieures, quelles qu'elles soient. Or, nombre de spécialistes des conversions aux nouvelles religions prétendent, étudés à l'appui, que certaines conversions résultent d'un lavage de cerveau. Certaines traditions religieuses prétendent également que l'action salvifique de Dieu s'imposerait avec une telle vigueur dans certaines conversions qu'il serait impossible d'y résister; l'élu de Dieu serait en quelque sorte converti par Dieu presque malgré lui, plongé qu'il serait alors dans l'océan de la grâce salvifique. Dans les deux cas, celui de la conversion provoquée par l'action humaine ou celui où elle le serait par une action divine sans participation active du sujet, le résultat est le même: le converti l'est de façon purement passive. D'où la question qui se pose inévitablement de savoir si ces conversions «passives» et involontaires sont des conversions authentiques. Voyons ce que les données mises à jour nous permettent d'en dire.

Du côté religieux, les appels répétés à la conversion par Jérémie et le Siracide demandent au peuple d'Israël de reconnaître qu'il a manqué aux termes de l'Alliance. Les difficultés rencontrées ne sont pas dues au fait que la conversion serait subie de façon inconsciente. Au contraire, les efforts pour retourner à Dieu en respectant le Décalogue sont tels qu'ils paraissent impossibles à l'homme seul. C'est Dieu qui doit opérer la conversion; mais Il ne peut le faire que si l'homme a d'abord reconnu sa faute. Le Siracide insiste d'ailleurs sur l'orgueil de

l'homme et sa difficulté à poser un tel geste. Dans le Nouveau Testament, la conscience exigée pour la conversion s'exprime toujours dans cette reconnaissance de soi comme pécheur, d'où la *metanoia* demandée au converti; mais elle s'exprime également à un autre niveau: celui de la reconnaissance que le salut nous vient en Jésus le Christ. Par la suite, cette double dimension de la conscience se maintient chez les Pères où s'ajoute la reconnaissance également de l'autorité de l'Eglise. Bernard de Clairvaux place la conscience de soi comme le point de départ exigé pour tout le processus de conversion et Ignace de Loyola y ajoute le discernement des esprits. On le voit, les données fournies par la Tradition nous confirment amplement le caractère essentiel de la conscience, sous des formes diverses, dans l'expérience de la conversion.

Du côté des données scientifiques, le modèle développemental construit par Walter Conn l'amène à constater qu'aucune conversion n'est possible avant l'adolescence où s'opère le passage à la pensée formelle enracinée dans l'expérience; et encore, seule la conversion morale y est alors possible. Les autres niveaux de conversion ne pourront être atteints qu'aux stades ultérieurs de développement. Quant au modèle que l'on retrouve chez les Alcooliques Anonymes, la première étape du processus consiste à se reconnaître comme ayant un problème et comme étant impuissant à le résoudre.

Notre enquête nous a permis de constater que si la conscience était un facteur essentiel à la conversion, elle se présente en fait sous plusieurs aspects: d'abord, comme reconnaissance de Dieu et de la venue du salut dans le Christ, ensuite, comme connaissance de soi qui amène le converti à la conscience de son état, enfin, comme fonction psychologique rendant tous les autres aspects possibles. Même si les enquêtes sociologiques mettent à jour des situations où la conversion est un processus vécu «passivement», il reste qu'aucun modèle psychologique ne va en ce sens, ni aucune donnée religieuse. Une distinction

semble donc s'établir entre certains types «passifs» de conversion révélés par notre enquête et d'autres qui, en plus de se rencontrer effectivement, ont un caractère normatif ou idéal. On est donc justifié de distinguer entre ce que nous appellerons des conversions «authentiques» (Pascal, on s'en souvient, utilisait le qualificatif de «véritable») et des «pseudo-conversions».

b) *Le caractère intégral de la conversion.* Quant au caractère intégral et intégrateur de l'expérience religieuse, il impliquerait, pour qu'on puisse envisager la conversion comme expérience, qu'elle affecte le converti à tous les plans de sa personne, soit les plans intellectuel, volontaire, affectif, actif et communautaire. C'est précisément ce caractère de la conversion qu'a approfondi Lonergan. Nous devons y revenir. Qu'il nous suffise de rappeler ici que, pour lui, le dépassement de soi est la réponse du sujet à l'exigence de connaissance et d'amour inscrite dans l'esprit humain¹. Le besoin de comprendre l'amène à chercher des réponses à ses questions. L'exigence de vérité le conduit ensuite à analyser ces réponses de façon critique dans le but d'en arriver à un jugement adéquat. Si la compréhension et le jugement se situent dans un cadre pratique orienté à l'action, c'est alors la question morale qui se présente et la délibération qui l'accompagne. Finalement, cette démarche implique une dimension affective suffisamment forte pour que le sujet puisse réaliser effectivement les décisions qu'il a prises, d'où l'engagement dans l'amour. Dans cette perspective, la réalisation de soi implique nécessairement la mise en oeuvre de la dimension cognitive de l'homme, de sa dimension morale et de sa dimension affective. Il y aura donc une conversion intellectuelle, une conversion morale et une

1. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 126 - 128; Collection, CROWE, F. E., ed., Herder and Herder, New York, 1967, p. 211 - 267; Second Collection, p. 69 - 86 et 165 - 187; dans une perspective plus générale, voir aussi: Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, Herder and Herder, New York, 1971; Insight: a Study of Human Understanding, Harper and Row, New York, 1978 (c 1958).

conversion affective, toutes trois orientées à une conversion religieuse.

Cependant, une question se pose ici: peut-on envisager comme conversion véritable une transformation qui n'affecterait pas tous ces plans? On qualifie pourtant de conversions religieuses une foule de transformations chez des gens qui, de l'extérieur du moins, ne semblent pas du tout affecter de manière intégrale le converti ou, si elles l'affectent, ne le font pas nécessairement de manière intégrante. Du côté des données scientifiques, Walter Conn a montré à partir de la psychologie développementale, la justesse de vue de Lonergan. Le caractère intégral et intégrateur de la conversion est également mis en lumière par le modèle développé en psychologie existentielle avec Frankl et, avant lui, Maslow et Allport.

Quant aux données religieuses, elles vont dans le même sens. Pour ce qui est de l'Ancien Testament, qu'on se souvienne comment le manquement aux termes de l'Alliance était perçu comme étant à la source de tous les problèmes individuels et collectifs. Pour échapper à ces problèmes, l'homme est invité à se «convertir de tout son coeur». Cette expression va peu à peu s'approfondir et s'expliciter dans les premiers siècles jusqu'à ce que, avec Clément d'Alexandrie et Origène d'abord, on parle de la conversion de l'intelligence et que, finalement avec Augustin, on distingue entre la conversion intellectuelle, la conversion affective et la conversion religieuse en tant que telle. On se souviendra enfin que la conversion fut peu à peu identifiée à la durée de la vie entière pour s'étendre à l'ensemble des activités humaines: christianisation de la philosophie grecque, conversion de la culture, c'est finalement la totalité de l'homme qui est appelée à la conversion.

c) *Le langage symbolique.* La médiation des signes, nécessaire dans l'expérience religieuse, soulève la question du langage symbolique. Si la conversion est une transformation qui affecte

la relation à Dieu, elle affecte nécessairement l'ensemble des signes qui médiatisent cette relation. L'envisager comme expérience, c'est donc l'envisager comme un changement d'univers symbolique. La tradition religieuse chrétienne et la réflexion théologique le confirment. Le caractère signifiant de l'acte religieux transparaît de manière évidente dans la liturgie. Mais est-ce que cette caractéristique, qui semble essentielle à l'expérience religieuse, se trouve effectivement confirmée par les modèles construits par les sciences humaines pour expliquer la conversion?

Les modèles sociologiques semblent en tout cas le confirmer. Nous avons vu que Snow, Phillips et Machalek, reprenant l'expression de Mead, envisageaient la conversion religieuse comme un changement d'univers de discours. Jones, reprenant l'expression de Kuhn, parlait dans le même sens de changement de paradigme. Les travaux de Billette sur les récits de conversion ont d'ailleurs montré comment le converti relisait son passé en fonction de son expérience nouvelle. Changement d'univers de discours, mais aussi changement de rôle social: qu'on se rappelle la présentation que nous avons faite des résultats des travaux de Balch, Preston et Kanter sur la question. Ici encore, les données scientifiques semblent aller dans le même sens que les données religieuses.

d) *Le caractère dynamique de la conversion.* Finalement, le caractère dynamique de l'expérience religieuse nous amènerait à considérer la conversion non pas comme un processus réalisé une fois pour toutes dans un moment privilégié, mais comme un processus jamais complètement terminé compte tenu que l'horizon se déplacerait devant le converti à la vitesse même où il avancerait sur sa route, pour reprendre ici Lonergan. Pourtant, on parle abondamment de ces conversions subites qui, en un instant privilégié, changeraient de façon radicale et définitive toute la vie du converti. On se plaît à rappeler les expériences de saint Paul, de saint Augustin, de Luther et de

combien d'autres dont les récits de conversion parcourent tout le christianisme. Dans ce cas, ces conversions subites sont-elles des conversions normales ou s'agirait-il là d'expériences exceptionnelles?

Les données scientifiques tout autant que les données religieuses font état de ces changements soudains, identifiés par le converti comme le moment précis de sa conversion. Pour ce qui est des premières, nous avons longuement abordé cette question à propos des conversions brusques et de ce qu'elles impliquent d'un point de vue sociologique. Nous avons également signalé, en psychologie, comment le problème avait été résolu par William James. Qu'il nous suffise de rappeler que nous y avons montré qu'une conversion, bien que marquée par des moments forts (*turning points*) généralement identifiés par le converti comme le moment précis de sa transformation, s'inscrit nécessairement dans la durée. On se souviendra, par ailleurs, des travaux de Richardson relatifs au parcours de conversion (*conversion career*) et des modèles sociologiques qui envisagent l'expérience comme une quête d'identité ou une quête de sens. Dans tous ces cas, le caractère dynamique de l'expérience est bien mis en lumière.

Pour ce qui est des données religieuses, on se rappelle que, depuis Clément d'Alexandrie, le thème déjà présent de façon implicite dans la Tradition, s'est explicité progressivement pour en venir à identifier la conversion avec la vie spirituelle elle-même (Origène) ou le combat au service du Christ (Bernard). L'invitation à se signaler davantage (*magis*) que lançait Ignace trouve des échos dans l'appel au dépassement de soi repris par Lonergan à notre époque, confirmant ainsi, tout au long de la Tradition chrétienne, cet aspect dynamique de la conversion religieuse.

Envisagée en tant qu'expérience religieuse, la conversion apparaît donc comme un processus de transformation conscient,

intégral, dynamique, médiatisé par un système symbolique. Envisagée en tant que transformation, l'expérience apparaît comme un processus qui suppose la conscience du converti, affecte son intelligence, son affectivité, son comportement. Elle est orientée vers une intégration plus grande de la personnalité en s'inscrivant dans son développement psycho-social et vers le dépassement de soi, au plan moral.

4.1.2 Les niveaux de conversion.

Depuis saint Augustin, la tradition latine a compris le caractère intégral de la conversion comme une transformation opérée aux divers plans intellectuel, affectif et moral de la personnalité du converti. Par ailleurs, en début de dissertation, nous avons reconnu le point de départ de notre entreprise dans les travaux de Bernard Lonergan et ceux des théologiens qui travaillent dans la voie qu'il a tracée. Ces théologiens, qui ont fait de la conversion un thème central de la réflexion théologique dans les milieux catholiques de langue anglaise, s'inscrivent dans cette voie. Il convient donc d'en rappeler au lecteur les lignes directrices avant de poursuivre. Les données que notre enquête nous a permis de mettre à jour, en plus de signaler cette dimension importante de l'expérience, en soulignent en effet des aspects qui tiennent une place secondaire ou qui sont simplement absents de leurs travaux. C'est à l'examen de ces aspects particuliers que nous conduira ensuite notre démarche

4.1.2.1 La contribution de Bernard Lonergan et de Walter Conn. Bernard Lonergan a formulé dans son oeuvre une anthropologie découlant des exigences d'une vie chrétienne authentique. Il s'inscrivait ainsi dans la ligne déjà tracée par Paul Tillich et Karl Rahner¹. Il y envisage la conversion comme une expérience fondamentale de l'homme, exprimant sa nature

1. Sur cette question, voir en particulier: TILLICH, P., Systematic Theology, 3, University of Chicago Press, 1963, 86 - 110 et RAHNER, K., Foundations of Christian Faith, Seabury, New York, 1978, 181 - 187.

profonde¹. Dès lors, la question se pose de savoir si la conversion dont parle Lonergan n'est pas simplement l'expérience que traverse tout homme en croissance, indépendamment du fait qu'il y ait une réalité spécifique que nous appellerions conversion. Nous avons vu comment les premiers psychologues de la religion allaient en ce sens. Les travaux de Conn nous permettraient à première lecture de le penser. Pour répondre à cette question, nous allons nous référer aux notions de «dialectique» et d'«horizon» proposées par Bernard Lonergan².

Pour rendre l'idée de la relativité des visions du monde, Lonergan utilise comme métaphore la notion d'horizon. L'horizon marque la limite spatiale de notre perception visuelle. La ligne d'horizon se déplace avec nous au fur et à mesure que nous progressons, s'ouvrant au devant de nous pour se refermer derrière, comme un immense cercle dont nous serions le centre. Les objets contenus dans ce cercle constituent la totalité de ce que nous pouvons percevoir en ce moment, les objets situés en dehors nous étant inaccessibles. Il en va de même pour notre champ de conscience. Les objets situés à l'intérieur de notre horizon constituant notre monde spécifique, les autres, situés à l'extérieur de notre champ de conscience, n'ont pour nous aucune existence relative. Ils sont, à toutes fins pratiques, inexistantes, sans toutefois l'être absolument bien entendu.

Les points de vue à partir desquels nous percevons le monde étant différents, les horizons le seront également. Lonergan

-
1. Sur la notion de conversion chez Lonergan, voir, en plus de ses oeuvres, GREGSON, V., Ed., The Desires of the Human Heart, Paulist Press, New York/Mahwah, 1988; voir également McKINNEY, R., «The Role of Conversion in Lonergan's Insight», Irish Theological Quarterly, 1986, 52 (4), 268 - 278; KELLEY, J. T., «Some Implications of Lonergan's View of Conversion for pastoral Care (as an Art or science)» Journal of pastoral Care, 1986, 86 (4) 359 - 366; SULLIVAN, J. W., «Lonergan, Conversion and Objectivity», Theology, 1983, 86 (713), 345 - 353.
 2. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 269 - 304.

distingue trois types de différence entre les horizons. Certaines différences sont complémentaires, comme c'est le cas pour les horizons déterminés par les diverses professions, par exemple. L'un ne nie pas l'autre; certains peuvent même se rejoindre; en tout cas, il se complètent puisqu'ils sont tous les éléments d'un même monde. D'autres différences sont génétiques. C'est le cas par exemple dans un processus de développement où les étapes antérieures sont nécessaires pour atteindre les étapes subséquentes. Dans ce cas, les horizons se succèdent et ne peuvent être simultanés, étant les phases successives d'une même histoire. Finalement, certaines différences sont dialectiques. Dans ce cas, les horizons sont incompatibles et se rejettent mutuellement comme le faux et le vrai. Le rejet de l'un par l'autre peut être passionné, comme il peut être complètement froid, mais dans un cas comme dans l'autre, il y a rejet.

Lonergan envisage la conversion comme un changement dialectique d'horizon. Ce changement est effectué dans l'exercice de la liberté. Se référant à Joseph de Finance, dont il reprend la distinction entre une liberté horizontale et une liberté verticale, il montre que la conversion suppose l'exercice de la liberté verticale. Par liberté horizontale, il entend les choix qui sont faits à l'intérieur d'un même horizon. Par liberté verticale, il entend par contre «l'ensemble des jugements et des décisions grâce auxquels nous pouvons passer d'un horizon à l'autre»¹. La conversion est donc un changement d'horizon effectué par l'exercice de la liberté verticale. Par ailleurs, si certains changements d'horizon peuvent être progressifs et le nouvel horizon se situer en parfaite continuité avec l'ancien, ce n'est pas le cas lors de la conversion. Il se produit alors un revirement total où des éléments caractéristiques de l'ancien horizon sont rejetés au profit de nouveaux, inaugurant ainsi

1. Ibid., p. 272.

une nouvelle période de la vie¹. Ce changement dialectique d'horizon qu'est la conversion peut être intellectuel, moral, affectif ou religieux. Au niveau intellectuel, il est orienté au dépassement de soi, relativement à la vérité; de même au niveau moral, relativement aux valeurs et aux niveaux affectif et religieux, relativement à l'amour.

Ainsi toute conversion, quel que soit le niveau où elle se situe, suppose un choix conscient, libre et responsable de même qu'un effort volontaire pour mettre ce choix en oeuvre. Dans l'acte de conversion, il y a donc un acte existentiel de choix de son horizon et de choix des éléments à privilégier à l'intérieur de l'horizon choisi. Dans cette même mesure, il est impossible d'identifier le simple processus de croissance, qui rend possible le choix d'un horizon, et la conversion qui consiste dans le choix lui-même.

Walter Conn, dont nous avons présenté le modèle développemental, précise la position de Lonergan, au plan théologique, en intégrant les différents niveaux de conversion au processus de croissance de la personnalité. Tenant compte à la fois des contributions respectives de Lonergan et de Conn, on peut dire que la conversion commence à être possible dès l'adolescence sous la forme d'une conversion morale primaire caractérisée par l'acceptation des normes sociales. Mais pour être vécue de façon pleine et entière, elle suppose l'atteinte des stades supérieurs de la croissance personnelle tels que décrits par les théories psychologiques du développement. Cependant, ce n'est qu'à la maturité que l'homme, ayant pleinement développé ses fonctions intellectuelles et affectives, peut les intégrer en tenant compte de la réalité physique et sociale qui se présente concrètement à lui. Cette intégration de ses fonctions

-
1. Il est intéressant de noter au plan de la symbolique que dans la mesure où l'horizon constitue «un monde» pour la conscience, dans la même mesure, la conversion devient le passage «d'un monde ancien» à «un monde nouveau». Il n'est donc pas étonnant que la symbolique de la conversion s'exprime largement en images tirées du voyage, de la voie, du chemin, etc.

lui permet de prendre conscience que la pleine réalisation de soi réside dans l'ouverture dynamique et responsable à l'autre. L'homme peut ainsi déplacer le centre de gravité de sa conscience depuis son *ego* jusque vers l'autre. D'égoцентриque qu'il était durant son enfance, il devient progressivement altéroцентриque au fur et à mesure que, durant sa croissance, il réalise que ce n'est qu'en étant pour les autres qu'on peut être vraiment pour soi.

Par ailleurs, le niveau atteint par le sujet dans son développement détermine sa capacité de choisir. Idéalement le niveau maximal de développement rendra possible le meilleur choix. Durant les étapes suivant la résolution de la crise marquant le tournant décisif de la conversion, si la croissance du sujet se poursuit, elle rendra possible l'approfondissement du choix déjà fait. La croissance rend ainsi possible le choix d'une option fondamentale parmi d'autres; mais c'est dans l'expérience même de la conversion que le choix se fait d'abord, pour s'approfondir ensuite dans les phases d'intériorisation et d'intégration. Il reste maintenant à voir d'une façon plus spécifique comment s'opère le choix et ce qu'il implique comme transformation du sujet aux différents niveaux où se vit l'expérience.

4.1.2.2 Les quatre niveaux de conversion. La tradition spirituelle latine reconnaît quatre niveaux de conversion. Nous venons de voir la place qu'ils occupent dans la pensée de Lonergan et des théologiens qui travaillent à sa suite. Il nous reste maintenant à voir en quel sens ils les comprennent. Visant simplement à présenter ici les données théologiques que nous avons prises comme point de départ, notre présentation sera brève. Nous renvoyons le lecteur aux ouvrages cités pour une étude plus approfondie de la question.

a) La conversion intellectuelle. Par conversion de l'intelligence, on entend l'acquisition d'une nouvelle façon de comprendre le

réel. C'est donc un processus qui se situe au plan des fonctions cognitives de la personnalité. Il ne peut se réaliser durant l'enfance puisque les fonctions de connaissance n'ont pas encore atteint leur plein développement. Il ne peut se réaliser non plus chez des adultes où ces fonctions seraient paralysées soit par un retard dans le développement, soit par des problèmes qui affecteraient leur pleine utilisation.

Lonergan nous la présente de la façon suivante. On peut connaître le réel à deux niveaux: celui de la perception sensorielle et celui, médiatisé par le langage et la signification, de la connaissance critique¹. La conversion de l'intelligence est essentiellement le passage du premier au second niveau. La sensation fournit à la conscience des informations immédiates. Si ces informations sont reçues telles quelles, sans être critiquées, elles deviennent des évidences. L'empirisme considère que les données ainsi reçues par la conscience sont vraies, considérant que le réel est tel qu'on le perçoit de façon objective². A cela, Lonergan réplique qu'il en va bien autrement puisque la réalité est en fait beaucoup plus complexe que ce que nous en percevons immédiatement. «La réalité connue n'est pas simplement ce qu'on regarde; elle est donnée dans l'expérience, organisée et généralisée par la compréhension et affirmée par le jugement et la croyance»³. Plus encore, le critère permettant d'ajouter ou de retrancher à cette réalité ne réside pas dans les objets de la perception, mais dans la rationalité qui organise les informations fournies pour leur donner une cohérence. La conversion de l'intelligence amène donc le converti à être critique face à ce qu'il perçoit. Ce qui lui paraît comme évident doit être analysé, critiqué et dépassé pour être intégré à un ensemble auquel, en tant que sujet conscient, il donne un sens. Bref, c'est le fait d'aller au-delà de la sensation dans le proces-

1. LONERGAN, B., Insight, A Study of Human Understanding, Philosophical Library, New York, 1957, p. 319 - 348.

2. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 273.

3. Ibid., p. 273.

sus de connaissance¹. En ce sens la conversion intellectuelle est orientée au dépassement de soi² et suppose un effort conscient et volontaire.

Bien que d'inspiration philosophique, elle acquiert ici une dimension qu'elle n'avait pas chez les stoïciens et les néoplatoniciens de l'Antiquité. Elle est ultimement orientée à la découverte de Dieu, présent au plus profond de soi en la personne du Christ. Envisagé en tant que Vérité, Dieu donne intelligibilité, sens et cohésion à l'ensemble du réel. Cette quête de l'intelligence amène en conséquence une relecture de l'ensemble des données constituant notre réel en fonction de cette vérité ultime. Le centre de l'horizon du converti, passant du moi en Dieu, s'ouvre désormais sur la connaissance et la liberté sans limite, sur l'infini. Le dialogue peut alors s'établir entre Dieu et l'homme et, dans la dynamique du questionnement de part et d'autre, ouvrir sur la rencontre³. Il est particulièrement significatif en ce sens de constater que la première parole que Dieu adresse à l'homme dans l'Écriture est une question: «Où es-tu?» (Gn 3: 9). A cette question de Dieu qui cherche sa créa-

-
1. Pour présenter ce processus chez Lonergan, Denise L. Carmody fait référence à George Smiley, un personnage de roman d'espionnage créé par John LeCarré. A partir de l'analyse du personnage, elle montre comment le critère de vérité dans la recherche des indices est fourni non pas par la sensation mais par la raison; CARMODY, D. L., «Cognitive Conversion: A New Way of Understanding», EIGO, F. A., ed., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, Villanova University Press, Villanova, Pa, 1987, p. 75 - 107.
 2. Cette conception de la conversion, comprise à la fois en tant que démarche critique et en tant qu'éveil de la conscience de soi, prend sa source dans la philosophie grecque. Platon la proposait déjà à ses élèves dans l'allégorie de la caverne. Le mouvement néo-platonicien et le mouvement gnostique alexandrin du début de l'ère chrétienne la considéraient comme une donnée de base de leur doctrine. On se souviendra d'ailleurs avec quelle force Irénée de Lyon la combattit. Elle est actuellement reprise par les groupes néo-gnostiques contemporains auxquels nous faisons allusion dans notre introduction en parlant des nouvelles religions.
 3. Sur la dynamique du questionnement générée par la conversion de l'intelligence, voir NAVONE, J., «The Dynamic of the Question in the Quest of God», Journal of Dharma: an International Quarterly of World Religions, 1987, 12, 228 - 246; du même auteur: «Four Complementary Dimensions of Conversion», Studies in Formative Spirituality, 1989, 10 (1), 27 - 35.

ture, l'homme est invité à répondre librement avec Paul: «Seigneur, qui es-tu?» (Ac 22: 6) et encore «Seigneur, que veux-tu que je fasse?» (Ac 22: 10).

b) La conversion morale. Par conversion morale, on entend le passage de la simple recherche du plaisir et de l'intérêt à la recherche des valeurs. Ce passage ne suppose pas les autres niveaux de conversion, mais il demande cependant un minimum de développement intellectuel et affectif. Il ne peut donc pas se produire chez le petit enfant. On se souvient que Conn l'a considéré dans son modèle développemental comme le premier niveau atteignable par l'adolescent¹. Lonergan l'associe lui-même à la croissance de la personnalité: «Tant que nous sommes enfants ou mineurs, on nous persuade, on nous cajole, on nous commande, on nous force même à faire ce qui est bien. A mesure que notre connaissance de la réalité humaine s'accroît et que nos réponses aux valeurs humaines s'affermissent et s'affinent, nos guides nous laissent de plus en plus à nous-mêmes de telle sorte que notre liberté peut continuer son incessante marche en avant avec l'authenticité»². La conversion morale consiste donc fondamentalement en une démarche de croissance, dans le domaine des valeurs morales, orientée à la liberté et à l'authenticité et par conséquent au dépassement de soi. D'où son inévitable lien avec l'éducation.

-
1. Walter CONN a publié de très nombreux articles sur cet aspect de la pensée de Lonergan. Le lecteur intéressé pourrait consulter les suivants: «The Desire for Authenticity: Conscience and Moral Conversion», GREGSON, V., ed., The Desires of the Human Heart, Paulist Press, New York/Mahwah, 1988, 36 - 56; «Moral Conversion: Development toward Critical Self-Possession», Thought, 58, (229) 1983, 170 - 187; «Moral Development: Is Conversion Necessary?», LAMB, M. L., Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J., Marquette University Press, Milwaukee, 1981. Pour une autre lecture de la conversion morale, on lira avec intérêt MARSTIN, R., «Moral Conversion: Being Neighbor by Transforming Structures», EIGO, F. A., ed., The human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, The Villanova University Press, 1987, 143 - 173.
 2. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 274.

Au centre de ce processus de croissance orienté au dépassement de soi se trouve le fait que «la délibération, l'évaluation, la décision et l'action nous permettent de connaître et de faire non seulement ce qui nous plaît, mais ce qui est bien et valable»¹. Le sujet moral possède de ce fait un contrôle sur lui-même. Ce contrôle cependant peut s'exercer de deux manières différentes. Dans un premier cas, il peut être purement égo-centrique, comme chez l'enfant qui cherche en tout la satisfaction de ses désirs, en fonction de l'agréable et du désagréable. C'est la même attitude que l'on retrouve chez l'adulte qui agit en tout et pour tout uniquement en fonction de ses intérêts individuels. A ce niveau moral, la vie se réduit à la recherche du maximum de plaisir et du minimum de douleur. Dans un deuxième cas cependant, le contrôle peut s'exercer en fonction des valeurs. Lonergan identifie la notion de valeur à «ce qui est visé dans les questions relevant de la délibération, tout comme l'intelligible est ce qui est visé dans les questions relevant de la compréhension»². Comme les autres notions transcendantes (la vérité et l'être), elle constitue «le dynamisme de l'intentionnalité consciente», en faisant passer progressivement le sujet «des niveaux inférieurs aux niveaux supérieurs de la conscience», du plan expérientiel au plan existentiel. La valeur amène ainsi le sujet «à la pleine conscience» et l'oriente «vers les buts qu'il poursuit».

Dans cette perspective, on comprend que la conversion morale consiste fondamentalement dans le passage à une vie centrée sur le dépassement de son égocentrisme et engage le converti dans un processus de réalisation de soi, entendu comme la conquête de l'autonomie et de la responsabilité. Le fait de reconnaître des valeurs, de les rechercher et de les viser, n'implique pas cependant qu'on agisse effectivement en fonction d'elles. La conformation de son agir en fonction des valeurs qu'on a reconnues exige un effort constant qui s'inscrit dans la

1. Ibid., p. 50.

2. Ibid., p. 49.

durée. La conversion morale suppose donc un effort conscient et volontaire pour mettre en oeuvre les décisions prises. On peut, à un niveau théorique, reconnaître les valeurs comme plus désirables que la satisfaction immédiate d'un désir. Mais de là à agir en conséquence dans la pratique, il y a une marge qu'il n'est pas toujours facile de franchir. La conversion de l'agir implique donc nécessairement un effort pour se transformer tant au plan individuel qu'au plan collectif.

Il convient de souligner ici la contribution de W. Conn à la compréhension du processus. Nous avons vu dans un précédent chapitre comment il reprenait la théorie de Kohlberg dans son modèle développemental. Il établit une distinction entre une conversion morale critique et une conversion morale non-critique, faisant ainsi référence au fait que le passage de l'intérêt à la valeur peut être fait de l'une ou l'autre manière. Il écrit à ce sujet que «dans la conversion morale, on peut de façon critique reconnaître et assumer la responsabilité de découvrir et d'accepter ses propres valeurs (en dialogue avec sa communauté), ou on peut simplement de façon non-critique se tourner vers un ensemble donné de valeurs provenant d'une source conventionnelle quelconque et l'accepter»¹. Ce dernier mode de conversion morale, tout en étant une véritable conversion, reste cependant une première étape, ou à tout le moins un premier niveau, qu'il associe au stade conventionnel de Kohlberg. C'est l'atteinte de cette étape de la croissance qui rend la conversion possible pour l'adolescent. Ce n'est cependant qu'au stade postconventionnel que peut s'opérer une conversion morale vraiment critique où le sujet peut décider par lui-même ce qui est bon pour lui.

Une telle conversion implique une véritable autonomie morale. Nous parlerons dans ce cas de maturité et de conversion mature. Lonergan écrit que, parvenus à ce niveau, «nous arrivons

1. CONN, W., «Moral Conversion: Development Toward Critical Self-Possession», op. cit., 175.

à ce moment existentiel où nous découvrons pour nous-mêmes que nos choix nous affectent autant que les objets choisis ou rejetés et qu'il revient à chacun de décider par lui-même ce qu'il fera de lui-même»¹. Parler de conversion mature, c'est alors parler également de conversion responsable. La conversion morale constitue donc un processus orienté à la recherche du bien moral, indépendamment de nos intérêts particuliers. Elle nous inscrit dans un processus dynamique orienté au dépassement de soi et nous oriente ultimement à «une rencontre avec une bonté qui soit complètement inaccessible à sa critique»².

c) La conversion affective. Par conversion affective, on entend une réorientation de l'affectivité, des sentiments et des émotions en vue d'une plus grande ouverture aux autres personnes. Dans ses oeuvres majeures, Lonergan n'a pas identifié en tant que tel ce changement psychologique comme un niveau spécifique de conversion. A notre connaissance, il n'utilise l'expression qu'une seule fois. Il en parle alors comme d'un «engagement dans l'amour pour la famille, dans la loyauté à sa communauté et dans la foi en la destinée de l'homme»³. Par contre, au moins quatre auteurs qui se réfèrent explicitement à lui abordent la conversion affective comme un quatrième niveau de conversion, situé entre le niveau moral et le niveau religieux. Cependant, malgré le terrain d'entente qu'ils se reconnaissent, il reste que les points de vue divergent parfois beaucoup entre eux relativement à l'interprétation de la transformation qui s'y opère. Une telle divergence vient de la confusion résultant de la multiplicité des sens qu'on accorde au concept d'affectivité, de la diversité d'interprétation du lien qui l'unit au sentiment et aux émotions et de la différence

1. LONERGAN, B., Pour une Méthode en théologie, op. cit., p. 274.

2. Ibid. p. 51.

3. LONERGAN, B., «Natural Right and Historical Mindedness», CROWE, F. E., ed., A Third collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan S. J., Paulist Press, New York, 1985, p. 179.

d'explication qu'en donnent les diverses écoles de psychologie. Compte tenu de la complexité de la question, il est hors de notre propos d'entrer dans ce débat, toujours ouvert d'ailleurs. Nous nous limiterons à esquisser les tendances qui se dessinent.

Dans la perspective développementale, Walter Conn a longuement abordé la question. Dans un article déjà ancien, il écrivait que la conversion affective «transforme le sujet en amoureux»¹. Se référant à un passage de la *Méthode*, où Lonergan écrivait à propos de l'état d'abandon dans l'amour qu'il «n'est pas à proprement parler un acte, mais plutôt un état dynamique qui est antécédent et principe par rapport à des actes subséquents»², il y décelait la présence de l'orientation au dépassement de soi, caractéristique de toute conversion. Chez le sujet qui le vit, «un tel état amoureux provoque une transformation de son horizon, de son monde, de son être tout entier et ainsi une transformation de la source de ses découvertes, de ses décisions, de ses actes. Un tel état amoureux constitue de ce fait une conversion réelle et fondamentale»³. Dans son ouvrage majeur sur la conversion auquel nous nous sommes référé dans le chapitre consacré à la présentation des données scientifiques, il y revient à plusieurs reprises et montre comment une telle conversion amoureuse s'inscrit dans le processus de croissance de la personnalité. Il trouve chez Erik Erikson et Robert Keagan les fondements psychologiques de l'expérience. Ce qui lui permet de dire qu'une telle conversion suppose déjà la formation, chez le jeune adulte, d'une identité suffisamment forte pour qu'il puisse entrer dans l'intimité de la relation exigée par l'amour⁴.

-
1. CONN, W., «Bernard Lonergan's Analysis of Conversion», *Angelicum*, 53, 1976, p. 385.
 2. LONERGAN, B., *Pour une méthode en théologie*, op. cit., p. 275.
 3. CONN, W., «Bernard Lonergan's Analysis of Conversion», p. 389 - 390.
 4. CONN, W., *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, Paulist Press, New York/Mahwah, 1986, passim, mais surtout p. 134 - 153.

L'identification de l'état amoureux et de la vie affective que Conn établit à la suite de Lonergan est contestée par Bernard Tyrrell. Dans un essai consacré à la conversion affective, Tyrrell parle plutôt de conversion psychologique et utilise les deux expressions comme identiques¹. Après une longue démarche qui a conduit l'auteur à connaître différentes thérapies et, devenu lui-même thérapeute, il s'inscrit dans la voie tracée par Maslow et Frankl que nous avons également abordée dans un chapitre précédent. Il reconnaît d'abord «la sphère des sentiments comme multi-dimensionnelle». Puis il identifie chez certains d'entre eux des éléments de connaissance et d'évaluation. Il qualifie ces sentiments plus nobles «d'intentionnels». Il les définit comme étant «des réponses à des valeurs, médiatisées à des degrés divers par des pensées, des images, des souvenirs, des attitudes et des convictions»². Ainsi compris, de tels sentiments ne sont pas des états que l'on subit: ils impliquent une forme quelconque «d'appréhension, de discernement, de discrimination et de préférence».

Ayant ainsi défini les sentiments, il présente la conversion affective comme une transformation qui s'opère à leur niveau. La conversion affective devient alors le passage «d'un état de dépendance à un état de sobriété, la conversion d'une existence névrosée à une manière de vivre psychologiquement saine»³. La conversion affective devient ainsi une démarche thérapeutique qu'il présente dans ses ouvrages sur la christothérapie⁴. Il s'agit d'une thérapie où la foi au Christ, en tant que donnant un sens à l'ensemble de la vie, est perçue comme un agent de guérison.

-
1. TYRRELL, B., «Affective Conversion: A New Way of Feeling», EIGO, F. A., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformations, The Villanova University Press, 1987, 109 - 142.
 2. Ibid. p. 128.
 3. Ibid., p. 128.
 4. TYRREL, B., Christotherapy: Healing Through Enlightenment, Paulist Press, New York/Mahwah, 1975; Christotherapy II: A New Horizon for Counselors, Spiritual Directors and Seekers of Healing and Growth in Christ, Paulist Press, New York, 1982.

Adoptant une autre conception de l'affectivité, Donald Gelpi la définit comme «la décision d'assumer ma responsabilité personnelle dans ma croissance et dans mon développement émotif»¹. Partant de là, il distingue huit étapes dans le processus, en parallèle avec les sept stades de la thérapie de Carl Rogers². Signalons enfin les travaux de Robert Doran³. L'auteur y parle de conversion psychique dans un sens analogue à la conversion affective, quoique dans une perspective tout à fait différente. Il la définit comme étant la transformation de ce que Lonergan, dans son interprétation de Freud, appelait la censure. Un tel agent psychique agit de façon répressive. Il se transforme dans la conversion pour devenir un agent de développement personnel. Devenu ainsi constructif, il permet à des contenus psychiques et à des images de nature positives (il parle «d'amour de la lumière» et «d'amour des ténèbres») d'accéder à la conscience tout en laissant les autres dans l'ombre. La censure devient ainsi un agent de développement agissant dans le psychisme de la personne en vue de sa croissance.

Malgré les divergences d'interprétation qu'on rencontre relativement à la conversion affective, il reste que la transformation qui s'opère chez le converti au plan intellectuel et au plan moral semble affecter également sa vie affective, ses sentiments et ses émotions. Elle semble également être en rapport avec l'équilibre psychologique de la personne. Dans la mesure où on peut parler de conversion authentique, ou véritable, il semble enfin que le processus soit orienté à une croissance et à un développement plus grand de la personnalité. L'équilibre inté-

-
1. GELPI, D. L., Charism and Sacrament, Paulist Press, New York, 1976, p. 17.
 2. GELPI, D. L., Experiencing God: A Theology of Human Emergence, Paulist Press, New York, 1978; pour la thérapie rogerienne, voir ROGERS, C. R., On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Houghton Mifflin, Boston, 1961.
 3. DORAN, R. M., Subject and Psyche: Ricoeur, Jung, and the Search for Foundations, University Press of America, Washington DC, 1977; «Psychic Conversion», Thomist, 41, Avril 1977), 200 - 236.

rieur favorise l'ouverture réelle à l'autre et l'établissement d'une relation intime avec lui sans que l'identité du sujet impliqué soit menacée. Ici encore, on retrouve l'orientation au dépassement de soi qui, dans la conversion authentique, amène progressivement le converti à déplacer son centre de gravité depuis son *ego* vers l'autre et vers les autres. Bref, c'est ici que s'enracine, au plan psychologique, le rapport du je au nous.

d) La conversion religieuse. La théologie catholique classique reconnaît à la conversion religieuse une dimension morale qui s'exprime par la *metanoia* et une dimension ecclésiale, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. C'est l'acte essentiellement religieux de retour à Dieu dans l'*epistrophe* qui se traduit concrètement par un changement dans le comportement. Lonergan donne plutôt à l'expression le sens particulier suivant. Il écrit: «La conversion religieuse est le fait d'être saisi par la préoccupation ultime. Elle consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain, à s'abandonner de manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve»¹. Il situe l'expérience dans le fait d'être en amour (*being in love*) ou de tomber en amour (*falling in love*).

Il s'agit donc d'une autre manière de se dépasser. Mais une manière telle qu'elle transforme toutes les autres. La conversion intellectuelle amenait le converti à se dépasser dans l'ordre de la connaissance, la conversion morale l'amenait à le faire dans l'ordre des valeurs et de leur mise en oeuvre pratique. Il en va de même enfin pour la conversion religieuse. Fixer en Dieu son point d'équilibre au lieu de le garder fixé en soi n'est pas un processus spontané. Il suppose des choix et des décisions au niveau de la connaissance et au niveau de l'action. Il suppose un abandon total et sans réserve à Dieu, dans la reconnaissance d'une vocation à la sainteté, que Lonergan traduit

1. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 275.

par le passage d'un amour mondain à un amour transmondain (*other-worldly falling in love*). La conversion religieuse amène donc le converti à se dépasser totalement dans l'ordre de l'amour.

Lorsque les trois conversions, intellectuelle, morale et religieuse, interviennent à l'intérieur d'une même conscience, il parle alors d'élévation (*sublation*) pour indiquer le rapport qui s'établit entre elles. Il veut signifier par là que «ce qui élève et intègre va au-delà de ce qui est élevé et intégré, introduit quelque chose de nouveau et de distinct, met tout sur une nouvelle base et, loin de gêner ou de détruire ce qui est élevé, en a au contraire besoin, l'inclut, en préserve tous les traits et les propriétés et les entraîne vers une réalisation plus complète dans un contexte plus riche»¹. La conversion religieuse vient en ce sens élever la conversion morale et la conversion intellectuelle. Le fait d'être totalement en amour constitue un état dynamique tel que le sujet ainsi «saisi, captivé, envoûté et possédé» voit sa quête de la vérité et du bien favorisée et devient «capable d'accepter la souffrance que comporte l'effort entrepris pour éliminer les effets du déclin»².

La conversion religieuse constitue aux yeux de Lonergan la clé de voûte donnant intelligibilité et sens à l'ensemble des processus de conversion vécus à d'autres niveaux de conscience: elle est le «sommet de la montée». «A ce moment-là, règne dans la conscience une attitude d'ouverture à des réalisations toujours plus poussées. Les acquisitions sont intégrées et consolidées; elles ne sont pas enfermées dans un système clos, mais elles demeurent incomplètes et donc ouvertes à d'autres découvertes et à d'autres développements»³. Parvenu à un tel

1. Ibid., p. 276.

2. Ibid., p. 277.

3. Ibid., p. 54. Lonergan fait ici référence à A. H. MASLOW, Vers une psychologie de l'être, Paris, 1972. Il signale également que la croissance continue ainsi envisagée est un phénomène relativement rare, notant que Maslow considère que moins de 1% des adultes réussissent à se réaliser.

sommet, après avoir complété sa croissance, l'adulte «peut trouver la joie profonde et la paix durable, la puissance et le dynamisme de celui qui est en amour avec Dieu». L'intelligence et la conduite morale sont alors converties, tandis que l'affectivité est unifiée.

Le dépassement de soi, qui constitue le dynamisme de base de la croissance de la personnalité (Walter Conn) et qui amène le sujet de niveau en niveau jusqu'à la conversion religieuse (Bernard Lonergan), se révèle finalement le moteur essentiel de la réalisation authentique de soi. Deux notions appellent en conséquence une explicitation: celle de l'authenticité et celle de la maturité. Notre thèse ne concerne d'ailleurs que la conversion religieuse que nous avons qualifiée au début de cette dissertation d'authentique et de mature. La présentation des idées défendues par l'école de Lonergan, où nous avons trouvé notre point de départ théologique, nous fournit ainsi les notions constituant la première partie de notre proposition.

4.1.3 La conversion religieuse authentique et mature

Qualifier la conversion d'expérience religieuse authentique et mature, c'est résumer en quelques mots et reprendre les idées développées par Mouroux, Lonergan et Conn. C'est toutefois risquer l'ambiguïté la plus totale. En effet, jusqu'ici nous avons utilisé les expressions de «conversion authentique» et de «conversion véritable» sans préciser davantage le sens que nous leur donnions. Nous les avons traitées comme si elles étaient interchangeables, lorsque nous les opposions à des changements qualifiés de pseudo-conversions. La présentation de la position de Lonergan, dont nous avons identifié les idées comme notre point de départ, exige une explicitation du concept d'authenticité, d'autant plus qu'il tient dans son oeuvre une place tout aussi importante que celui de conversion. Pour qu'une expérience de conversion puisse être considérée comme authentique et véritable, doit-elle entrer dans le cadre défini par Lonergan et les théologiens de son école?

Avec la question de la maturité, nous sommes en présence d'une ambiguïté tout aussi grande. Devra-t-on considérer comme mature uniquement les conversions auxquelles s'applique le modèle développemental construit par Walter Conn? On se souvient pourtant que la question de la maturité a été posée dans un contexte psychologique très différent par Gordon Allport. Ici encore, il nous faut préciser ce que nous entendons par l'expression «une conversion mature».

Les précisions que nous apporterons, en plus d'éclaircir le sens de l'expression, nous permettront d'identifier certains critères pour en juger. Nous constaterons cependant que le modèle élaboré dans le cadre de la pensée de Bernard Lonergan se révèle insuffisant lorsqu'on veut tenir compte de l'ensemble des données mises à jour dans les deux chapitres précédents. Ainsi, si nous y avons identifié notre point de départ, nous serons forcé d'identifier ailleurs notre point d'arrivée et, par conséquent, de laisser la perspective dans laquelle il s'était inscrit pour en adopter une autre. Nous passerons d'une lecture de la conversion religieuse en tant qu'expérience personnelle à une autre où nous devons reconnaître une place fondamentale au rapport entre le je et le nous. Nous parlerons alors de la conversion en tant que déplacement du lien social et changement culturel.

4.1.3.1 La question de l'authenticité. Le concept d'authenticité est fondamental chez Lonergan. Il sous-tend sa conception de la conversion et du dépassement de soi. «C'est en se dépassant lui-même que l'homme parvient à l'authenticité»¹. Pour ne pas vivre enfermé en lui-même sans horizon, l'homme peut utiliser sa sensibilité. Mais s'il ne veut pas rester prisonnier de son environnement comme les animaux, il doit utiliser sa capacité de poser des questions relevant de la compréhension et de la réflexion intellectuelle ainsi que de la délibération morale. La capacité de dépassement que ce questionnement

1. LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, op. cit., p. 126.

constitue ne peut s'actualiser cependant que «lorsque nous commençons à aimer. Notre être devient alors un être-en-amour... Une fois qu'il s'est épanoui et aussi longtemps qu'il dure, il prend les commandes»¹. L'authenticité entraîne alors le sujet au-delà de lui-même à la rencontre de l'autre.

Cette ouverture dynamique à l'autre suppose la capacité de connaître, la capacité de porter des jugements de valeur et la capacité d'aimer. Cette capacité est identifiée à la conscience, entendue comme intentionnalité. C'est donc dire qu'elle est, au coeur de la personne le dynamisme qui l'oriente à sa propre réalisation. C'est dire aussi qu'elle comprend la personne comme nécessairement impliquée dans un cheminement fait de «tension entre le moi qui se dépasse et le moi qui est dépassé. De sorte que l'authenticité humaine n'est jamais une possession pure, sereine et sûre»². Elle est faite d'abandons répétés de tout ce qui, à chacun des niveaux, était inauthentique, c'est-à-dire de tout ce qui n'entraînait pas le sujet au-delà de lui-même. L'authenticité, à travers la responsabilité et le dépassement de soi, est donc fondamentalement orientée à la réalisation de soi qui, en conséquence, est inconcevable sans la relation à l'autre. Une conversion, impliquant nécessairement une réorientation de la vie, ne peut être authentique en ce sens que si elle s'insère dans le dynamisme même de la personne.

Telle est la position de Lonergan. S'il faut entendre par conversion authentique ce que lui et les théologiens de son école entendent, nous venons de trouver, dans l'orientation au dépassement de soi, le critère fondamental permettant de juger de l'authenticité d'une conversion religieuse. Une telle position, compte tenu de notre enquête, soulève trois questions et amène une remarque. La première concerne le nombre des niveaux de conversion. La seconde concerne le caractère reli-

1. Ibid., p. 127.

2. Ibid., p. 132.

gieux des conversions intellectuelle, morale et affective. La troisième concerne le caractère religieux de ce qu'il appelle la «conversion religieuse». La remarque enfin porte sur la dimension symbolique de la conversion.

a) *Le nombre des niveaux de conversion.* Lonergan identifie trois niveaux de conversion, auxquels les théologiens de son école en ajoutent un quatrième, la conversion affective. Les données recueillies tant en psychologie que dans la tradition religieuse nous le confirment: une conversion religieuse véritable implique une transformation en profondeur de la personnalité. La difficulté vient du fait que les mêmes données soulignent également le fait que la conversion implique nécessairement l'existence et la transformation d'un lien entre l'individu et la collectivité. Or, si la position de Lonergan indique effectivement une nécessaire ouverture à l'autre dans le dépassement de soi, il nous semble cependant qu'elle ne prend pas suffisamment en compte la nécessaire dimension sociale d'une véritable conversion religieuse. Nous endossons en ce sens la critique de Donald Gelpi, lorsqu'il propose d'ajouter un cinquième niveau, la «conversion socio-politique»¹, aux quatre précédents.

Partant de la position de Lonergan, Gelpi redéfinit la conversion «comme la décision de se tourner d'un comportement irresponsable à un comportement responsable dans quelque domaine que ce soit de l'expérience humaine»². Par responsable, il entend le fait pour les personnes «de répondre d'elles-mêmes et des autres quant aux motifs et aux conséquences de leurs choix». Ainsi comprise, la conversion dont parle Lonergan est une expérience «personnelle» parce que, dans chacun des quatre niveaux, «on prend la responsabilité des motifs et des

1. GELPI, D. L., «Religious Conversion: A New Way of Being», ELGO, F. A., ED., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, The Villanova University Press, 1987, 175 - 202.

2. Ibid., p. 177.

conséquences de ses propres décisions personnelles»¹. Dans la conversion socio-politique par contre, «je prends la responsabilité d'influencer, dans la mesure du possible, les choix des autres, spécialement ceux dont les décisions déterminent la politique et la pratique des grandes institutions sociales impersonnelles». Sans aller jusqu'à adopter sa proposition relative à la conversion socio-politique, qui nous semble trop restrictive compte tenu des données mises à jour, nous endossons pleinement toutefois la distinction qu'il établit entre la conversion «personnelle» de Lonergan et un autre niveau de conversion à caractère plus collectif. La question du lien social nous étant apparue comme fondamentale dans les deux ensembles de données recueillies, nous devons donc quitter Lonergan sur cette question, sans toutefois renier sa position en ce qui a trait à la dimension personnelle de l'expérience de conversion.

Le premier critère d'authenticité identifié étant l'orientation personnelle au dépassement de soi, il semble désormais s'en dessiner un autre, relevant de la dimension collective de nos décisions. Nous adoptons provisoirement l'expression de «socio-politique» proposée par Gelpi pour l'identifier, quitte à préciser l'expression par la suite.

b) Le caractère religieux des conversions intellectuelle, morale et affective. Le caractère religieux de la conversion intellectuelle ne va pas de soi. Une telle conversion suppose que le moi conscient et critique aille au-delà des mythes pour accéder à la rationalité. C'est la rationalité qui permet à l'homme d'être le sujet de ses actes au lieu d'être le jouet des forces inconscientes, rendant ainsi le sujet maître de son monde. Il cesse alors d'être dominé par ces forces collectives inconscientes présentes partout dans la société parce que présentes au plus profond de tout homme. Le moi se libère des idéologies

1. Ibid., p. 178.

qui, sous le couvert de la plus pure rationalité, sont en fait des instruments de manipulation des masses. Elle suppose enfin que le moi se libère des idées toutes faites et des préjugés qui s'insinuent subrepticement dans la conscience. La conversion intellectuelle est, au fond, une libération de toutes les formes de manipulation des consciences, opérée par le passage à la pensée rationnelle critique. Près de trente ans de pratique de l'enseignement sont ici résumés en quelques lignes. Pourtant, jamais nous n'y avons perçu quelque dimension spécifiquement religieuse. Il s'agit de la simple croissance personnelle de l'étudiant durant son cheminement scolaire.

Par contre, lorsque la conversion intellectuelle prend une dimension religieuse et chrétienne, elle reste toujours une lutte pour la vérité, contre ces «armes de la mort» que sont les préjugés et les mythes modernes véhiculés, articulés parfois, par les média. Mais elle devient aussi une lutte contre le mensonge institutionnalisé, les idéologies et les idées toutes faites. Elle devient finalement une lutte contre le discours dominant, puisque ce discours omniprésent, au lieu de libérer l'homme des courants collectifs inconscients et de le rendre à lui-même, autonome et responsable de ses choix, ne fait qu'entretenir les modes. Au lieu d'éveiller, il endort et assure de ce fait la sécurité bête, présentée parfois dans les nouvelles religions et ailleurs comme un idéal auquel tout homme devrait parvenir. Nous sommes donc d'accord avec les propos de Lonergan lorsqu'il parle d'élévation (*sublate*) opérée par la conversion religieuse sur les niveaux précédents. Nous devons cependant admettre que la conscientisation et le développement de la pensée critique n'a en soi rien de religieux.

Il en va de même pour la conversion morale. Il s'agit d'un des thèmes fondamentaux qui a marqué la philosophie grecque. Les écoles pythagoriciennes du début de l'ère chrétienne en faisaient état. Le courant stoïcien, en particulier avec Epictète, la considérait comme un élément central de son système. En

effet, Epictète proposait à l'homme qui veut atteindre un idéal de liberté de ne faire aucun cas de ce sur quoi il n'a aucune emprise¹ pour mieux faire un retour sur soi (*epistrophe*)². Ce n'est pas une fuite du monde matériel, mais un retour vers l'intérieur comme le lieu de la volonté et de l'ordre qui permet à l'homme d'entrer en communication avec l'ordre universel. La conversion morale devient l'expression de l'attitude de l'homme raisonnable par excellence qui reste totalement indifférent à ce qui ne dépend pas de lui et en même temps remet de l'ordre dans sa vie en se prenant en main. Marc-Aurèle écrira de même: «Possèdes-tu la raison? - Oui. - Pourquoi n'en uses-tu pas? Et si elle fait ce qu'elle doit, que veux-tu d'autre?»³

Notre retour sur l'enseignement traditionnel chrétien nous a montré que mettre de l'ordre dans sa vie en fonction de choix rationnels est une conséquence de la conversion religieuse, plutôt qu'une étape qui y conduit. D'ailleurs, la conversion morale peut survenir sans aucune référence à la conversion religieuse, comme on vient de le voir avec ce bref rappel du stoïcisme. Cependant, lorsqu'elle devient religieuse, elle se transforme en pratique des vertus chrétiennes. On se souvient que les premiers Pères ont lutté avec acharnement contre une conception de la conversion envisagée comme un tel retour sur soi. Il a fallu attendre saint Augustin pour que la Tradition y perçoive une étape du retour vers Dieu. Mais justement, ce n'est pas la conversion morale en elle-même qui constitue une conversion religieuse. La Tradition la voit à la fois comme une étape dans le retour vers Dieu parce qu'Il se rencontre au plus profond de soi, mais elle la voit aussi comme une expression

-
1. EPICTETE, Entretiens, I, I, 14: nous suivons l'édition parue chez Callimard, dans la collection La Pléiade, Les stoïciens, sous la direction de P.-M. SCHUHL, 1962, p.807 - 1106. Ces idées sont reprises tout au long du Manuel, plus court, publié dans le même ouvrage, p. 111 - 1132.
 2. Ibid., I, IV, 18.
 3. MARC-AURELE, Pensées, IV, 13. Nous suivons la même édition que pour Epictète, p. 1139 - 1247.

de la sincérité de ce retour. Nous avons vu comment la *metanoia* occupait une place fondamentale dans la conception chrétienne de la conversion. La droiture morale devient un combat de chaque jour (on se souvient des armes dont parlait saint Bernard, à la suite de saint Paul), pour conformer sa vie à la volonté de Dieu. Mais la solution de facilité paraît à beaucoup de nos contemporains préférable à la solution plus difficile de la liberté et de la responsabilité consciente.

Quant à la conversion affective, essentiellement associée par les disciples de Lonergan à la guérison psychologique, il est tout aussi manifeste qu'elle survient souvent, nous oserions dire même la plupart du temps, sans aucune référence à la conversion religieuse. La christothérapie de Tyrrell en fait un processus religieux et chrétien; mais la plupart des thérapies, mis à part Maslow, en référence aux expériences paroxysmiques, et Frankl, avec la logothérapie, n'ouvrent sur aucune forme quelconque de transcendance. Et si jamais, en suivant Gelpi, on ajoutait à ces trois niveaux une conversion sociopolitique, l'histoire du dernier siècle nous montre de toute évidence qu'il ne s'agit là de rien de religieux. Par contre, la conversion religieuse transforme la lutte des classes en combat pour la justice dans la perspective évangélique.

Ces remarques que nous venons de faire nous conduisent à la formulation d'un critère spécifiquement religieux pour juger de l'authenticité d'une «conversion religieuse». Malgré le caractère tautologique de notre proposition, les remarques précédentes ne la rendent pas inutile, parce qu'elles soulignent la nécessité d'une référence formelle à ce que nous avons reconnu dans notre introduction comme la dimension verticale de la religion. Reconnaître un caractère religieux à un événement c'est dire par le fait même que cet événement comporte une ouverture sur la transcendance. Dans la tradition issue de l'Ancien Testament et qui s'est développée dans le christianisme relativement à la conversion, cette ouverture s'est tra-

duite par l'expression de «retour à Dieu» (*epistrophe*) dont la sincérité se traduit concrètement par les diverses formes de la *metanoia* que notre enquête nous a permis d'identifier.

On nous fera remarquer avec raison que cette ouverture sur Dieu est omniprésente chez Lonergan. Nous en convenons parfaitement; mais il l'identifie expressément comme étant le fait d'être en amour de façon totale et absolue, comme nous l'avons indiqué plus haut d'ailleurs. Or notre enquête sur l'enseignement de l'Écriture, des Pères et des Maîtres spirituels, nous a révélé que si l'amour occupait une place centrale dans la relation à Dieu (les beaux textes d'Origène et de saint Bernard entre autres en font foi), il reste que «l'état d'être-en-amour» ne peut être identifié à la conversion religieuse. Cela en est encore une fois la conséquence plutôt que la condition. L'Ancien Testament nous montre, du moins dans les textes que nous avons abordés, que l'on peut se convertir pour rétablir l'ordre social et la prospérité, parfois même la santé physique. Ce thème, repris par les premiers Pères, ne peut être ignoré. On pourrait parler de même de la crainte de la damnation. Mais ces remarques nous semblent suffisantes pour nous convaincre que l'on doit reconnaître comme critère d'authenticité de la conversion religieuse le retour à Dieu, manifesté concrètement dans la pratique des vertus, de l'humilité, et des autres formes sous lesquelles la *métanoia* a été comprise depuis le Nouveau Testament.

c) *Le caractère religieux de la «conversion religieuse»*. Le caractère religieux de l'expérience est défini chez Lonergan par le fait d'être en amour de façon inconditionnée avec Dieu, avons-nous dit. Ce n'est pas ce qui fait problème. Notre difficulté vient du fait que, parallèlement à cette dimension verticale de la religion, nous avons également identifié une dimension horizontale, tout aussi fondamentale. Faisant référence à Van Der Leeuw d'abord et à Paul Tillich ensuite, il nous est apparu que la culture et la religion formaient une unité indisso-

ciable. Or le caractère «personnel» de la conversion, au sens où nous l'avons entendu plus haut avec Donald Gelpi, nous semble minimiser cet aspect. Non pas qu'il soit ignoré chez Lonergan, bien au contraire; mais il est toujours envisagé à partir d'une approche plus psychologique que sociale.

L'analyse de Gelpi, à laquelle nous avons fait allusion plus haut en rapport avec un cinquième niveau de conversion, est particulièrement éclairante ici. Partant de la pratique pastorale, il commence par constater qu'il existe des gens qui peuvent mener une vie privée moralement responsable mais qui, dans la vie publique, agissent de façon immorale. Le contraire est également vrai. Il distingue alors deux cadres de référence dans la délibération morale: un premier en rapport avec les problèmes de moralité interpersonnelle et l'autre, en rapport avec le politique¹. Ensuite il constate que, dans le second cas, les problèmes plus complexes exigent, en plus de la rationalité morale, des connaissances techniques dans les domaines socio-économique et politique.

Les grandes institutions impersonnelles, en plus d'affecter plus profondément et en plus grand nombre les personnes, diffusent la responsabilité, deviennent anonymes et difficilement contrôlables. «De plus, une fois créées, elles ont besoin de se légitimer et de se maintenir. Elles veulent s'assurer que les gens se conforment au rôle social qu'elles leur attribuent. Oppressives, elles se maintiennent en concoctant des idéologies complexes qui dupent à la fois l'opprimeur et l'opprimé en les forçant à accepter le *status quo*»². A cela, il faut ajouter la propagande commerciale et politique par laquelle, grâce aux communications de masse, les grandes institutions accroissent encore davantage leur domination sur les populations. Aucune institution ne peut échapper facilement au caractère délétère

1. GELPI, D. L., «Religious conversion: A New Way of Being», op. cit., p. 180.

2. Ibid., p. 182.

de l'injustice, institutionnalisée dans des structures de domination et d'exploitation.

Nous vivons ainsi dans «une culture raciste, sexiste, individualiste et capitaliste. Quiconque ignore délibérément ce fait, ou refuse de tenir compte de l'institutionnalisation massive de la perversité morale qui nous entoure, peut difficilement éviter qu'elle ne souille même ses rapports privés avec autrui»¹. Refuser de résister à «l'empoisonnement de la conscience» que la corruption érigée en système provoque, et même refuser de reconnaître ce simple fait, est incompatible avec une conversion «personnelle» authentique. Par contre, s'engager dans une conversion socio-politique «dé-privatise» la conversion personnelle de deux manières²: elle oblige le converti à la confrontation avec les autres et l'amène à se consacrer à une cause. Dans les deux cas, les dimensions personnelles de la conversion sont approfondies et, en restant dans la perspective de Lonergan, entraînent encore plus loin le sujet dans le dépassement de lui-même.

Cette analyse de Gelpi, en critique aux niveaux de conversion de Lonergan, illustre un des aspects de la dimension horizontale de la religion. Nos données nous laissent à entendre que cette dimension horizontale, si elle inclut la lutte pour la justice et contre l'exploitation, touchent d'autres dimensions de la culture. Nous y reviendrons. Cependant, elles nous permettent de mettre en lumière une des difficultés que nous rencontrons dans une lecture trop «personnelle» de la conversion. Il nous faudrait donc identifier un autre critère d'authenticité à la conversion, soit l'implication dans l'une ou l'autre des dimensions de la culture, et, par conséquent, une ouverture active sur le milieu.

1. Ibid., p. 182.

2. Ibid., p. 198 - 199.

d) Le caractère symbolique de la conversion religieuse. Jean Mouroux nous a appris que l'expérience religieuse était consciente, dynamique et intégrale. Ces trois caractéristiques se retrouvent manifestement dans le traitement que Lonergan fait de la conversion. Mais il nous avait appris également qu'elle était médiatisée par des signes. Ce caractère symbolique de l'expérience religieuse devrait se retrouver dans la conversion. Or, il s'agit d'un aspect de l'expérience ignoré à toutes fins pratiques par Lonergan et les théologiens de son école. Pourtant nous avons rencontré des modèles d'explication sociologiques qui reconnaissent dans cette dimension de la conversion sa caractéristique fondamentale. Quant à la Tradition, le caractère symbolique s'y retrouve évidemment dans les rites de l'initiation chrétienne dont parle toutefois Lonergan, mais il se retrouve aussi dans l'ensemble du discours religieux. Ici encore, nous sommes renvoyé au caractère social de la conversion religieuse authentique. Non pas uniquement à son caractère socio-politique dont parlait Gelpi, mais plus encore à son caractère culturel, au sens anthropologique du terme.

S'il faut à tout prix ajouter un cinquième niveau aux quatre autres, nous préférons dans ce cas parler de conversion culturelle. On se souvient d'ailleurs comment, depuis les premiers Pères jusqu'à saint Augustin, cette idée s'est peu à peu imposée avec la christianisation de la philosophie grecque d'abord, avec la christianisation de l'empire romain ensuite, jusqu'à ce que le futur évêque d'Hippone entre en Eglise avec toute sa culture. Ainsi, nous sommes amené à proposer, comme critère d'authenticité d'une conversion religieuse, l'insertion du converti dans sa culture, désormais réorientée, transmutée, «élevée» (*sublate*) au sens de Lonergan, par sa foi en Dieu. La conversion authentique ne vient pas abolir l'identité du converti, mais lui donner un sens nouveau.

4.1.3.2 La question de la maturité. La responsabilité du sujet face aux décisions qu'il prend et aux actes qu'il pose est directement liée au développement psychologique auquel il est parvenu. Ainsi la décision prise par un enfant n'a pas le même poids ni la même valeur, au plan de la responsabilité, que celle prise par un adulte. Quant aux décisions prises par l'adulte, elles sont elles-mêmes relatives au niveau de conscience auquel il est parvenu. L'enfant naissant a devant lui une longue route à parcourir avant d'atteindre la maturité psychologique et morale. Le modèle développemental de Walter Conn soulève trois questions. La première concerne le rapport entre les niveaux de développement et la conversion elle-même. La seconde concerne le lien entre l'authenticité et la maturité d'une conversion. La troisième enfin concerne le modèle lui-même. Conn n'est pas le seul auteur à s'être intéressé à la question de la maturité de l'expérience religieuse: son modèle est-il suffisant ou doit-il être contrebalancé par un autre? A ces trois questions, nous ajouterons une remarque relative au rapport possible entre une conversion religieuse authentique et matura et l'état de l'organisme, c'est-à-dire la santé physique du converti.

a) Conversion religieuse et développement de la personnalité. La conversion ne serait-elle qu'un autre nom de la croissance psychologique? Conn a montré que la conversion suppose nécessairement l'atteinte de stades suffisamment élevés pour permettre le plein fonctionnement des facultés cognitives, affectives et morales. Cependant, en partant du débat qui oppose John Gibb à Kohlberg, W. Conn montre que le niveau de raisonnement moral, qualifié de conventionnel par Kohlberg, consiste essentiellement pour la personne à assumer des règles fixées par le système social. Par contre, le passage au niveau post-conventionnel de raisonnement moral, qualifié par Gibb d'existential par opposition à naturel, consiste essentiellement pour la personne à choisir par elle-même les principes devant

guider ses jugements et ses actes¹. Dans la perspective de Kohlberg, le dernier stade de développement moral coïnciderait donc avec la conversion au sens strict du terme, car c'est à ce stade seulement que la personne peut se choisir elle-même en choisissant les principes qui vont guider sa vie.

Nous avons vu plus haut qu'une telle interprétation reste insuffisante parce qu'il faut distinguer entre la capacité de faire des choix libres et responsables ouvrant sur la créativité d'une part, et les choix eux-mêmes d'autre part. Les théories psychologiques du développement et le modèle que nous propose W. Conn nous présentent les conditions *sine qua non* de la conversion. A la limite, les derniers stades du développement moral dans la perspective de Kohlberg permettent à W. Conn d'envisager la conversion comme étant la condition optimale permettant la résolution des crises psycho-sociales liées au développement. Ces théories ne nous indiquent rien cependant relativement au contenu de ces choix aux plans cognitif, moral et religieux. Dans le langage imagé de Lonergan, on pourrait dire que les théories psychologiques nous indiquent quelles sont les conditions essentielles rendant possible le passage dialectique d'un horizon à un autre, mais elles ne nous donnent pas de renseignement sur la nature ni sur le contenu du nouvel horizon. Croissance et conversion ne sont donc pas une seule et même réalité, mais la présence de l'une ouvre cependant la voie à l'autre.

En somme, si on ne peut vivre l'expérience de la conversion que dans la mesure de son propre développement, il reste que l'atteinte de stades avancés dans ce développement ne constitue pas en elle-même une conversion. Ils ne nous présentent même pas les possibilités qui s'offrent à la liberté. La conversion n'est pas la capacité de faire des choix et de prendre des décisions, c'est le choix lui-même; c'est la décision elle-même

1. CONN, W., Christian Conversion, op. cit., p. 110 - 112.

qui engage la vie du sujet dans une direction plutôt que dans une autre.

b) Lien entre authenticité et maturité. La question que nous abordons maintenant nous plonge dans un des premiers débats auxquels la psychologie religieuse naissante a été confrontée au tournant du siècle avec Leuba, James et Hall. Nous la reformulons cependant dans un contexte assez différent. Doit-on considérer la maturité psychologique du converti comme un critère d'authenticité de la conversion? Poser une telle question équivaut à se demander si les niveaux de conversion identifiés par l'école de Lonergan sont des stades analogues à ceux que nous retrouvons dans le développement de la personne. Si tel était le cas, la conversion se vivrait d'abord à un premier stade pour se revivre ensuite à un stade plus élevé, mais selon des modalités différentes.

Nous avons vu comment Conn a montré que l'atteinte de certains stades rend possibles les niveaux de conversion correspondants. Il situe ainsi la conversion morale en rapport avec l'adolescence, comme nous l'avons vu précédemment. Dans cette perspective, on devrait constater une différence qualitative entre les différents niveaux. Et c'est exactement ce qu'il démontre en considérant que la conversion religieuse radicale suppose les niveaux antérieurs comme condition préalable. De même démontre-t-il que le niveau affectif suppose le niveau intellectuel. On serait alors en droit de parler de niveaux de conversion au sens strict, ces niveaux étant entendus comme des paliers successifs allant du bas vers le haut. Quant au rythme de passage de l'un à l'autre, il serait lui-même relatif aux différents stades de la croissance personnelle du converti.

On peut cependant envisager les «niveaux» de conversion comme des types différents d'expérience et non des modalités successives de la même expérience fondamentale; nous y avons fait allusion plus haut. La conversion intellectuelle met

en oeuvre les fonctions rationnelles de connaissance de la personne. Les fonctions mises en oeuvre dans la conversion affective ne sont évidemment pas les mêmes. Nous sommes donc en présence de deux types d'opération différents. Il en va de même pour la conversion morale. Le jugement de vérité dans lequel s'affirme la conversion intellectuelle n'est pas le même que le jugement de valeur requis dans l'autre. On a vu aussi comment ces diverses conversions se vivent sans référence à la dimension religieuse.

Dans le cas de la conversion religieuse authentique cependant, malgré les différences évidentes dans les fonctions impliquées, il reste que ces fonctions sont toutes orientées fondamentalement au même but. On a parlé du caractère intégrateur de l'expérience religieuse; on le voit à l'oeuvre ici. Par ailleurs, le sujet qui utilise ces fonctions, qui après tout sont les siennes, est lui-même une totalité caractérisée par l'unité de la conscience de soi: c'est le même sujet qui agit de façon consciente et responsable dans chacune de ces opérations. Finalement, comme on l'a vu avec O'Rourke dans les données scientifiques, saint Augustin et Newman dans les données religieuses, la conversion est un long processus. Au cours de ce processus, les divers niveaux de la conversion interagissent l'un avec l'autre, le développement de l'un amenant des modifications dans le développement de l'autre. Nous sommes donc fondé à parler de niveaux différents de la même expérience, vécue au cours d'un processus généralement long, plutôt que de types d'expérience différents.

En conséquence, une conversion vécue à l'adolescence, comme ce fut le cas pour Newman, peut effectivement être considérée comme une conversion authentique, en ce qu'elle se vit avec toutes les possibilités propres au développement de la personnalité de l'adolescent d'une part, et, d'autre part, en ce qu'elle s'inscrit dans un processus dynamique qui, s'il est poursuivi, devrait atteindre les niveaux supérieurs au fur et à mesure de

la croissance personnelle du converti. Envisagée en ce sens, la conversion religieuse peut se vivre à un premier niveau de développement pour se revivre ensuite à un niveau plus élevé. C'est cependant le caractère religieux du processus qui unifie les types différents d'expérience pour en faire des niveaux. On ne peut donc pas considérer la maturité, telle qu'entendue dans une perspective psychologique développementale comme un critère d'authenticité, mais plutôt comme une direction que prend, dans la personnalité du converti, la conversion religieuse authentique.

c) Un autre modèle. Dans le chapitre consacré aux données scientifiques, nous avons présenté les six caractéristiques que Gordon Allport reconnaît au sentiment religieux mature¹. Les trois premières, soit la différenciation, l'autonomie fonctionnelle et la cohérence, se sont confirmées dans notre retour sur l'école de Lonergan, tout comme la dernière, soit le caractère heuristique, qu'on a pu mettre en rapport avec le thème du dépassement de soi. Quant aux deux autres, soit la globalité et l'intégralité, elle prennent, dans le contexte de la pensée d'Allport, un éclairage différent.

Par globalité, on se souvient que le psychologue entendait le fait que le sentiment religieux mature fournit au sujet un système de référence global lui permettant d'unifier les divers éléments constitutifs de sa vie. Faisant référence aux systèmes philosophiques, il montrait que le sentiment religieux fournissait un système encore plus global. La perspective d'Allport est ici plus développée que ce que nous avons vu précédemment. En effet, la conversion intellectuelle «élevée» par la conversion religieuse permet, pour Lonergan, d'accéder à la rationalité. Allport montre que le sentiment religieux mature fournit un système d'explication; ce que d'ailleurs nos données sociologiques confirmaient, relativement au cas particulier de la

1. Voir #2.423.

conversion. Nous aurions, dans ce cas, un critère de maturité dans le fait que le converti peut comprendre les diverses composantes de son vécu en fonction d'un système de référence global explicite, au lieu de s'appuyer sur un ensemble incohérent de croyances, de doctrines ou de règles morales disparates.

Par intégralité, Allport entend non pas le fait que le sentiment religieux affecte toutes les dimensions de la personne, comme nous le voyions dans l'école de Lonergan à propos de la conversion, mais dans le fait que le sujet peut donner une égale signification à toutes les expériences de la vie, les plus pénibles comme les plus agréables. Il permet ainsi de situer continuellement chacun des événements en fonction de la totalité. L'intégralité ne réside donc pas dans l'intégration des diverses fonctions de la personnalité, mais dans l'intégration des divers événements en fonction d'un même sens, fourni évidemment par la religion. Nous aurions donc un autre critère de maturité: la capacité du converti mature de relier à son système de croyances l'ensemble de son vécu. Globalité et intégralité viennent ainsi confirmer et expliciter à la fois le caractère intégrateur de l'expérience religieuse, tel que présenté par Mouroux.

d) La question du corps. En introduction, à propos du réductionnisme, nous avons souligné les travaux de Stanley Hall qui pensait pouvoir établir un lien entre les transformations physiologiques dues à la puberté et les conversions religieuses. Nous avons également rappelé les travaux des chercheurs qui associaient l'épilepsie et la conversion comme de ceux qui faisaient résider dans les lobes temporaux la foi en Dieu. Quoi qu'il en soit du caractère réductionniste de ces travaux, il reste néanmoins qu'ils mettent en lumière, relativement à la conversion religieuse, l'existence d'un lien entre les états biologiques et les états spirituels, lien dont Maslow et Frankl ont d'ailleurs confirmé l'existence. Nous l'avons alors noté.

Cependant, et c'est ici que cette question devient plus difficile, la tradition religieuse, au moins jusqu'à saint Bernard en Occident, établit elle aussi un lien entre la conversion religieuse authentique et l'état de l'organisme: le péché entraîne la maladie et la mort, tandis que la conversion entraîne la guérison et la santé. Nous avons vu le thème omniprésent dans le Siracide. Il réapparaît dans le Nouveau Testament pour revenir chez les premiers Pères. Pourtant, il est absent de la réflexion catholique contemporaine sur la conversion. Nous n'avons, en tout cas, rien trouvé à cet égard depuis l'époque de la Contre-Réforme. La question n'est pas absente pour autant de la réflexion théologique, mais elle est abordée par le biais de la théologie du miracle, comme en fait foi par exemple l'ouvrage de René Latourelle consacré aux miracles de Jésus¹. Un autre regard théologique sur le lien entre la conversion et l'état de l'organisme peut être porté à partir de la tradition orthodoxe et de sa longue méditation, depuis les premiers Pères jusqu'à nos jours, relativement à la divinisation de l'homme, créé à l'image de Dieu².

Nous sommes donc en mesure d'émettre une hypothèse, qui reste à vérifier cependant, relativement à la possibilité qu'une conversion religieuse authentique et mature ait un impact sur l'état général de la santé physique du converti. Les travaux de Frankl le laisseraient également penser. Il nous manque cependant trop de données médicales pour l'affirmer de façon certaine. Il s'agit d'une piste de recherche qui pourrait s'avérer féconde non seulement dans la compréhension de l'expérience de la conversion religieuse elle-même, mais également dans

-
1. LATOURELLE, R., Miracles de Jésus et théologie du miracle, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1986.
 2. Voir par exemple PANAYOTIS, N., Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l'Eglise, Cerf, Paris, 1989; MANTZARIDIS, G. I., The Deification of Man: St Gregory Palamas and The Orthodox Tradition, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984. Nous indiquons nos autres sources en bibliographie, à la fin de la dissertation.

l'ouverture à un dialogue avec la tradition théologique byzantine.

4.1.3.3 Les critères d'authenticité et de maturité. La démarche que nous avons faite, en envisageant la conversion en tant qu'expérience personnelle, nous a permis de préciser ce que nous entendions par l'expression «une conversion religieuse authentique et mature». Elle nous permet également de formuler cinq critères d'authenticité auxquels peuvent s'ajouter deux critères de maturité.

1) Pour être considérée comme une conversion religieuse authentique, une conversion doit être un retour vers Dieu (epistrophe). En contexte chrétien, ce retour doit s'exprimer extérieurement par les diverses formes de la metanoia, telle que les a comprises la Tradition depuis la Pentecôte, c'est-à-dire, en plus de la profession de foi, le repentir sincère, la pratique des vertus chrétiennes, la confession des péchés et le baptême. Une conversion chrétienne ne peut donc être considérée comme authentique si elle ne se traduit pas par l'intégration à l'Eglise et la participation aux sacrements. Bref, elle doit être «religieuse».

2) Pour être considérée comme authentique, une conversion chrétienne doit s'exprimer dans une décision consciente et responsable qui engage la vie dans une direction donnée. Deux éléments sont à souligner ici. Le premier vient de la prise de décision: il ne peut y avoir de conversion authentique si aucune décision n'est prise. Le second vient du caractère conscient et responsable: une conversion ne peut être considérée comme authentique lorsqu'elle est le résultat d'une manipulation des consciences ou lorsqu'elle se produit dans des conditions telles que le converti ne peut être reconnu moralement responsable de ses actes.

3) Pour être considérée comme authentique, une conversion religieuse doit s'inscrire en corrélation avec le développement intellectuel, affectif et moral du converti, tel que la psychologie développementale nous l'a appris. On ne peut donc considérer comme authentique une conversion superficielle qui n'affecterait pas ces trois plans de la personne. Toutes les données, tant scientifiques que religieuses, vont dans le même sens. Il s'agit donc d'une transformation en profondeur de la personnalité en dépendance étroite avec l'état de développement personnel du converti. Une conversion authentique, même si elle est marquée par des moments privilégiés, identifiables à cause de l'intensité de l'expérience à la conversion en tant que telle, s'inscrit dans une durée parfois très longue où le sujet impliqué voit peu à peu changer sa vision du monde, ses valeurs, sa vie affective et son comportement. Ce changement, dans le cas d'une conversion authentique, se révèle intégrateur en ce sens que, au cours du processus, les différentes fonctions de la personnalité sont progressivement réorientées dans la direction révélée par l'expérience du retour vers Dieu.

4) De ces trois critères fondamentaux en découlent deux autres. Le premier est l'orientation au dépassement de soi sur lequel Lonergan et son école ont attiré l'attention. Une conversion ne peut être considérée comme authentique si elle se traduit par des régressions psychologiques et l'augmentation des dépendances. Elle est au contraire un processus qui entraîne continuellement le converti dans une marche en avant, au-delà de lui-même, dans une ouverture toujours plus grande à Dieu, aux hommes et au monde. On ne peut donc considérer comme authentique une conversion qui se traduirait par un changement de dépendance ou la création d'une nouvelle dépendance. La conversion authentique est facteur d'autonomie et non de servitude. On ne peut considérer comme authentique non plus des conversions où l'individu renoncerait à sa liberté et à son autonomie au profit d'un maître quelconque. Même le modèle psychologique que nous avons identifié par l'expres-

sion «lâcher prise» et qui implique un renoncement au moi, oriente, par-delà l'effondrement de l'*ego*, à une véritable autonomie de la personne qui ne peut retrouver son pouvoir créateur qu'en passant par un tel renoncement à ses prétentions illusoires. Une conversion religieuse authentique est donc tout sauf l'expression d'une aliénation.

5) Finalement, pour qu'une conversion religieuse puisse être considérée comme authentique, elle doit se traduire par une ouverture aux autres. La Tradition chrétienne fait ainsi référence à l'admission au sein de la communauté ecclésiale. En plus du baptême qui fait entrer initialement dans l'Eglise, Irénée de Lyon parlait de «retour à l'Eglise de Dieu» pour ceux qui s'en étaient éloignés. Une telle intégration à la communauté ecclésiale fait passer le rapport individu/collectivité au rapport personne/communauté en faisant du converti un membre actif au sein de son groupe. Mais en plus, depuis la Pentecôte, la Tradition retient une autre dimension de l'intégration à l'Eglise. Cette dimension est d'ailleurs omniprésente dans les modèles sociologiques: c'est que le converti devient à son tour convertisseur. Finalement à un troisième niveau, cette ouverture se traduit par une forme d'engagement dans la communauté civile. Nous avons vu comment Gelpi parlait en ce sens de conversion socio-politique. Nous préférons parler de christianisation de la culture. On ne peut donc parler de conversion religieuse authentique, en contexte chrétien en tout cas, pour ces changements très personnels qui ne se traduiraient par aucune forme d'engagement social. La conversion chrétienne est tout le contraire d'un repliement narcissique sur soi accompagné d'un retrait du monde. Nous avons vu d'ailleurs en introduction comment l'expérience spirituelle ou mystique, même vécue dans la solitude, impliquait une nécessaire ouverture au monde.

A ces critères d'authenticité, on peut ajouter, en prenant comme référence principale les analyses de Gordon Allport, deux critères de maturité.

1) Dans une conversion mature, le converti, ayant atteint le plein développement de sa personnalité, peut s'appuyer sur un système de référence global, explicite et cohérent, qui lui est fourni, en partie seulement, par le corps de doctrine de la religion à laquelle il adhère. On se souvient des études sociologiques, auxquelles nous nous sommes référé, qui nous montraient comment l'enseignement transmis était mis continuellement en rapport avec l'expérience personnelle. Le converti endosse et intériorise les connaissances acquises, les confronte à sa propre expérience jusqu'à ce qu'il ait acquis un système de référence suffisamment global pour qu'il puisse donner un sens à l'ensemble de sa vie, en fonction de sa foi.

2) Un second critère de maturité réside en ce que le converti est capable de relier chaque événement qu'il vit et chaque nouvelle expérience à l'ensemble de son système de référence. Sa vie prend ainsi une cohérence et s'intègre progressivement. On ne peut donc pas considérer comme authentique une conversion où les éléments de croyance sont disparates et incohérents, où les pratiques ne sont pas conformes aux croyances, ni même une conversion qui se limiterait à l'adoption d'un système de référence purement «conventionnel», au sens de Kohlberg. Une conversion mature implique nécessairement le passage au stade post-conventionnel où le sujet devient vraiment maître de ses choix et de ses décisions.

Parler de «conversion religieuse authentique et mature», c'est en somme parler d'une transformation de la personne en fonction d'un sens religieux donné à sa vie et qui constitue un système de référence suffisamment global pour que le converti puisse comprendre à sa lumière l'ensemble des éléments constitutifs de son vécu. Une transformation telle ce-

pendant que toutes les dimensions de sa personne en sont affectées de manière à l'entraîner au-delà de lui-même dans une ouverture toujours plus grande à Dieu et au monde. Une transformation telle enfin que Dieu, devenant le centre unique autour duquel se restructure l'ensemble de ses connaissances, de ses valeurs, de son affectivité et de ses actes, entraîne toute sa personne dans un engagement créateur au sein de son milieu.

Nous pensons qu'une telle conversion religieuse est un processus de libération humaine. Les données psychologiques que nous avons relevées, confrontées à la Tradition et à la réflexion théologique de Lonergan et de son école, manifestent qu'une conversion authentique et mature transforme effectivement la personne dans le sens d'une autonomie et d'un engagement plus grand. Mais qu'en est-il au plan de la culture? Pour répondre à la question, nous allons procéder en trois étapes. Premièrement, nous allons identifier l'acte performatif de la conversion. Cette première démarche nous fournira par le fait même un point de jonction entre les deux ensembles de données que nous avons recueillies. Ensuite, nous entreprendrons une exploration de ce que l'anthropologie peut nous dire d'utile à notre fin: nous avons parlé en ce sens de médiation anthropologique, à la suite de Jacques Audinet. En troisième lieu, nous constaterons que ce détour par l'anthropologie nous aura permis de construire quatre interfaces entre les données scientifiques et les données religieuses, nous permettant de les articuler en fonction d'autant de perspectives. Nous constatons que cette démarche nous ouvre à une lecture originale de la conversion religieuse, envisagée en tant que changement culturel.

4.1.3.4 Le caractère symbolique de la conversion. En tant qu'expérience religieuse, une conversion authentique et mature est nécessairement médiatisée par des signes et comporte de ce fait un caractère symbolique. Un symbole est un objet

concret qui, en plus de son sens premier, acquiert une deuxième signification, les deux significations étant liées dans la conscience de celui qui le perçoit. Le signifiant porte en lui-même un signifié qu'il rend visible de telle sorte que, dans l'objet symbolique, le visible et l'invisible sont réunis en un même ensemble. L'objet visible ne perdant en aucune manière sa nature première reste totalement accessible à l'analyse objective qui ne peut cependant atteindre le signifié invisible. Par ailleurs, l'invisible ne peut être perçu que dans l'objet symbolique qui le véhicule. Cependant, en même temps que l'invisible devient visible dans l'objet symbolique, il transforme l'objet qui prend ainsi un nouveau sens et acquiert une dimension qu'il n'avait pas.

La conversion religieuse, impliquant une transformation intérieure du sujet dans sa relation à Dieu, s'exprime nécessairement dans des attitudes et des comportements extérieurs constituant le phénomène qui la manifeste aux yeux de l'observateur. Quant à ses manifestations phénoménales, elles ne peuvent avoir de sens sans leur orientation à l'expérience intérieure qu'elles traduisent et modèlent tout à la fois. La conversion religieuse comporte donc une dimension symbolique qui la rend susceptible d'élaboration selon le discours scientifique et le discours religieux, comme les deux chapitres précédents l'ont montré. Les deux discours peuvent donc être envisagés comme complémentaires en trouvant un point d'ancrage dans l'acte même de la conversion.

Il devient donc possible de construire un discours religieux sur la transformation de la relation bi-dimensionnelle entre Dieu et l'homme au plan vertical et entre l'homme et son milieu de vie au plan horizontal d'une part et, d'autre part, un discours scientifique sur le phénomène proprement dit et ses manifestations dans le corps individuel et social du converti, sans que les deux discours soient de simples parallèles. Il nous faut cependant trouver dans le processus de transformation qui s'o-

père lors de la conversion une réalité qui porte en elle-même, de façon symbolique, la double dimension de l'expérience. Cette réalité, étant le symbole de la transformation opérée par la conversion, pourra constituer le point d'ancrage des deux discours et par conséquent, nous fournir un point de jonction entre les deux ensembles de données dont nous disposons.

La Tradition envisage la conversion comme un processus qui peut durer très longtemps. Nous l'avons vu en particulier chez Clément d'Alexandrie, où c'est toute la durée de la vie humaine qui constitue le temps de la conversion¹. La même idée se retrouve chez Origène qui compare la conversion à la longue marche d'Israël vers la Terre Promise². Depuis William James jusqu'à Walter Conn, les analyses contemporaines du processus de la conversion soutiennent la même position à partir d'une approche empirique³. Si la conversion religieuse est un processus de transformation qui s'échelonne sur une longue période, il faut identifier dans ce processus un moment particulier qui résume le processus et le traduit concrètement, sans quoi il nous serait impossible d'y voir un aspect symbolique quelconque.

Dans tout processus de conversion, il existe un tel moment privilégié. C'est le moment où le converti voit sa perception du réel changer soudainement. Ce moment privilégié est d'ailleurs généralement identifié par le converti comme le moment précis de sa conversion. L'expérience du chemin de Damas pour saint Paul, celle du jardin de Milan pour saint Augustin, celle de la Tour pour Luther n'en sont que quelques exemples. Cette expérience n'est pas spécifique à la conversion religieuse, d'ailleurs. Elle se retrouve dans tout changement radical de

1. Stromates, VII, 7, 35, 7.

2. In Num. hom., XXVII, 6 - 9.

3. JAMES, W., The Varieties of Religious Experience, 1963 (éd. 1902), University Books, New York. CONN, W., Christian Conversion: a Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender, Paulist Press, New York, 1986.

perception des formes. Thomas Kuhn, par exemple, a montré comment elle était à la base des révolutions scientifiques¹.

Or, ce changement de perception soudain produit nécessairement un changement de vision du monde et une modification des attitudes. Cependant, on ne peut considérer cet instant privilégié comme un acte symbolique, puisque le changement se produit d'abord et avant tout dans la conscience et n'est porté en tant que tel par aucun objet physique qui pourrait servir de signifiant symbolique. En conséquence, force nous est de chercher ailleurs.

Intimement associé à tout processus de conversion religieuse, il existe toutefois un acte privilégié qui exprime extérieurement ce changement de perception du réel: c'est la confession de la foi au baptême. S'il faut avoir la foi pour être converti et sauvé, la confession extérieure de la foi en est tout autant l'acte essentiel que sa formulation intérieure², comme l'a montré saint Thomas d'Aquin. La conversion religieuse chrétienne s'exprime donc de façon essentielle dans la confession publique de la foi. On peut en dire autant de la conversion à l'islam ou au judaïsme. En ce sens, le christianisme appartient bien au même univers religieux que les autres traditions issues de la foi abrahamique.

Par ailleurs, l'acte de la confession de la foi est un acte doublement intégrateur car, s'il opère la jonction entre la dimension verticale et la dimension horizontale de l'acte religieux dans le sujet qui l'accomplit, il opère en même temps la jonction entre la dimension personnelle du converti et sa dimension sociale. En effet, poser un tel geste, dans le cadre d'une conversion authentique et mature, implique la mise en oeuvre des fonctions intellectuelle, affective et morale du converti;

-
1. KUHN, T., La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, Paris, 1983 (éd. 1970), p. 172.
 2. THOMAS D'AQUIN, Summa theologiae, IIa - IIae, qu. 3, art. 1.

mais il implique également le déplacement du lien qui l'unit à sa communauté. Il laisse son ancien groupe d'appartenance pour s'intégrer à un nouveau, changeant *ipso facto*, d'identité sociale. C'est en effet l'acte public de la confession de la foi qui proclame la nouvelle identité et le nouveau rôle social qui lui est dévolu.

Dans le cas du christianisme, l'acte de la confession de la foi est associé au baptême lors de la conversion. Cependant, s'il est essentiel au salut, le baptême peut se produire de façon efficace dans des cas exceptionnels, par désir tout aussi bien que par le rite de l'ablution, comme le montre encore saint Thomas¹. Mais on ne peut pas dire qu'il y ait conversion s'il n'y a pas confession publique de la foi. La confession de la foi est un acte performatif puisque la parole opère ce qu'elle annonce, mais c'est en même temps un acte symbolique, puisqu'elle unit en une même réalité concrète la dimension physique et la dimension intérieure de l'action, le signifiant extérieur de la parole portant en lui-même le changement intérieur de la foi, tout en fournissant le point de jonction entre les deux dimensions fondamentales, verticale et horizontale, de l'expérience religieuse. Lorsque la confession de la foi est associée à l'ablution du baptême, comme c'est généralement le cas, à la dimension sociale de la parole s'ajoute alors la dimension corporelle de l'eau.

Ici encore la parenté avec l'islam et le judaïsme est manifeste: la circoncision, en tant que rituel initiatique, y est associée à la confession de la foi. La dimension extérieure se résume donc, dans l'instant privilégié de l'acte de conversion, au double caractère social de la confession de la foi et corporel du rituel baptismal, le premier étant essentiel, tout comme dans les deux autres religions abrahamiques.

1. Sur la nécessité du baptême pour le salut, voir Summa theologiae, IIIa. qu. LXVIII, art. 1; sur le baptême de désir, voir *ibid.*, art. 2.

Si l'acte de la confession de la foi est un acte symbolique, il comporte nécessairement une dimension sacramentelle puisque le signifié implique l'ouverture sur la transcendance. Ce qui est signifié dans l'acte social n'est pas seulement un changement dans la perception du réel en général, mais un changement dans la perception de la transcendance et de la relation du sujet converti à Dieu. En conséquence, la confession de la foi fait du converti un point où le divin et le monde se rencontrent par la médiation du réseau relationnel que le sujet entretient avec Dieu et son environnement, social et physique. C'est pourquoi, dans la perspective chrétienne, la conversion fait renaître le converti avec le Christ incarné, mort et ressuscité, auquel il devient identifié.

La dimension verticale de la conversion religieuse la distingue de façon radicale de tout autre type de conversion profane. Il peut y avoir une modification radicale dans la perception de la réalité, dans la vision du monde, dans l'option fondamentale d'une personne ou d'un groupe et dans les attitudes et les comportements qui en découlent et ce, dans les domaines les plus divers. L'Antiquité nous a fourni le cas des conversions philosophiques chez les stoïciens et les néoplatoniciens, comme nous l'avons déjà signalé plus haut. L'histoire et la philosophie des sciences à l'époque contemporaine ont mis en lumière le fait que ce genre de transformations étaient à l'oeuvre dans les révolutions scientifiques. Il y a de même des conversions éthiques, politiques, psychologiques, artistiques, etc. Mais il n'y a que la conversion religieuse qui ait cette dimension verticale de par son ouverture directe sur la transcendance et la modification qu'elle opère chez le converti dans sa relation avec l'inconditionné, ce «tout autre» qui, soudain, fait irruption dans sa vie.

On ne peut considérer comme véritable une conversion chrétienne que si, en plus de répondre aux critères d'authenticité et de maturité que nous avons identifiés plus haut, elle se tra-

duit dans l'acte de la confession publique de la foi. Mais le fait d'envisager la conversion religieuse en tant que symbolique non seulement nous permet d'en éclairer les caractères vertical et horizontal, personnel et social, mais encore nous fournit un point d'ancrage entre les deux ensembles de données que nous avons mises à jour dans les chapitres précédents. A cause du caractère symbolique de la confession de la foi lors de la conversion religieuse, nous pouvons en effet construire un discours scientifique, en nous basant sur le phénomène observé, et un discours religieux, sur l'expérience de la rencontre avec l'inconditionné et ses manifestations extérieures. Nos deux ensembles de données en fournissent la démonstration évidente.

Plus intéressant encore, le caractère symbolique de la conversion religieuse, résumé dans la confession publique de la foi, nous ouvre la voie à la construction d'interfaces entre les deux ensembles. Pour y arriver, nous appliquerons la stratégie proposée par Jacques Audinet, que nous avons annoncée en introduction: nous passerons par l'anthropologie. Cette démarche, en nous ouvrant une perspective radicalement différente de celle adoptée dans l'école de Lonergan, nous ouvrira la voie à l'analyse de la conversion religieuse en tant que changement social et culturel.

4.2 La conversion: un changement culturel

4.2.1 De la dimension personnelle à la dimension culturelle

Les critères d'authenticité et de maturité que nous venons de mettre à jour concernent la dimension personnelle de la conversion. Notre enquête nous a permis de constater qu'une telle conversion affectait inévitablement le lien social qui unissait l'individu à son groupe. Sans revenir sur la présentation que nous avons faite dans les chapitres précédents, il importe de rappeler ici que les données sociologiques ont bien mis en évidence le

déplacement du lien social qui s'opérait lors de la conversion. Quant aux données psychologiques, elles ont toutes montré la nécessaire ouverture aux autres qu'elle impliquait pour le converti. Les données religieuses nous ont permis de constater que la tradition chrétienne va dans le même sens. La relecture chrétienne de l'Ancien Testament nous a montré que l'appel à la conversion lancé par Jérémie à Israël s'adresse au peuple pour rejoindre l'individu, tandis que l'appel néo-testamentaire s'adresse davantage à l'individu, mais pour rejoindre la communauté: le converti, après avoir été admis dans la communauté devient à son tour convertisseur. Chez les Pères que nous avons cités, la conversion implique pour le converti, soit l'intégration à l'Eglise, soit l'engagement avec l'Eglise dans la lutte contre les puissances du mal. La conversion religieuse authentique et mature opère en somme un déplacement du lien social tel que, dans la confession publique de la foi, le converti laisse son ancien groupe pour être admis dans le nouveau au sein duquel il acquiert une identité nouvelle et un rôle social nouveau.

En envisageant la conversion en tant qu'expérience religieuse personnelle, nous avons davantage été préoccupé, à la suite de Lonergan et des théologiens de son école, par le caractère personnel de la conversion, au sens où Donald Gelpi l'entendait. Nous avons dû, suite aux données que notre enquête nous avait fournies, admettre avec lui les limites du modèle personnel défini par les quatre niveaux de conversion. Plutôt que d'adopter simplement la suggestion de Gelpi d'ajouter un cinquième niveau, socio-politique, aux précédents, nous préférons revoir l'expérience dans une autre perspective. Il nous semble en effet prometteur de l'envisager en tant que changement culturel. Nous reconnaissons ainsi la valeur et la nécessité d'affirmer l'existence d'une dimension socio-politique au processus de transformation vécu par le converti. Les données tant religieuses que scientifiques mises à jour nous permettent toutefois de penser que la triple dimension socio-politico-culturelle impliquée constitue non pas un niveau qui s'ajouterait aux quatre autres, mais une dimension

spécifique du processus, tout comme les autres, identifiés plus haut, en constituent la dimension personnelle. La confession de la foi, en plus du caractère symbolique qui lui vient de la rencontre qui s'établit dans l'acte public entre les dimensions verticale et horizontale de l'expérience religieuse, s'avère être également le point de jonction où s'opère chez le converti l'unité entre sa vie personnelle et son identité socio-culturelle. Elle acquiert ainsi inévitablement une dimension politique.

Pour analyser cette dimension culturelle (entendue comme comprenant les facteurs sociaux, économiques et politiques) constitutive de la conversion religieuse, nous allons procéder en trois étapes. Nous allons d'abord faire une première exploration des recherches faites en anthropologie. Cette étape complétée, nous aurons alors identifié quatre thèmes relatifs à la conversion religieuse, traités dans le cadre de la discipline. Ces thèmes apparaîtront comme des noeuds de signification où se rejoignent les données mises à jour antérieurement, mais interreliées de façon originale. On peut en parler comme autant d'interfaces entre les deux ensembles de données recueillies. Dans un deuxième temps, nous allons présenter les interfaces sous deux angles différents, soit la question du pouvoir et celle de l'identité, chacun de ces deux angles regroupant deux des interfaces identifiées. En troisième lieu, nous poserons, du double point de vue chrétien et culturel, la question du caractère libérateur de la conversion religieuse.

4.2.2 Médiation anthropologique

4.2.2.1 Ethnographie, ethnologie et anthropologie.

Traditionnellement, on distingue l'anthropologie sociale ou culturelle de l'anthropologie physique. Etant donné l'objet de notre travail, nous excluons de notre démarche l'anthropologie physique. La présentation des ressemblances et des distinctions biologiques et génétiques des groupes humains ne présente pas d'intérêt particulier ici. Nous nous situerons donc

dans le cadre de l'anthropologie sociale ou culturelle. Étant donné la diversité ethno-culturelle des traditions anthropologiques, étant donné également que le Québec se situe au confluent de ces diverses traditions, nous devons préciser le sens précis que nous accorderons à cette expression.

A titre d'exemple, signalons un manuel américain d'anthropologie publié en 1958 par Felix M. Keesing, alors professeur à Stanford. L'auteur présentait la classification suivante des divisions de la discipline¹. Ses deux champs fondamentaux sont constitués par l'anthropologie physique et l'anthropologie culturelle. Celle-ci comporte à son tour trois champs secondaires: l'archéologie préhistorique, la linguistique et l'ethnologie, divisée elle-même en anthropologie sociale, en ethnographie et en ethnologie proprement dite. Il s'agit là d'une présentation parmi d'autres souvent très différentes. Par exemple, c'est le cas en France où on a opposé longtemps anthropologie et ethnologie, le premier terme désignant l'anthropologie physique et le second, l'étude des populations au plan socio-culturel. La préhistoire, l'archéologie et la linguistique constituaient des champs séparés.

1. KEESING, F. M., Cultural Anthropology. The Science of Custom, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966 (1958), p. 4.

Nous utiliserons le qualificatif de culturel au sens où la pratique anthropologique française contemporaine l'utilise. Nous pourrons éviter ainsi l'opposition entre «l'anthropologie sociale» de type britannique, définie dans la foulée du fonctionnalisme social de Radcliffe-Brown comme l'étude de la structure et de la fonction sociale d'une part et, d'autre part, «l'anthropologie culturelle» de tradition américaine, définie dans le courant de pensée qui remonte à Franz Boas comme l'étude à la fois descriptive et historique de la culture. Ce faisant, nous pourrons nous situer plus facilement dans la multiplicité des appellations ayant eu cours dans la discipline, se côtoyant toujours d'ailleurs, et par là, préciser la façon dont nous pouvons utiliser la réflexion anthropologique dans notre projet.

A la suite de Claude Lévi-Strauss¹, l'anthropologie culturelle de tradition française distingue l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie comme trois moments de la démarche anthropologique. Reprenant Lévi-Strauss, Philippe Descola les présente comme tels dans le cadre d'une réflexion sur l'épistémologie des sciences humaines et celle des sciences de la nature². Mondher Kilani fait de même par souci pédagogique, en apportant toutefois quelques réserves³. Finalement, ce sera la position adoptée pour la présentation de l'article consacré à l'anthropologie dans l'*Encyclopaedia Universalis*. L'auteure, Elisabeth Copet-Rougier, précisera que ces trois moments constituent en fait «trois étapes, sous le double rapport d'une méthodologie et d'une problématique»⁴. Dans notre tentative de mettre en relation dynamique les données scientifiques et les données religieuses, nous avons montré la nécessité d'une médiation anthropologique. S'agit-il dès lors d'une démarche

1. LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, p. 307 sq.
2. DESCOLA, P., «L'explication causale», Les idées de l'anthropologie, Armand Colin, Paris, 1988, p. 19 - 20.
3. KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 167 - 174 et 289 - 291.
4. COPET-ROUGIER, E., «Anthropologie», Encyclopaedia Universalis, Paris, 1989, vol. 2, p. 520.

ethnographique, ethnologique ou, plus spécifiquement, d'une démarche anthropologique en tant que telle?

Lévy-Strauss considérait que l'ethnographie visait essentiellement «l'observation des faits et l'élaboration des méthodes permettant de les utiliser pour construire des modèles»¹. C'est en fait la première phase du travail anthropologique, celui de la cueillette des données sur le terrain. Elle consiste à identifier une unité sociale donnée, à décrire et à classer sous forme de monographie tous les éléments qui la constituent. En ce qui concerne la conversion religieuse, plusieurs études de ce genre ont été produites. Lewis Rambo en signale 65, parues pour la plupart en anglais durant les années 70². Dans la très grande majorité des cas, il s'agit de monographies consacrées à la conversion des Amérindiens durant l'époque coloniale et à celle des non-occidentaux, particulièrement des Africains³. En ce sens, ces études ethnographiques concernent davantage la pratique missionnaire que l'objet plus spécifique de notre travail. Elles peuvent cependant l'éclairer par l'insistance qu'elles mettent sur les changements socio-culturels qui interviennent lors d'une conversion d'un non-occidental à une religion abrahamique, comme le christianisme ou l'islam. Le moment ethnographique de la démarche anthropologique ne constitue donc pas le niveau où peut s'opérer la médiation que nous recherchons.

Reste alors le deuxième moment de la démarche, à savoir l'ethnologie. C'est la phase d'analyse et d'interprétation des données recueillies sur le terrain antérieurement. Ce travail de compréhension plus générale est davantage centré sur les

-
1. LEVY-STRAUSS, C., op. cit. p. 307.
 2. RAMBO, L. R., «Current Research on Religious conversion», Religious Studies Review, 8, 2, 1982, p. 146 - 148.
 3. A cette bibliographie de Rambo, il faut ajouter les ouvrages publiés au Québec sur la conversion des Amérindiens. Signalons en particulier l'ouvrage de BEAULIEU, A., Convertir les fils de Caïn: Jésuites et Amérindiens en Nouvelle-France, 1632 - 1642, Nuit Blanche Editeur, Québec, 1990.

institutions ou les groupes constitutifs de la société. Les analyses et les synthèses auxquelles il donne lieu concernent généralement une seule dimension de la réalité sociale, comme la religion, la parenté, l'économie, etc. Historiquement, ces synthèses se sont opérées sur des institutions sociales exotiques ou folkloriques, amenant les ethnologues à limiter souvent le champ de leurs investigations aux sociétés dites sans histoire et, dans la société contemporaine occidentale, aux survivances qui y transparaissent. Limitée à cette perspective, l'anthropologie devient «la science totale de l'homme primitif» qu'elle étudie tant dans sa dimension physique que «ses dimensions sociale, culturelle et technique», comme le dit Kilani¹. Et il ajoute que chaque pays colonisateur occidental, pour des raisons différentes qu'il présente d'ailleurs, a abordé les sociétés conquises de manière particulière. Par exemple, les Espagnols et les Portugais n'ont pas vraiment fourni de réflexion de type anthropologique, tandis que «les Britanniques se sont intéressés prioritairement à l'étude de l'organisation sociale», les Américains «ont recouru, depuis le début, aux concepts de culture et de trait culturel». Quant aux Français, «ils se sont principalement arrêtés à l'analyse des structures et des représentations»².

Nous n'avons pas trouvé de travaux majeurs consacrés à la conversion religieuse produits dans cette perspective. Par contre, c'est tout le champ de l'ethnologie religieuse qui s'ouvre ici. Initiée par Edward Tylor et son analyse de la religion³, elle atteint son plein développement avec James Frazer⁴. Ces deux auteurs se situent toutefois dans le courant évolutionniste, le premier considérant que la religion est un reliquat de l'état sauvage et le second, que la pensée magique est une

-
1. KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 175.
 2. KILANI, M., p. 176.
 3. TYLOR, E. B., Primitive Culture, Part II. Religion in Primitive Culture, Harper Trochbooks, New York, 1951 (1871).
 4. FRAZER, J. G., Le rameau d'or. Le roi magicien dans la société primitive, Robert Laffont, Paris, 1981 (1890).

phase primitive du développement de la pensée qui atteindrait son apogée avec la pensée scientifique: deux positions fortement contestées aujourd'hui. Actuellement, l'ethnologie religieuse s'intéresse surtout aux croyances et aux pratiques religieuses des diverses ethnies; mais, si elle utilise la méthode comparative pour passer du particulier au général, elle reste néanmoins, comme le remarque encore Kilani à propos de l'ethnologie générale, circonscrite à une région culturelle donnée.

La démarche ethnologique permet donc de comprendre une société donnée et ses institutions religieuses, mais elle ne nous fournit pas les outils nécessaires pour comprendre le passage d'un univers religieux à un autre au sein d'une même société, comme cela se produit lors d'une conversion religieuse. La médiation que nous demandons à l'anthropologie, compte tenu de notre contexte socio-culturel, nous amène donc à nous situer au troisième moment de la démarche anthropologique. C'est celui, le plus général, où l'on tente d'identifier les propriétés caractéristiques de toute vie sociale et les modalités spécifiques sous lesquelles elles se manifestent dans les cultures particulières.

En ce sens, le projet anthropologique vise à «penser le rapport de l'unité et de la diversité de l'humanité», mettant ainsi «systématiquement en relation le local et le global». Reprenant la position défendue par M. Augé¹, Kilani écrit à ce sujet que «c'est l'articulation des relations sociales observées au niveau des unités restreintes et les déterminations de la société globale qui constituent prioritairement l'objet de la recherche anthropologique»². Envisagée dans cette perspective, l'anthropologie permet, à partir d'unités restreintes, de penser notre

1. AUGE, M., Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Hachette, Paris, 1979, p. 197 - 198.

2. KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 21, 29, 33 - 34, 39.

société, de penser la modernité et non plus seulement les sociétés pré-modernes, exotiques ou locales. Elle permet également de penser les changements qui s'y produisent. C'est ici que s'inscrit notre projet.

4.2.2.2 A la recherche d'interfaces. Nous savons que la médiation que nous recherchons doit se situer au niveau anthropologique en tant que tel, et non pas d'abord au niveau ethnographique, ni même au niveau ethnologique. Cependant, nous sommes d'emblée confronté aux multiples perspectives idéologiques qui ont marqué l'histoire de la discipline et qui déterminent, chacune à sa manière, le sens que l'on peut découvrir à la conversion religieuse. En conséquence, sans toutefois en faire une présentation systématique, ce qui déborderait largement notre propos, nous voulons signaler comment chacune d'elles nous permet de poser la question du changement caractéristique de la conversion. Un tel survol, tout rapide soit-il, nous permettra d'identifier les problèmes anthropologiques qu'elle soulève, orientant par le fait même la poursuite de notre recherche.

Dès la création de l'anthropologie comme science, l'évolutionnisme s'est imposé comme première perspective idéologique, dépendante d'ailleurs du milieu culturel européen qui la voyait naître. Au XIX^e siècle en effet, l'Occident croyait en un progrès continu de l'humanité dont le modèle le plus achevé était inévitablement le sien. Charles Darwin en biologie et Herbert Spencer en sociologie avaient chacun, dans leur domaine particulier, fait accepter l'idée d'une évolution des sociétés et des organismes par le passage d'un stade primitif et simple à un stade évolué et complexe. Dans cette perspective, Lewis Morgan avait présenté une histoire de l'évolution de l'humanité en trois stades: l'évolution des sociétés se ferait par le passage de la sauvagerie à la barbarie, puis, à la

civilisation¹. Cette opposition entre le primitif et l'évolué marquera longtemps la pensée anthropologique. On la retrouvera encore chez Lévy-Bruhl où s'opposent la «mentalité primitive» et la «mentalité scientifique»².

Envisagée dans cette perspective, l'évolution religieuse se ferait de même par le passage d'une religion primitive fondée sur l'animisme, considéré par Tylor comme la première expression du sentiment religieux, ou la magie dans le cas de Frazer, à une religion évoluée dont le christianisme serait évidemment la forme la plus achevée. La conversion religieuse proposée par le missionnaire de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle est alors comprise comme le moyen, pour le primitif, d'accéder à la civilisation dont le modèle unique est évidemment la chrétienté occidentale de cette époque. Il s'agit là d'une justification de la collusion entre le missionnaire et le conquérant colonial. Le missionnaire est alors beaucoup plus que «le levain dans la pâte»... Avec le militaire et l'administrateur colonial, il se transforme en l'un des instruments privilégiés de l'impérialisme.

L'évolutionnisme pose ainsi la question du rapport de pouvoir dans lequel semblent s'inscrire certaines conversions religieuses, sinon toutes. Il s'agit là également d'une question qui survit à la disparition de l'idéologie qui l'a vu se poser et à laquelle nous devons inévitablement nous arrêter. En effet, si l'évolutionnisme du XIX^e siècle en anthropologie s'est effondré à cause de ses contradictions internes, comme l'a montré Anne-Christine Taylor³, il reste qu'un certain type d'évangélisation dans de nombreuses Eglises chrétiennes, tout aussi bien que dans l'islam missionnaire contemporain, en est profondément imprégné. La conversion n'y apparaît pas

1. MORGAN, L., La société archaïque, Anthropos, Paris, 1971 (1877).

2. LEVY-BRUHL, L., La mentalité primitive, Retz-CEPL, Paris, 1976 (1922).

3. TAYLOR, A.-C., «Les modèles de l'intelligibilité de l'histoire», Les idées de l'anthropologie, op. cit., p. 160 - 174.

seulement comme la conversion à Dieu et à Son message mais aussi, surtout même, à un groupe social déterminé impliqué inévitablement, parfois même ouvertement, aux plans militaire ou économique dans un rapport politique.

Dans la voie tracée par F. Boas aux Etats-Unis, il faut noter un autre courant de pensée qui a profondément influencé la réflexion anthropologique nord-américaine et qui nous permet de formuler un second problème. Il s'agit du courant culturaliste dont les principaux représentants sont Ralph Linton, Ruth Benedict et Margaret Mead auxquels il faut ajouter Edward Sapir. En posant la question du rapport entre l'individu et la culture dans laquelle il se développe d'une part, et d'autre part, celle des interactions qui s'établissent entre les individus participant à une même culture, ils nous donnent les outils nécessaires pour comprendre la question du sens que les individus reconnaissent aux pratiques sociales dont ils sont les co-acteurs.

La plupart des courants idéologiques en anthropologie envisagent la société ou la culture comme une unité, laissant peu de place à l'étude des comportements des individus qui la composent. Par la modification du lien social qu'elle implique, la conversion religieuse est un processus mettant en oeuvre l'individu et la société avec laquelle il interagit. En conséquence, elle suppose un cadre théorique où peut se poser la question d'un tel rapport. Par-delà cette question du sens des pratiques sociales et de leur enracinement psychologique, c'est à la double question du lien social et de l'identité que nous sommes renvoyé, questions qui sont apparues fondamentales tant en sociologie qu'en psychologie pour la compréhension de l'expérience de la conversion religieuse. Une étude de la conversion en tant que changement culturel exige qu'on les comprenne à la lumière de l'anthropologie.

Pendant que se développait le courant culturaliste aux Etats-Unis avec les élèves de Franz Boas, en Grande-Bretagne Malinowski opérait un changement radical de perspective en proposant une nouvelle méthodologie caractérisée par le travail sur le terrain¹. Rejetant la perspective évolutionniste antérieure, il veut «brosser un tableau authentique de l'existence tribale» et trouver l'explication des faits sociaux dans la «cohérence structurelle et fonctionnelle» de la société elle-même. Il écrit: «Ce qui m'intéresse vraiment dans l'étude des aborigènes, c'est leur conception des choses... tout ce qui les guide et constitue leur raison d'être»². Pour ce faire, il considère comme prioritaire l'observation directe et prolongée sur le terrain et rejette, puisque les sociétés observées sont des sociétés sans histoire, toute référence historique pour en expliquer la réalité présente. Il propose plutôt l'analyse fonctionnelle, c'est-à-dire l'étude de chacun des éléments constitutifs d'une culture et de la fonction qu'ils remplissent dans l'ensemble, en vue de le maintenir dans un état permanent d'équilibre et de stabilité.

Une société ressemblerait en quelque sorte à un organisme vivant dont on explique le fonctionnement par les interrelations entre ses divers organes et les fonctions qu'ils remplissent. Et, tout comme le fonctionnement de l'organisme vivant est orienté au maintien de son propre équilibre, de même le fonctionnement de la société vise, par l'intégration sociale, la permanence et la durée, l'équilibre et la stabilité de ladite société. Comme toutes les autres institutions sociales, la religion, la magie et le rite sont alors définis par la fonction d'intégration et d'équilibre social qu'ils sont sensés remplir.

Cette perspective fonctionnaliste a été fort critiquée et parfois de façon virulente. Claude Lévi-Strauss, par exemple, qui avait

1. MALINOWSKI, B., Les Argonautes du pacifique occidental, Gallimard, Paris, 1963 (1922), Introduction.

2. Ibid., p. 82.

qualifié Malinowski de «piètre théoricien», croyait erroné le fait de penser que toute institution dans une société peut être définie par la fonction qu'elle remplit, d'autant plus que tout, dans une société, ne fonctionne pas nécessairement: «Dire qu'une société fonctionne est un truisme; mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité»¹. Faisant plus récemment la critique du fonctionnalisme, Gérard Lenclud signalait également la faiblesse des présupposés analytiques qui en sont à la base en prenant comme exemple le concept d'intégration sociale. Cependant, il constatait que la perspective fonctionnaliste, malgré toutes les faiblesses qu'elle peut présenter au plan théorique, est essentiellement liée à la lecture occidentale de la réalité sociale. En conséquence, le discours fonctionnaliste est «voué à renaître sans cesse, sous une forme ou sous une autre, qu'il est une tentation incontrôlable de l'exercice anthropologique parce que ce dernier est le produit de certaines sociétés seulement»². Mais, plus important pour notre projet, il faut signaler, suite à Kilani, «l'incapacité, pour le fonctionnalisme, d'envisager le changement social au niveau des sociétés primitives»³. Un tel changement ne pouvant venir que de l'extérieur, le fonctionnalisme a ainsi légitimé, toujours selon Kilani, l'activité coloniale britannique.

Dans une perspective théorique qui ne s'intéresse qu'aux sociétés dites «sans histoire» et qui ne fournit aucune explication au changement qui peut se produire au sein d'une société, sinon par des apports extérieurs, la question de la conversion religieuse ne peut se poser, sinon que comme un rapport de domination, comme nous l'avons vu plus haut avec l'évolutionnisme. Si la puissance coloniale est la seule qui puisse faire un tant soit peu accéder la société primitive à la modernité, la conversion religieuse ne peut être comprise que

-
1. LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, p. 17.
 2. LENCLUD, G., «L'anthropologie fonctionnaliste britannique», Les idées de l'anthropologie, p.113.
 3. KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 269.

comme un aspect de ce processus. Ainsi envisagée, la perspective fonctionnaliste nous ramène à la question des rapports de pouvoir qui, pour le moment du moins, nous paraissent inhérents à certains types de conversion religieuse.

Par ailleurs, l'analogie de la société avec l'organisme vivant orienté au maintien de son propre équilibre nous amène à formuler un second problème. Comment une conversion religieuse peut-elle se produire dans ces sociétés aborigènes étudiées par les fonctionnalistes, étant donné qu'une telle conversion implique un changement ayant une dimension sociale nécessaire et, par conséquent, une crise plus ou moins profonde? Et, au-delà des sociétés primitives, où se sont produites de fait de nombreuses conversions religieuses, comment comprendre un tel changement dans nos sociétés modernes?

C'est toute la question du rapport entre la structure et le changement social qui se trouve ici posée et à laquelle le structuralisme ne répondra pas plus que le fonctionnalisme. En fait, il faudra attendre les travaux de Georges Balandier qui posera directement la question du changement social et du développement des sociétés nouvellement entrées dans le processus historique¹. Dans le domaine plus spécifique de l'anthropologie religieuse, Roger Bastide tentera de saisir la dynamique de ces transformations pouvant expliquer ainsi les mouvements messianiques². Après le problème des rapports de pouvoir et celui de l'identité, il s'agit là d'un troisième élément nous permettant d'articuler entre elles les données scientifiques et les données religieuses.

-
1. BALANDIER, G., Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Presses Universitaires de France, Paris, 1963 (1955).
 2. BASTIDE, R., «Le messianisme raté», Archives de Sociologie des Religions, 3, 5, p. 31 - 37; «Messianisme et développement économique et social», Cahiers Internationaux de Sociologie, XXXI, p. 3 - 14. Anthropologie appliquée, Editions de Minuit, Paris, 1971.

En étudiant chaque société en elle-même, comme un organisme vivant, le fonctionnalisme a permis de produire des monographies sur chacune des sociétés étudiées, mais sa méthode n'a pas permis de les comparer. Or, en faisant la distinction entre la démarche ethnographique et la démarche anthropologique en tant que telle, Claude Lévi-Strauss vise précisément à dépasser la société repliée sur elle-même pour la mettre en comparaison avec les autres, de manière à comprendre ce en quoi elles participent chacune dans leur diversité à l'universel. Il veut trouver le fonds commun d'humanité à la base de toutes les institutions humaines. Or, ce fonds commun repose, selon lui, sur l'universalité de l'esprit humain. La diversité des cultures et des institutions humaines ne serait alors qu'autant d'expressions diverses d'un même esprit humain universel et invariable.

Il y aurait donc une structure fondamentale de l'esprit humain moulant, modelant inconsciemment, grâce à sa capacité symbolique, toutes les institutions et les systèmes de significations comme la parenté, le langage et le mythe. La vie sociale est ainsi réduite aux exigences de la pensée symbolique reposant elle-même sur la structure universelle et inconsciente de l'esprit humain¹. L'analyse que propose le structuralisme de la société passe ainsi des faits sociaux concrets à la pensée symbolique. Dans sa recherche de l'universel, elle passe du contenu à la forme cherchant à comprendre la structure du langage, indépendamment des communicateurs qui l'utilisent, et la structure du mythe, indépendamment des croyants qui y adhèrent.

Le sens passe alors de l'objet lui-même au jeu des relations que celui-ci entretient avec les autres objets. Par exemple, en prenant comme référence la linguistique, Lévi-Strauss comprend le système de parenté comme un langage et en inter-

1. LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, p. 28.

prête les termes à la manière des phonèmes d'une langue¹: pour être compris, les termes doivent se penser en interrelation les uns avec les autres. C'est la même méthode qu'il applique à l'étude des mythes². Cette méthode, Lévi-Strauss l'inscrit en continuité avec la notion de «fait social total» que Marcel Mauss avait déjà proposée. Pour Mauss en effet, il existerait un grand nombre de faits sociaux qui «mettent en branle la totalité de la société et de ses institutions»³. En présentant cette notion, Lévi-Strauss insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là de «l'accumulation arbitraire de détails», mais d'une «expérience» qui est plus que «la somme de ses constituants»⁴. Il reproche cependant à Mauss de ne pas avoir pensé le fait social total en terme de logique des relations, ce que lui-même tente d'établir par la méthode structurale.

Malgré tout l'intérêt que peut présenter par ailleurs le structuralisme, il ne permet pas de prendre en compte le changement inhérent à toute conversion religieuse. Nous l'avons déjà signalé plus haut. Il serait donc tout aussi difficile de faire une étude structuraliste de la conversion religieuse que d'en faire une dans la perspective fonctionnaliste. Cependant, la perspective structuraliste nous amène à formuler deux problèmes également mis en lumière par les données scientifiques et les données religieuses, à savoir la dimension symbolique de l'expérience et son caractère global.

Premièrement, les données mises à jour par notre enquête ont au moins soulevé la question d'un lien possible entre la conversion, l'état de l'organisme du converti et le rapport qu'il établit avec son environnement. Or, si un tel rapport existe

1. Ibid., p. 40 et 41.

2. LEVI-STRAUSS, C., Mythologiques I. Le cru et le cuit, Plon, Paris, 1964, p. 20.

3. MAUSS, M., Sociologie et anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 274.

4. LEVI-STRAUSS, C., «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. XXV - XXVI.

effectivement, les systèmes de représentation, exprimés au moyen du langage symbolique, en sont nécessairement affectés également, au même titre que le contenu des systèmes de croyance et les rites mis en oeuvre. Certains modèles sociologiques définissent même la conversion comme étant essentiellement un changement d'univers symbolique.

Deuxièmement, en reprenant de Marcel Mauss la notion de fait social total, Lévi-Strauss soulève la question du caractère global de l'expérience de la conversion. Si la religion est, au sens strict que lui donne Marcel Mauss, un fait social total, le changement dans la relation à la religion intervenant lors d'une conversion religieuse affecterait l'ensemble des dimensions de la vie sociale, comme il affecte la totalité de la personnalité qu'elle vient transformer en profondeur. Il s'agit là encore d'une donnée qui s'est imposée d'elle-même.

4.2.2.3 Modernité et altérité. Le bref survol de quelques théories classiques de l'anthropologie nous a permis d'identifier 1) le pouvoir, 2) l'identité, 3) le changement social et 4) les systèmes symboliques comme autant de thèmes relatifs à la conversion religieuse couverts par le champ de la discipline. L'anthropologie étant une discipline scientifique capable de traiter les phénomènes religieux en tant que religieux, ils peuvent constituer autant d'interfaces entre les données scientifiques et les données religieuses. Cependant, l'anthropologie classique envisageait son objet d'étude en se limitant à toutes fins utiles aux sociétés primitives. Et lorsqu'elle abordait les sociétés occidentales, ce n'était que pour en étudier les survivances folkloriques. Or, l'objet de notre enquête, même s'il n'exclut pas les sociétés exotiques, se situe d'abord dans notre propre société.

Nous avons vu plus haut avec Mondher Kilani que le projet de l'anthropologie est «de penser le rapport de l'unité et de la diversité de l'humanité». Pour ce faire, elle «met systématique-

ment en relation le local et le global» et elle tente «d'éclairer simultanément les deux niveaux ainsi que l'ensemble des échanges et des déterminations qui les lient»¹. C'est dire qu'elle a pour objet l'altérité. Dans les sociétés occidentales en position de force (on oublie parfois qu'il y a en Occident des sociétés qui ne le sont pas et qui, comme les sociétés non-occidentales, en subissent la domination), cette question est d'autant plus pertinente que le projet de modernité qui les réunit vise l'uniformisation la plus complète et, dans la pratique économique comme dans la mondialisation qu'elles prônent, écrase toutes les différences.

La conversion religieuse devient dans cette perspective une revendication puissante d'altérité et d'autonomie face au rouleau compresseur de la modernité. Le traitement des thèmes que nous avons identifiés plus haut prend ainsi une coloration particulière, nous plongeant par le fait même au coeur de notre réalité sociale. Mais ce faisant, nous rejoignons encore une fois le projet de l'anthropologie générale contemporaine qui, «dans sa dimension critique, comme l'écrit Gérard Berthoud, équivaut à un retour sur nos idées et nos valeurs par la médiation du savoir sur l'autre sous ses diverses formes»².

Cependant, les sociétés de la modernité, obnubilées qu'elles sont par leur idéologie marchande qui transforme tout en marchandise, y compris l'homme lui-même, ont évacué la réalité de l'autre tout comme elles ont évacué la question du sens. Se regardant elles-mêmes comme «l'horizon indépassable de l'humanité», elles ne peuvent considérer les autres sociétés que comme «imparfaites» et «incomplètes». Berthoud en voit un exemple dans une affirmation de Popper qu'il cite à cet effet: «Je prétends que nous vivons dans un monde

1. KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989, p. 21 et 29.

2. BERTHOUD, G., Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité, Librairie Droz, Genève, 1992, p. 16.

merveilleux. Nous autres Occidentaux avons l'insigne privilège de vivre dans la meilleure société que l'histoire de l'humanité ait connue. C'est la société la plus juste, la plus égalitaire, la plus humaine de l'Histoire»¹.

Cette prétention en rappelle étrangement une autre, celle de certains politiciens qui, pour mieux nier la différence socio-culturelle des minorités et par là imposer la dictature de l'idéologie marchande, affirment sans ambages qu'elles ont le privilège de vivre «dans le plus beau pays du monde». Bénéficiant d'un tel privilège, il est impensable que des sociétés, ou des groupes minoritaires au sein de la société dominante, puissent revendiquer quelque droit que ce soit à la différence. En le faisant, ils ne peuvent être considérés que comme déviants. Il est significatif d'ailleurs de constater que les premiers modèles sociologiques pour expliquer la conversion religieuse s'inscrivaient dans le courant de la sociologie de la déviance.

Envisager la conversion religieuse sous l'angle des relations de pouvoir dans lesquelles s'incrinvent certaines d'entre elles, de la quête d'identité du converti, de la crise provoquée par le changement qu'elle opère au sein de la structure sociale dominante, et finalement des systèmes symboliques grâce auxquels l'expérience s'exprime et porte sens, c'est l'envisager ultimement au sein de nos sociétés comme inscrite dans le rapport entre la modernité et l'altérité. Le déplacement du lien social opéré par la confession de la foi dans la conversion religieuse apparaît ainsi comme un des lieux où s'inscrit la crise du monde moderne en tant que société dominante niant les altérités. En fait, la conversion religieuse est aujourd'hui porteuse de libération individuelle et collective comme elle le fut au début du christianisme et de l'islam.

1. BERTHOUD, G., op. cit., p. 15 - 16. La citation est tirée de POPPER, K., «Entretien sur l'économie», Revue française d'économie, 1986, 2, p. 55 - 64.

Nous ne possédons pour l'instant que fort peu de données sur ces quatre dimensions du changement socio-culturel opéré par la conversion religieuse. Chacune d'entre elles ouvre sur une voie de recherche que nous comptons explorer ultérieurement. Pour le moment, nous souhaitons tracer quelques pistes de recherche que nous reconnaissons d'emblée fort incomplètes mais qui précisent déjà en quel sens l'articulation entre les données scientifiques et les données religieuses peut se faire.

4.2.3 Conversion, changement social et pouvoir.

Avec la question du pouvoir, nous abordons un champ miné à bien des égards. Peu d'évangélistes chrétiens envisagent spontanément leur action comme un exercice de pouvoir. S'il arrive parfois que certains membres des Eglises les plus anciennes reconnaissent un rapport de pouvoir exercé par les prédicateurs d'Eglises marginales ou de sectes, fort peu d'entre eux se reconnaissent exercer un tel rapport. Prétextant le respect des cultures étrangères à la leur et s'appuyant sur les directives de Vatican II, ils parlent d'inculturation de l'Evangile comme pour faire oublier leur collusion passée avec les puissances impériales dont ils se sont fait traditionnellement, avec les meilleurs intentions du monde il est vrai, les agents.

Ce qui est vrai pour l'anthropologue contemporain l'est aussi par certains côtés pour l'évangéliste. Citant Louis Dumont pour qui «l'observateur est ici partie obligée de l'observation», Berthoud considère que «tout observateur est bien sûr membre d'une culture particulière, même quand celle-ci tend à s'imposer à l'échelle planétaire... En d'autres termes, tout discours savant sur l'homme et la société ne peut pas ne pas s'inscrire dans un système de valeurs donné»¹. Si l'anthropologue lui-même dans son souci scientifique d'objectivité ne peut pas oublier le point de vue à partir duquel il observe l'autre, à plus forte raison l'évangéliste-

1. BERTHOUD, G., op. cit., p. 14.

teur qui veut changer l'autre pour le rendre semblable à lui-même, relativement à la croyance du moins, ne peut-il le faire.

Et si l'évangéliste ne prétend pas rendre l'autre semblable à lui-même et s'il prétend lui faire partager, à partir de son propre lieu culturel et de sa différence sa foi, il reste qu'il s'insère sans y être invité dans un univers culturel qu'il veut modifier dans un sens déjà bien identifié. Si, à l'opposé, il prétend se faire convertir réellement par l'autre, que ce soit le pauvre, l'étranger, ou simplement le voisin le plus proche, et que son discours n'est pas que verbiage à la mode du jour, il délaisse alors le rôle de conquérant pour adopter celui de conquis. Mais peut-on sans en nier la richesse et l'authenticité réduire l'expérience de la conversion religieuse à l'équation «dominer ou être dominé»? Il nous semble que la conversion religieuse insère inévitablement le converti dans une dynamique du pouvoir où, du fait même de sa conversion, ou bien il se soumet au pouvoir d'autrui, ou bien il s'en libère. Quant à la recherche d'une utopique évangélisation sans pouvoir, dans le discours théologique contemporain, elle s'avère n'être ultimement que la prise de position en faveur d'un anti-pouvoir et, de ce fait, n'échappe pas non plus à cette dynamique.

4.2.3.1 «Mieux connaître pour mieux dominer»: trois exemples. Associer les concepts de conversion religieuse et d'anthropologie ne va pas de soi. Si dans une perspective purement scientifique une telle association ne pose aucun problème compte tenu du fait que l'expérience religieuse constitue une partie de l'objet de l'anthropologie, il reste que dans la perspective historique des missions durant l'époque coloniale, une telle association n'est pas sans soulever de sérieuses réticences. A cet égard, l'histoire de l'anthropologie elle-même n'est pas sans reproche, pas plus que ne l'est celle des missions. Nous voulons signaler ici trois cas historiques qui vont nous permettre d'identifier le rapport entre la conversion religieuse et les relations de pouvoir. Le premier nous est fourni par Pierre Maranda dans une critique qu'il fait d'une certaine

pratique anthropologique. Le second nous vient de Junod. Il s'agit d'un missionnaire protestant en Afrique du Sud à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, célèbre par ses travaux ethnographiques sur les Bantous. Le troisième, finalement, nous est fourni par les travaux d'Alain Beaulieu sur la conversion des Amérindiens en Nouvelle-France.

a) *L'anthropologue «missionnaire»*. Dans la mesure où l'anthropologie pose la question de la «nature» humaine et dans la mesure où l'Occident chrétien y a répondu en proposant un modèle absolu et normatif, Pierre Maranda pose la question suivante: «le devoir assigné à l'anthropologie par nos cultures serait-il de maintenir cette univocité du terme «humain» malgré les divergences frappantes d'humanité qu'on ne peut pas ne pas remarquer?»¹ Il semble pour lui que les missionnaires, tout comme les conquérants européens, ont agi en ce sens. Et il ajoute: «Le travail d'évangélisation des missionnaires avait offert une voie aisée de disposer des autres cultures: on n'avait qu'à dispenser la lumière divine à ces victimes de l'ignorance, qu'à les convertir, de sorte qu'elles devinssent comme nous... [et ainsi] ils pouvaient céder pacifiquement à notre sagesse l'administration de leurs biens»². Par la suite, quand les anthropologues sont devenus des administrateurs coloniaux, ils n'avaient qu'à continuer le pillage amorcé par les missionnaires.

Malgré l'évolution considérable de l'anthropologie depuis l'évolutionnisme du siècle précédent, puis le fonctionnalisme, le structuralisme, le néo-marxisme et les autres écoles, malgré la remise en question profonde de leur discipline par les anthropologues contemporains, Maranda croit que le même danger guette toujours l'anthropologue. Les missionnaires connaissaient un modèle normatif de l'humanité et de la

1. MARANDA, P., «Situer l'anthropologie», Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois, Ed. du Renouveau Pédagogique, Montréal 1979, p. 11.

2. Ibid., p. 12 - 13.

société; «tout en s'affichant parfois en désaccord avec cette vision du monde, les anthropologues n'en sont pas moins à la recherche d'un modèle de même gabarit»¹. Seule la forme d'impérialisme a évolué. «Notre objectif a donc passé de la «conversion» (forme simpliste de neutralisation) à la «compréhension» (forme évoluée du même mécanisme de défense). Ainsi l'anthropologie, «science de l'humain absolu», peut remplacer la théologie, «science du divin», puisque la science a montré que, en fait, Dieu est l'image de l'homme»².

Cette critique de l'impérialisme culturel occidental véhiculé par une certaine activité anthropologique tout autant que missionnaire est incontournable. Suite à ses années de travail sur le terrain en Mélanésie, Maranda a été particulièrement sensible aux critiques adressées par les prêtres traditionnels et les sages aux missionnaires occidentaux. Résumant ces critiques, il met ces mots dans leur bouche: «D'où vient ce besoin que vous avez, vous les Blancs, de nous imposer vos idéologies et vos pratiques religieuses et économiques? D'où vient que, pour vous, nous devons renier nos façons de vivre et devenir chrétiens ou marxistes»?³ Il répond à la question en attribuant la cause de notre attitude à «ce manque à vivre et à penser» qui vient de nos schèmes traditionnels que nous ne savons pas remettre en question.

La critique que Maranda adresse aux anthropologues qu'il accuse de prolonger le travail de domination culturelle des missionnaires n'est pas unique. Kilani la formule également en montrant comment les puissances coloniales se sont servies des anthropologues à des fins d'ordre stratégique, économique, politique et culturel. Il résumait le tout en une formule lapidaire, «mieux connaître pour mieux dominer», en concluant que «l'anthropologue emboîtait ainsi logiquement le pas au

1. Ibid., p. 14.

2. Ibid., p. 16.

3. Ibid., p. 20.

militaire et au missionnaire dans les territoires à coloniser»¹. Il faut d'ailleurs signaler à cet égard les travaux de Leclerc et ceux de Copans².

L'évangélisation ne serait-elle dès lors qu'une activité de conquête, une autre manifestation de l'impérialisme dont nous serions marqués comme du péché originel? L'anthropologie ne serait-elle qu'un instrument de pouvoir camouflé sous le terme d'inculturation? Si tel était le cas, il serait inutile d'en parler ici, car lorsque ce fut historiquement le cas dans la foulée du colonialisme du XIX^e siècle, personne, ni dans les milieux missionnaires ni dans les milieux anthropologiques, ne se posait la question. Le simple fait que, aujourd'hui, certains anthropologues posent des questions semblables, tout comme les préoccupations authentiques d'inculturation de l'Evangile dans l'Eglise, nous montre que les intervenants sont conscients du danger d'impérialisme culturel qui les guette.

b) Le missionnaire «anthropologue». A l'inverse de ces anthropologues qui ont poursuivi le travail de déstructuration amorcé par les missionnaires, certains missionnaires, pour mieux convertir les sociétés auxquelles ils désiraient porter leur message, se sont transformés en véritables ethnographes. C'est le cas en particulier du missionnaire suisse Junod qui publia ses travaux à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle³. Les principaux représentants de l'anthropologie britannique et de l'anthropologie française en ont reconnu la valeur, depuis

-
1. KILANI, M., op. cit., p. 252.
 2. LECLERC, G., Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme, Fayard, Paris, 1972. COPANS, J., Anthropologie et impérialisme, Maspero, Paris, 1975. Voir également sur le même thème «Social Responsibilities Symposium», Current Anthropology, IX, 5, pp. 391 - 435; «Anthropologie et impérialisme», Les temps Modernes, 1970, 293 - 294 et 1971, 299 - 300.
 3. JUNOD, H.-A., Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. Tome 1: vie sociale. Tome 2: vie mentale, Payot, Paris, 1936. Cet ouvrage de Junod constitue la référence utilisée ici.

Evans-Pritchard¹ jusqu'à Lévy-Bruhl², en passant par Gluckman³ et Mauss⁴. Plus récemment, Berthoud, grâce auquel nous avons réalisé toute l'importance de l'oeuvre de Junod, y a consacré un article⁵. Son oeuvre considérable présente ici un intérêt particulier parce que, tout en s'inscrivant dans la perspective évolutionniste courante au début de ses travaux, il vise par eux à faire un travail missionnaire, c'est-à-dire essentiellement à convertir au christianisme les Bantous au milieu desquels il a vécu.

Or, une telle conversion implique nécessairement pour Junod la destruction du mode de vie et des valeurs traditionnelles du peuple auquel il s'adresse, destruction déjà amorcée par ailleurs avec la colonisation et les migrations de populations qui s'ensuivirent. Mais s'il faut détruire les valeurs traditionnelles des Bantous, c'est pour les remplacer par celles du christianisme telles que vécues par le missionnaire, c'est-à-dire un modèle européen conçu comme le point ultime de l'évolution humaine. Et ce, même si les coloniaux européens eux-mêmes ne vivaient pas toujours de façon parfaitement conforme au modèle évangélique proposé.

Même si, dans la présentation qu'il fait de l'oeuvre ethnographique prodigieuse de son compatriote, Berthoud tente de minimiser les prises de position évolutionnistes du missionnaire anthropologue, il reste qu'on ne peut en nier le caractère nettement colonialiste et dominateur. Ce caractère, qui atteint parfois le racisme pur et simple, est particulièrement évident dans un ouvrage moins ethnographique que son immense mo-

-
1. EVANS-PRITCHARD, E. E., Anthropologie sociale, Payot, Paris, 1969 (1951), p. 142.
 2. Voir JUNOD, H.-A., op. cit., Tome 1: vie sociale, p. 4.
 3. GLUCKMAN, M., Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Aldine, Chicago, 1965, p. 21.
 4. MAUSS, M., Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie, Editions de Minuit, Paris, 1969, p. 124.
 5. BERTHOUD, G., op. cit., p. 241 - 255.

nographie déjà citée et parue quelques années plus tard dans sa version définitive. Il s'agit d'un ouvrage où l'auteur s'applique à juger le Noir africain. On y lit par exemple que «pendant des siècles les Blancs ont entraîné leur cerveau par une activité intellectuelle intense, tandis que les Noirs étaient privés de cette éducation»¹. Il n'est donc pas étonnant dès lors de constater que «l'Africain est un attardé», même si on doit admettre tout de même que c'est «un homme, une variété de l'*homo sapiens* aussi bien que l'Européen et l'Asiatique»².

Ce ne peut être évidemment que la mission chrétienne qui peut le sortir de sa misère et lui permettre de rattraper l'homme blanc. La mission a donc une double fonction, religieuse et sociale. Sa première fonction consiste à faire accéder les indigènes à la vie spirituelle en les faisant sortir de l'«ancestralisme» et de la magie dans lesquelles ils vivent depuis des siècles³, prisonniers de leur «paresse d'esprit» comme il l'écrira dans sa monographie⁴. Mais la seconde, beaucoup plus socio-politique cette fois, consiste à en faire un colonisé soumis, patient et obéissant à l'ordre blanc. A propos de la mission auprès de l'Africain, Junod écrit en effet: «Il faut qu'elle l'exhorte à la patience, qu'elle cherche les moyens de le sortir de sa misère, qu'elle le détourne des idées folles de révolution et de vengeance, qu'elle rende aux Noirs la confiance en la race blanche que beaucoup ont perdue»⁵.

Loin de condamner la colonisation, Junod en prend la défense en la considérant non seulement comme une «nécessité économique», mais encore comme une activité «bonne en soi» car, écrit-il, «les tribus africaines encore non civilisées sont inca-

-
1. JUNOD, H.-A., Le Noir africain. Comment faut-il le juger? Lausanne: Mission suisse dans l'Afrique du Sud, 1931, p. 5.
 2. Ibid., p. 19 et 18.
 3. Ibid., p. 13.
 4. JUNOD, H.-A., Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. Tome 2: vie mentale. Payot, Paris, p. 131.
 5. JUNOD, H.-A., Le noir Africain. Comment faut-il le juger? op. cit., p. 34 - 35.

pables d'exploiter les richesses agricoles et minières»¹. En se faisant un agent de déstructuration culturelle, le missionnaire se fait ainsi un agent de domination du colonisateur. La critique virulente adressée par Maranda aux anthropologues et aux missionnaires prend ici tout son sens. Malheureusement, il serait erroné de s'imaginer qu'une telle attitude a disparu à notre époque. En effet, on croirait entendre ici comme un écho le discours tenu de nos jours en Amérique latine par certains groupes missionnaires nord-américains². Si, dans l'Eglise catholique, Vatican II a changé radicalement la perspective culturelle de la mission en distinguant entre le message évangélique lui-même et l'univers culturel du messenger qui le transmet, dans certains cercles plus restreints, un tel changement n'est cependant pas toujours survenu. Certains commentaires de Lucien Campeau dans son histoire de la mission des jésuites en Nouvelle-France nous en fournissent un exemple relativement récent³. Par ailleurs, les critiques adressées par Leonardo Boff à une certaine pratique catholique contemporaine qui, à toutes fins pratiques s'inscrit dans le prolongement du colonialisme des siècles précédents en font également foi⁴.

c) La conversion des fils de Caïn. L'époque coloniale française en Amérique du Nord nous fournira notre troisième cas d'exemple. Nous nous référons plus spécifiquement ici aux travaux d'Alain Beaulieu sur les missions des jésuites auprès des Amérindiens nomades du XVII^e siècle, telles qu'elles furent rapportées par le père Paul Lejeune. Refusant de s'enfermer dans le mythe du saint martyr torturé par les méchants sauvages ou dans celui tout aussi stéréotypé du bon sauvage

1. Ibid., p. 5.

2. CARRASCO, P., «Convertir para no Transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central», Cristianismo y Sociedad, 1988, 26, 1, p. 7 - 49.

3. CAMPEAU, L., Monumenta Novae Franciae. t. II: Etablissement à Québec (1616 - 1634), Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Jesu et Presses de l'Université Laval, 1979, p. 104 et 131.

4. BOFF, L., Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 24 - 27.

écrasé par le méchant missionnaire français et, qui plus est, jésuite, il veut s'inscrire dans un courant de pensée qui envisage les missions «comme des lieux de rencontres interethniques, où s'exercent des forces de changement socio-culturel»¹. Il se situe ainsi en continuité avec les travaux récents d'une dizaine de chercheurs nord-américains travaillant dans la même perspective, chercheurs dont il signale d'ailleurs les travaux en note.

Citant abondamment la source obligée que constituent les *Relations* des Jésuites, il montre comment, durant la période étudiée, «un lien étroit existera entre pouvoir politique et politiques missionnaires»². La puissance coloniale française veut s'assurer le contrôle du commerce des fourrures dont le marché est alors en pleine expansion en Europe et tente, pour y parvenir, d'établir un contrôle politique sur les Montagnais et les Algonkins. Ne pouvant y parvenir, en grande partie à cause du nomadisme de ces peuples, elle réussit cependant à établir ses marchands comme les seuls acheteurs de fourrures en parvenant à limiter l'accès des autres Européens aux zones de commerce.

Par ailleurs, les missionnaires jésuites, qui viennent dans le but d'évangéliser les Amérindiens, «perçoivent bien l'imbrication étroite entre commerce des fourrures et activité missionnaire»³. Leur participation discrète à ce commerce leur permet d'abord de financer la mission, mais aussi leur procure des revenus leur permettant d'aider leurs hôtes. Cette aide apportée par les missionnaires n'est pas qu'une simple activité humanitaire; elle s'insère dans un système de dons et de contre-dons, système constituant la base du lien social. Beaulieu la considère même comme un investissement. C'est à

1. BEAULIEU, A., Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France. 1632 - 1642, Nuit Blanche Editeur, Québec, p. 15 - 16.

2. Ibid., p. 54.

3. Ibid., p. 49.

son avis un élément qui s'inscrit «dans la perspective d'un contrôle social et religieux à acquérir et à maintenir... Il jette les fondements d'une autorité morale propre à faciliter la diffusion de la doctrine chrétienne»¹.

Confronté au sentiment de supériorité culturelle des Amérindiens à l'égard des Français, le projet d'évangélisation est confronté à l'échec tout comme le projet politique. Les missionnaires en viennent à penser qu'ils n'auront aucune chance de réussir dans leur projet tant que ce sentiment n'aura pas été brisé. L'aide matérielle établit un rapport de dépendance et permet une certaine emprise sur les bénéficiaires. Cette dépendance est amplifiée par le fait qu'ils n'ont accès qu'à un seul acheteur qui, de surcroît, est le seul à leur fournir les outils métalliques devenus vite indispensables. A la dépendance économique s'ajoute enfin la dépendance politique et militaire. En effet, les Iroquois exercent des actions militaires contre les alliés des Français et montent de plus en plus au nord, pressés qu'ils sont d'augmenter leur propre commerce de fourrures avec les Hollandais établis plus au sud. Le fait que les autorités coloniales ne donnaient des armes qu'aux Amérindiens baptisés, tandis que les Iroquois étaient bien armés, a fait en sorte qu'ils ont cherché de plus en plus refuge auprès de la puissance militaire française.

La combinaison de ces dépendances, ajoutée aux épidémies qui décimaient les populations non immunisées contre les maladies venues d'Europe, fit en sorte que très vite les résistances se sont brisées et qu'ils ont dû accepter la puissance politique française en même temps que le baptême. Beaulieu cite à cet égard ce texte particulièrement éclairant des *Relations*: «Lorsqu'ils étaient dans la prospérité, nous ne pouvions les aborder; les Français étaient des chiens et tout ce que nous leur prêchions était des fables. Mais depuis que les afflictions

1. Ibid., p. 69.

les ont humiliés, et que la nécessité les a rendus plus dépendants des Français et leur a fait éprouver les effets de la charité chrétienne, ils ont ouvert les yeux, et voient maintenant plus clair que jamais qu'il n'y a point d'autre Divinité que celle que nous leur prêchons»¹.

La lecture que l'historien fait du texte des *Relations* met en lumière le caractère nettement dominateur de la conversion religieuse. L'Amérindien du XVII^e siècle, tout comme l'Africain ou le Mélanésien du XIX^e, vivent une expérience où la conversion religieuse n'est que le symbole de l'esclavage. Se convertir dans de tels cas ne fut que l'expression de la soumission à la puissance coloniale. C'était se soumettre à un pouvoir étranger au plan religieux évidemment, mais aussi à tous les autres plans. Beaulieu le remarque encore à propos en écrivant que «l'entreprise de conversion - par les stratégies envisagées pour imposer la doctrine et les pratiques chrétiennes - déborde largement le champ religieux. Elle touche aussi les sphères d'activités économiques, sociales, politiques, les coutumes et les modes de vie: elle met finalement en cause toute la civilisation amérindienne»².

Nous voyons ainsi dans trois contextes différents s'établir un lien entre la conversion religieuse et le pouvoir. Elle n'est que l'expression de la plus totale aliénation d'un peuple: c'est la soumission brutale à un pouvoir étranger pour qui l'activité missionnaire n'est qu'un moyen privilégié de déstructuration de la société conquise, et la soumission paisible et respectueuse face à l'occupant. Mais si les cas présentés montrent clairement un lien entre la conversion et la soumission à un pouvoir, on ne peut en conclure cependant que ce genre de soumission est caractéristique de tous les types de conversion religieuse.

1. Ibid., p. 114.

2. Ibid., p.36.

Les chapitres précédents nous avaient déjà permis de constater l'établissement d'un lien de dépendance et même de soumission dans certains cas de conversion. Les données sociologiques, psychologiques et religieuses nous avaient même permis de distinguer entre une conversion que nous avons qualifiée alors d'authentique et de mature et une conversion vécue comme une dépendance ou un processus de régression. Mais elles nous avaient également permis de constater que la conversion religieuse peut être vécue sous un autre mode. Une telle expérience peut être en effet un processus de libération des dépendances. Cependant, qu'elle soit l'expression d'une soumission à un pouvoir extérieur ou qu'elle en soit la libération par la conquête de son autonomie, dans tous les cas, la conversion religieuse s'inscrit dans une relation au pouvoir, relation qu'elle modifie radicalement et définitivement, dans un sens ou dans un autre.

4.2.3.2 La notion de «fait social total» et la conversion religieuse. Nous savons que, en proposant l'analyse fonctionnelle comme méthode pour comprendre en elles-mêmes les sociétés sans histoire, Malinowski se donnait les outils nécessaires lui permettant d'identifier les interactions entre les différents éléments constitutifs d'une culture donnée. Ses études menées en Mélanésie sur un système d'échange cérémoniel appelé kula lui avaient permis d'en montrer le caractère global pour la société qui le pratiquait. En effet, la kula déborde largement le cadre cérémoniel dans lequel elle se pratique. Entre autres choses, elle englobe des transactions économiques, rend possibles des alliances politiques et permet la pratique de rituels magiques. Etablissant un parallèle entre la kula et le potlatch pratiqué par les Amérindiens de la Colombie-Britannique, Marcel Mauss qualifie ce système d'échange global de «système des prestations totales»¹. Il met en jeu tout ce qui

1. MAUSS, M., Sociologie et anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, p. 151.

peut s'échanger dans un groupe humain, depuis des objets jusqu'à des personnes, en passant par des politesses, des fêtes et des festins.

Ce système des prestations totales implique l'obligation de donner, l'obligation de recevoir et finalement l'obligation de rendre avec excès. Dans le cas du potlatch, «la distribution des biens est l'acte fondamental de la «reconnaissance» militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot»¹. Pour Mauss, il s'agit même là du «plus ancien système d'économie et de droit que nous puissions constater et concevoir»², à l'origine même du lien social. Ces cérémonies d'échange rituel constituent un moment privilégié dans la vie de la société et constituent ce qu'il appelle «des faits sociaux totaux... c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus»³. Ces faits sociaux totaux constituent un moment particulièrement riche dans l'existence de ces sociétés car ils permettent d'assurer la cohésion sociale, de définir les rôles d'autorité et de maintenir les liens religieux et économiques. En cela, ils fondent réellement le lien social à la base de ces sociétés.

Délaissant les Mélanésiens et les Amérindiens, Marcel Mauss retrouve les principes du système des prestations totales dans le droit hindou et le droit germanique anciens. Il les retrouve même à la base des échanges économiques dans nos sociétés occidentales contemporaines. En fait, cette notion de fait social total développée par Mauss nous situe au surgissement même du lien social qui se crée dans un système de contrat et d'échange, où les biens économiques et leur valeur marchande

1. Ibid., p. 209 - 210.

2. Ibid., p. 264.

3. Ibid., p. 274.

prennent une dimension symbolique qui les dépasse largement. Relisant sous cet éclairage la mission des jésuites auprès des Amérindiens de la Nouvelle-France, on constate que, en s'impliquant dans un système d'échange avec leurs hôtes, les missionnaires s'inséraient au coeur même de leur société. Dès lors, on comprend facilement leur réaction de colère et de frustration face aux Français qui refusaient de leur laisser leurs enfants en échange de ceux qu'ils laissaient aux missionnaires¹.

Le système d'échange symbolique créant le lien social fait en sorte que les individus qui y participent deviennent par le fait même partie intégrante d'un système social donné. La conversion religieuse, telle que les données sociologiques et psychologiques nous l'ont montrée, semble constituer un fait social total de la seconde catégorie identifiée par Marcel Mauss. En effet, en brisant un ancien réseau de relations sociales impliquant des rapports d'amitié, d'autorité et d'échanges de toutes sortes pour le remplacer par un autre, la conversion déplace le lien social unissant le converti à son groupe. Elle l'insère en fait dans un nouveau réseau d'échanges symboliques et la profession de foi constitue un «contrat» qui le relie à un nouveau groupe au sein duquel il acquiert, comme nous l'ont montré les données sociologiques, un nouveau rôle et une nouvelle fonction sociale.

Mais, ce faisant, elle modifie de manière fondamentale sa relation au pouvoir car elle l'établit dans un nouveau rapport d'autorité. En ce sens, une conversion religieuse implique nécessairement une dimension politique. Les exemples présentés plus haut nous montraient que les convertis, en se convertissant, entraient dans un nouveau rapport d'autorité où, d'hommes libres qu'ils étaient antérieurement, ils devenaient des hommes soumis à un empire colonial. Les études sociolo-

1. BEAULIEU, A., op. cit., p. 146.

giques et psychologiques avaient montré de même que, dans certains types de conversion religieuse, le converti devenait de la même manière un être soumis à un maître ou à un groupe. On a même parlé dans ce cas de lavage de cerveau et on a comparé les techniques utilisées à celles pratiquées lors de la guerre de Corée par les communistes. Cependant, faut-il le répéter, ces études nous ont également montré l'instauration d'un autre type de rapport au pouvoir, complètement différent et tout à fait opposé au précédent.

4.2.3.3 Conversion religieuse et libération. Dans la présentation des données sociologiques, nous avons vu quelques cas où la conversion religieuse était intimement liée à un processus de libération économique ou politique. Nous n'y reviendrons pas, nous limitant à y renvoyer le lecteur. Si nous adoptons une perspective théologique, nous retrouvons de même un lien entre la conversion religieuse et le pouvoir. Nous voulons nous référer ici à ce vaste mouvement qui a marqué la réflexion théologique en Amérique latine, identifié comme la théologie de la libération. Pour les théologiens qui s'inscrivent dans ce courant, une conversion religieuse authentique devrait se traduire concrètement par un processus de libération des diverses oppressions qui affligent le peuple. Dans ce contexte, l'appel à la conversion s'adresse non pas d'abord aux incroyants, mais à l'Eglise elle-même, comme nous l'avons signalé en introduction.

Dans la mesure même où la conversion religieuse est un fait social total, dans la même mesure est-il inévitable qu'elle remette en question les structures établies et l'organisation du pouvoir qu'elles impliquent. Cette remise en question est particulièrement évidente dans les travaux de Franz Hinkelammert, à la fois théologien et économiste. L'auteur veut montrer, à partir d'une analyse économique, comment se posent des questions théologiques auxquelles il tente d'apporter des réponses. Voulant mettre à jour «l'esprit de la société capi-

taliste», il montre que l'essence de cette «religion économique» se définit par «la soumission, le renoncement au plein exercice de la liberté, la personnification du capital au point de le laisser décider de la vie et de la mort des hommes»¹. S'inscrivant dans une perspective marxiste, Hinkelammert fait la critique du fétichisme des marchandises, de l'argent et du capital et, comparant la théorie du fétichisme au mythe platonicien de la caverne, il écrit: «Si l'homme ne prend pas conscience du fait que cette vie apparente des marchandises n'est rien d'autre que sa propre vie projetée en elles, il en vient à perdre sa propre liberté et finalement sa propre vie»².

A ces armes de mort, il oppose l'esprit de la libération, l'autre esprit, l'autre religion. S'opposant à la théologie conservatrice, devenue elle-même arme de mort en tant que justification de la destruction des utopies humaines, il propose une théologie de la vie qui pose Dieu comme la garantie de possibilité de réalisation de l'utopie humaine au-delà des limites de la facticité de l'homme³. Cela signifie pratiquement que, en posant Dieu comme le Dieu de la vie, on le pose comme le «Dieu de la possibilité humaine concrète de vivre... ce Dieu qui prend l'option préférentielle pour les pauvres... L'option préférentielle pour les pauvres implique la référence à une pauvreté relativement aux moyens de vivre: l'alimentation, le vêtement, la santé, l'éducation, etc.»⁴. Il s'agit d'une pauvreté bien concrète et bien différente de la pauvreté spirituelle proposée par la théologie conservatrice comme modèle de vertu; pauvreté spirituelle qui, souvent dans la pratique, n'a servi qu'à permettre l'enrichissement de certains au détriment des plus pauvres.

-
1. RICHARD, P., et VIDALES, R., Préface à HINKELAMMERT, F., Las armas ideológicas de la muerte, Departamento Ecumenico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1981, p. XVIII. Les traductions sont de nous.
 2. HINKELAMMERT, F., op. cit., p. 10 - 11.
 3. Ibid., p. 268 - 269.
 4. HINKELAMMERT, F., Democracia y totalitarismo, San José de Costa Rica, Departamento Ecumenico de Investigaciones, 1990, p. 257 - 258.

Envisagée dans cette perspective, la conversion religieuse authentique et mature se traduit concrètement dans la lutte contre la pauvreté en vue d'assurer la sécurité de la vie de tous. A défaut de quoi «les uns ne peuvent dormir parce qu'ils ont faim et les autres ne le peuvent pas non plus parce qu'ils ont peur de ceux qui ont faim». Mais une telle lutte ne peut pas se faire seul. En conséquence, la conversion nécessaire implique l'insertion dans une communauté: «Au lieu de 'seul avec Dieu contre les péchés' et de 'seul avec mon capital contre les autres', il faut affirmer plutôt: «En commun avec Dieu contre les péchés» et «en commun, avec les moyens de production, contre les insécurités de la vie»¹. Dans une telle perspective, la conversion apparaît encore davantage comme un fait social total puisqu'elle implique toutes les dimensions concrètes de la vie humaine. Elle apparaît en même temps comme un acte révolutionnaire, s'inscrivant dans «l'essence révolutionnaire du christianisme», comme le montre Raul Vidales dans sa critique des effets pervers de la dette extérieure des pays d'Amérique latine².

Ces théologiens que nous venons de citer s'opposent à une théologie conservatrice qui justifie le système de pouvoir en place. Pour ce genre de théologie, la conversion se traduirait concrètement dans l'acceptation des conditions socio-politiques et matérielles de domination. En effet, visant le salut d'une âme séparée du corps, elle détourne de fait le regard du converti des réalités physiques prétendument méprisables dans lesquelles il vit pour l'orienter vers un salut situé dans l'au-delà du monde³.

Une conversion religieuse authentique et mature impliquerait donc une modification de la relation au pouvoir. Cette modifi-

1. Ibid., p. 272.

2. VIDALES, R., Teologia e imperio, Departamento Ecumenico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1991.

3. HINKELAMMERT, F., Democracia y totalitarismo, op. cit., p. 257 - 273.

cation peut être entendue, soit comme une soumission aux conditions imposées, en espérant un salut après la mort, soit comme un effort de libération de ces mêmes conditions, en s'engageant de façon communautaire (il s'agit ici encore d'une autre donnée que les études psychologiques nous avaient permis de mettre à jour) dans une lutte en vue de changer ces mêmes conditions. Dans tous les cas, cependant, il reste que la conversion religieuse implique un changement dans l'attitude et la relation au pouvoir.

4.2.3.4 D'une utopique évangélisation sans pouvoir.

Léonardo Boff, dans un ouvrage consacré aux cinq siècles de christianisme en Amérique latine, présentait la nouvelle évangélisation comme «l'Évangile sans pouvoir»¹ et l'associait à «l'utopie missionnaire franciscaine» des débuts de la colonisation. Donnant d'abord la voix aux victimes, il fait entendre leurs revendications: dénonciation de l'injustice du processus de colonisation et de christianisation dont elles ont été victimes, exigence de la reconnaissance de leur culture et de leur religion traditionnelles, revendication du droit à l'altérité face au rouleau compresseur et uniformisant de la modernité, et, finalement, reconnaissance de leur apport original à l'humanité et à l'Eglise. Il veut ensuite proposer un modèle d'évangélisation qui ne se transforme pas en un instrument de pouvoir, de domination et de destruction, comme ce fut le cas durant les siècles de colonisation en Amérique latine et, nos cas d'exemples nous l'ont montré, comme ce fut également le cas ailleurs.

Au modèle d'évangélisation de type colonial qui aboutit à une conversion forcée se traduisant concrètement par la servitude et la soumission à un pouvoir étranger, «l'intériorisation de l'image du colonisateur et la répression des exigences légitimes

1. BOFF, L., Quinientos anos de evangelizacion: de la conquista espiritual a la liberacion integral, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992, p. 47 - 94.

de liberté et de justice»¹, il oppose un modèle où l'évangélisation se traduirait par un processus de libération intégrale. S'inscrivant dans la voie tracée par Medellín en 1968 et Puebla en 1979, il propose un modèle où «le pauvre émerge comme sujet de sa propre libération»². Libération de la dette monétaire extérieure, forme contemporaine de la puissance militaire des *conquistadores* du XVI^e siècle, et libération de la dette culturelle imposée par la déstructuration des sociétés traditionnelles, dont la modernité occidentale n'est qu'un avatar contemporain.

Tout pouvoir oppresseur fait naître un anti-pouvoir qui lui résiste³. La nouvelle évangélisation que propose Boff rejette toute association au pouvoir des riches et des puissants, artisans contemporains de la domination. Pour des raisons de justice, pour des raisons humanitaires et évangéliques, il prend position pour l'autonomie et la libération des victimes de l'oppression multiséculaire. Proposant une évangélisation qui respecte réellement l'altérité dans le respect des cultures non-occidentales et l'apprentissage réciproque, il s'allie dans les faits à l'anti-pouvoir. Dans cette perspective, la conversion religieuse authentique et mature devient un processus qui, par son ouverture réelle à l'autre, dans le respect de son altérité, se traduit par le rejet du pouvoir politique, économique et culturel que les puissants imposent aux plus démunis. «L'Evangile sans pouvoir» proposé par Boff n'est pas un Evangile sans aucun rapport avec le pouvoir; c'est, au contraire, un Evangile qui rejette une forme de pouvoir de type colonial et impérialiste en faveur d'une nouvelle forme fondée sur le respect des personnes et des cultures. En ce sens la conversion à laquelle conduit le modèle d'évangélisation qu'il propose implique non pas l'anarchie ni le rejet de tout pouvoir, mais le changement d'attitude face au pouvoir (se

1. Ibid., p. 19.

2. Ibid., p. 35.

3. ibid., p. 31.

libérer des formes intériorisées tout aussi bien que des formes matérielles de la domination) et le changement de pouvoir (le passage d'un pouvoir de domination à un pouvoir respectueux des différences). Aussi ne peut-on pas réellement parler d'une évangélisation, entendue comme un processus orienté à la conversion, qui soit indépendante de quelque relation que ce soit à un pouvoir.

Il semble donc que la conversion religieuse implique sous une forme ou sous une autre, quant à son aspect social et culturel, une modification de la relation au pouvoir, entendu comme système de domination politique, économique et militaire. Le converti, dans l'acte même de sa conversion, ou bien est écrasé par le pouvoir qui s'impose à lui de l'extérieur lors d'une conquête, ou bien s'engage dans une lutte en vue de sa libération. Au plan psychologique de même, nous avons vu que la conversion pouvait se traduire par ces deux attitudes. Cependant, nous avons vu également que la soumission forcée à un pouvoir, extérieur ou intériorisé, ne peut constituer une conversion authentique et mature. Au plan social et culturel, il en va de même. Boff le remarque d'ailleurs en écrivant que, «au sens strict, les indigènes ne furent pas évangélisés, ... ils furent incorporés et insérés de force dans la totalité catholique-romaine»¹. Dans une perspective anthropologique, nous pensons que la conversion religieuse s'inscrirait nécessairement dans une dynamique de pouvoir, mais une dynamique telle que la conversion se transforme en un combat terrible contre toute forme d'oppression. Si tel était réellement le cas, il serait facile de comprendre pourquoi la conversion à laquelle Paul VI conviait l'Église² rencontrait et continue de rencontrer tant de résistance. On ne renonce pas facilement, ni sans une profonde et pénible conversion, aux privilèges d'un pouvoir dans lequel on s'était si confortablement installé.

1. Ibid., p. 23.

2. Paul VI, Evangelii nuntiandi, n. 15.

S'il nous apparaît juste de penser que la conversion religieuse implique une modification de la relation au pouvoir, il faut noter cependant un élément particulièrement significatif qui ressort des documents consultés. La grande majorité des études fournies par les sciences humaines sur la conversion nous la présentent comme un acte de soumission à un pouvoir humain. Même s'il existe des études nous présentant la conversion religieuse comme un processus de conquête d'autonomie économique et politique, il reste qu'elles sont peu nombreuses. À l'inverse, la grande majorité des données théologiques sur la conversion nous la présentent comme un processus de libération et de conquête d'autonomie, tandis que les données qui nous la présentent comme un acte de soumission sont moins nombreuses. Un écart apparaît donc, à tout le moins sur le plan strictement quantitatif des données, entre le discours scientifique qui nous présente les faits réels tels qu'observés et le discours religieux qui nous propose un idéal normatif, un idéal peut-être utopique aux yeux de certains.

4.2.4 Conversion, identité et systèmes symboliques.

Si la conversion religieuse fait entrer le converti dans une dynamique du pouvoir, elle le fait entrer également dans une dynamique de l'identité. En effet, le pouvoir colonial, en convertissant les peuples conquis voulaient en faire des copies conformes au modèle européen. Ce rêve est manifeste chez Junod, comme il l'était chez les missionnaires de la Nouvelle-France et chez ceux de l'Amérique latine. Il est toujours omniprésent en Amérique du Nord. Le conquérant déniait au conquis le droit le plus élémentaire à être reconnu comme peuple, question actuelle s'il en est en contexte québécois, se convertir signifiait non seulement se soumettre au pouvoir colonial, mais également renoncer à sa langue, à sa culture, à son mode de vie, bref, à tout ce qui caractérisait l'identité du peuple conquis. En perdant sa liberté, le peuple vaincu perdait en même temps son identité culturelle. Perdant jusqu'à son nom, comme la terre qui l'avait vu naître et

grandir, il devenait étranger dans son propre pays, étranger à son passé et dépouillé de son avenir. A la soumission au pouvoir étranger, la conversion ajoutait ainsi la mort culturelle.

Cependant, plus encore que le pouvoir, la question de l'identité nous conduit au coeur même de la crise que traverse nos sociétés, dont l'identité traditionnelle est fortement remise en question par l'irruption brusque de l'altérité au coeur de son espace traditionnel. On pourrait à ce sujet prendre comme exemple l'arrivée massive d'immigrants d'autres cultures, dont les valeurs et les caractères identitaires sont parfois incompatibles avec les nôtres. Mais il en va de même pour la rencontre des cultures occidentales traditionnelles les unes avec les autres et, plus généralement encore, le passage de nos sociétés à la modernité ou à la post-modernité. Ces changements profonds vécus par nos sociétés nous forcent inévitablement à nous resituer par rapport à nous-mêmes et par rapport aux autres.

Si je n'affirme pas mon système de valeurs et les données constitutives de ma réalité identitaire dans mon espace culturel, c'est l'autre en tant qu'autre qui s'impose inévitablement à moi. Il en va alors de ma propre survie, en tant que doté de mon identité propre. Par contre, si je les affirme, ne serait-ce que pour assurer ma propre survie en tant que société distincte, je suis amené à renoncer dans les faits à mon idéal démocratique et chrétien de respect intégral des droits de l'autre. C'est alors l'autre déjà présent chez moi où chez qui je m'installe qui se les voit imposer, forcé ainsi de disparaître en tant qu'autre. Les métropoles des anciens empires coloniaux qui ont imposé à d'autres peuples leur domination militaire, politique, économique et religieuse se voient souvent à leur tour menacées elles-mêmes de déstructuration culturelle par les anciens conquis dont ils subissent désormais la pression démographique.

Par ailleurs, lorsqu'il se convertit à l'Islam ou au Bouddhisme, l'Européen ou le Nord-Américain laisse une tradition et une cul-

ture multimillénaire et en adopte une autre. C'est en effet à sa propre identité qu'il renonce alors pour en adopter une autre qui, qu'il le veuille ou non, lui restera toujours étrangère en fin de compte. En ce sens, il vit à l'envers et dans un autre contexte le drame que ses prédécesseurs ont fait vivre à des millions d'hommes durant l'époque coloniale. Nous voulons montrer ici que la conversion religieuse insère inévitablement le converti dans une dynamique de l'identité où, du fait même de sa conversion, le converti vit un changement dans lequel il devient nécessairement autre que ce qu'il était auparavant.

4.2.4.1 L'anthropologie et la question de l'identité. Lévy-Strauss, bien que reconnaissant l'importance du thème de l'identité, ne s'y intéresse que pour répondre à la critique qu'on lui faisait d'«identifier des cultures étrangères et irréductibles à nos propres modes de pensée». Pour répondre à ces critiques, il propose de voir «comment nous-mêmes nous posons le problème de l'identité, et comment ces sociétés qu'étudient les ethnologues se les posent elles aussi»¹. A la suite d'un séminaire interdisciplinaire qu'il avait dirigé sur ce thème, il conclut que la seule voie qui permettrait d'en formuler la notion, «ce serait en considérant que l'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle»².

Une telle conclusion lui avait été dictée par la constatation que les sociétés étudiées durant le séminaire, malgré leur éloignement géographique et la différence considérable des contenus culturels, «loin d'affirmer une identité substantielle, la soumettaient à l'action d'une sorte de marteau pilon, qu'elles faisaient éclater ce que l'on pouvait considérer, dans l'expérience vulgaire, comme identité, en une multitude

-
1. LEVY-STRAUSS, C., *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévy-Strauss, Presses Universitaires de France, Paris, 1977, p. 330.
 2. Ibid., p. 332.

d'éléments»¹. Il s'agit là d'une démarche de déconstruction du concept d'identité sous divers angles, comme l'avait d'ailleurs souligné Jean-Marie Benoist lors d'une intervention durant un atelier², où l'intérêt intellectuel, la «gageure», comme il l'écrit, réside dans le fait «de montrer qu'il y a convergence ouverte et problématique entre eux». En conséquence, n'est-il pas étonnant que la crise d'identité vécue dans nos sociétés, sans compter les aspects subjectifs qu'elle implique, «n'offre pas d'intérêt intrinsèque» pour Lévy-Strauss et «les personnages qu'inventent les media pour convaincre du phénomène et souligner son aspect dramatique ont plutôt, de façon congénitale, la cervelle vide»³.

Une telle perspective anthropologique, qui exclut le sujet au profit des jeux langagiers du déconstructivisme post-moderne, malgré tout l'intérêt qu'elle peut présenter en elle-même pour des intellectuels confortablement et complaisamment installés dans leur sécurité, ne peut nous être utile ici. Notre approche, plus pragmatique, est davantage préoccupée des faits et des réalités que des jeux langagiers auxquels ils peuvent servir de prétexte. Nous croyons plus profitable, dans le cadre de notre démarche, d'adopter une attitude plus empirique qui commencerait par reconnaître d'abord la réalité de la crise d'identité avec les facteurs subjectifs qu'une telle crise implique, quitte à demander à d'autres disciplines de nous en fournir les données. Cette crise que traversent nos sociétés, elles la partagent d'ailleurs généralement avec les sociétés exotiques, puisqu'elles sont désormais confrontées tout autant les unes que les autres avec la même expérience de mondialisation des marchés et de standardisation. Nous serions ainsi davantage en mesure de montrer comment s'y pose le problème de la conversion religieuse, nous permettant de mettre

1. Ibid., p. 330.

2. Ibid., p. 319.

3. Ibid., p. 9 - 10.

en lumière le lien existant entre la question de l'identité et celle de la conversion.

Nous devons trouver un pont entre la société, la culture et le sujet, car c'est au confluent de ces trois réalités que se pose la question de l'identité. Or, l'anthropologie américaine a développé depuis longtemps les instruments nécessaires à cette fin. Partant de ses travaux sur le langage, Edward Sapir a montré qu'il existe une structure inconsciente dans le comportement, au même titre qu'il en existe une dans la grammaire d'une langue. Ces structures ou modèles (*patterns*) caractérisent chaque culture de manière distincte¹. Il s'ensuit que le comportement culturel possède une dimension symbolique; c'est-à-dire que tous les membres d'une société partageant la même culture attribuent à un comportement donné une ou des significations qu'ils partagent et se communiquent. C'est dire alors que la culture n'est pas un «tout impersonnel» et abstrait, ni que les cultures identifiées et étudiées par les ethnologues ne sont pas des «entités réellement objectives», ni même une liste de pratiques d'où le sujet serait exclu. Au contraire, le véritable lieu de la culture résiderait dans les interactions entre des individus spécifiques et dans le monde de significations que chacun d'entre eux peut tirer de sa participation à ces interactions². On ne peut donc pas dissocier les facteurs psychologiques des facteurs sociologiques dans l'étude des comportements culturels. Tenir compte des facteurs subjectifs dans une réflexion anthropologique sur l'identité peut donc avoir une dimension autre que celle que nous avons vue indiquée plus haut par Lévy-Strauss.

-
1. SAPIR, E., «Culture, Genuine and Spurious», American Journal of Sociology, 1924, 29, p. 401 - 417. Voir aussi son ouvrage intitulé Language, paru d'abord en 1921 à New York et réédité en 1949.
 2. SAPIR, E., «Cultural Anthropology and Psychiatry», Journal of Abnormal and Social Psychology, 1932, 27, p. 229 - 242. Voir également du même auteur: «The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures», Journal of Social Psychology, 1934, 5, p. 408 - 415.

Poursuivant dans la même veine, Ruth Benedict commence par utiliser des termes spécifiquement psychologiques, comme l'introversion et l'extraversion, ou même des termes tirés de la tradition philosophique, comme les qualificatifs d'apollinien et de dionysiaque, pour caractériser les cultures dans leur ensemble¹. Puis, devant la virulence des critiques soulevées par ses propos, elle tente d'apporter plus de rigueur dans son vocabulaire. S'efforçant d'établir un parallèle entre la culture et l'individu, elle montre que, dans un cas comme dans l'autre, on retrouve un «modèle plus ou moins cohérent de pensée et d'action». Chaque culture possède ses buts et ses orientations spécifiques, tout comme ses courants émotionnels et intellectuels qui lui donnent son originalité particulière². Plus tard, Kluckhohn parlera en ce sens de «valeurs» propres à chaque culture³.

Cependant c'est à Margaret Mead que nous devons d'avoir établi le véritable pont entre la culture, la société et l'individu. En effet, suite à ses travaux sur les cultures de Samoa, de Bali et de Nouvelle-Guinée, elle établit une relation entre les traits spécifiques d'une culture donnée et le sujet individuel, en montrant qu'il existe une relation entre la formation donnée aux jeunes enfants dans un environnement culturel donné, les types de personnalité adulte favorisés par cet environnement et les institutions et les valeurs modelant cette culture⁴. Qui plus est, elle montre qu'il en va de même dans les sociétés occidentales⁵. Toutes les sociétés transmettent leur culture aux enfants qui y naissent et y grandissent. Les travaux de

-
1. BENEDICT, R., «Configurations of Culture in North America», American Anthropologist, 1932, 34, p. 1 - 27.
 2. BENEDICT, R., Patterns of Culture, New York, 1934, p. 45 - 49 et 223 - 244.
 3. Voir en particulier à ce sujet: KLUCKHOHN, C., «Toward a Comparison of Value-Emphases in Different Cultures», WHITE, L. D., ed., The State of the Social Sciences, 1956, Chicago.
 4. MEAD, M., «Social Change and Cultural Surrogates», Journal of Educational Sociology, 1940, 14, 2, p. 92 - 109.
 5. MEAD, M., And Keep Your Powder Dry, New York, 1943. Voir aussi: MEAD, M., and WOLFENSTEIN, M., Childhood in Contemporary Cultures, Chicago, 1955.

Margaret Mead nous permettent de penser que lorsque ces sociétés sont stables, cette transmission ne pose aucun problème majeur. Par contre, dans les sociétés contemporaines complexes où la culture traditionnelle subit une transformation profonde, cette transmission devient problématique et la crise des valeurs vécue par nos sociétés se traduit concrètement par une crise de l'éducation. Ralph Linton et Abram Kardiner¹ ayant montré que le comportement de l'adulte est également affecté par l'ensemble de la culture dans laquelle il s'inscrit, il s'ensuit que toute crise traversée par l'ensemble de la société et sa culture se traduit par une crise des significations et une augmentation des situations de crise chez les membres de nos sociétés.

Envisagée sous cet éclairage, la question de l'identité prend, en anthropologie, une dimension que les positions de Lévy-Straus et de Jean-Marie Benoist ne nous avaient pas permis de soupçonner au départ. S'il apparaît en effet que l'identité n'est pas une propriété substantielle d'un je transcendantal, comme l'avaient d'ailleurs montré ces auteurs, elle n'en perd pas pour autant tout intérêt anthropologique. La perspective culturaliste américaine nous permet de l'envisager comme une réalité dynamique, toujours en mouvement. Dès la naissance de l'enfant, on lui transmet les comportements, les valeurs et les systèmes symboliques grâce auxquels il s'intégrera à sa société et participera de ses traits culturels caractéristiques. L'identité est également une réalité en redéfinition constante, compte tenu des interactions permanentes entre les individus qui partagent une même culture d'une part et, d'autre part, des significations particulières que chacun des membres de la société accordera à ces interactions.

1. LINTON, R., The Cultural Background of Personality, New York, 1945 et KARDINER, A., Psychological Frontiers of Society, New York, 1945.

Nous pensons que la conversion religieuse s'inscrit dans cette dynamique de l'identité et, par le déplacement du lien social qu'elle opère, affecte tout aussi bien le converti que la société dans laquelle se produit la conversion. Le changement d'identité provoqué par la conversion reste cependant dépendant de la nature de la conversion elle-même, comme l'avait d'ailleurs signalé Trivisano en distinguant entre la conversion proprement dite qui impliquerait un changement radical d'identité et ce qu'il appelait en anglais, on s'en souviendra, *alternation*, où le changement d'identité serait moins important. Or, une des expressions symboliques les plus significatives marquant le changement d'identité sociale reste le changement de nom. Nous devons maintenant nous y arrêter car il nous révèle certains aspects significatifs de la conversion religieuse elle-même en tant que changement d'identité, d'autant plus qu'il a contribué durant des siècles et contribue souvent aujourd'hui à marquer ce changement.

4.2.4.2 Identité et langage: que signifie nommer? L'histoire nous apprend que le changement de nom était, dans l'Antiquité, un signe de conversion religieuse. Dans une étude très documentée qu'il a publiée en 1987, G. H. R. Horsley s'est appliqué à montrer le lien qui s'établissait à la fin du III^e siècle de l'ère chrétienne entre le nom et l'identité de la personne¹. Mais au-delà des papyrus, des ostraca et des inscriptions de cette époque, il nous entraîne dans l'Égypte pharaonique et le monde païen gréco-romain pour nous montrer la tendance générale que l'on retrouve, durant cette période historique, à signifier tout changement d'allégeance religieuse, politique ou simplement culturelle par un changement de nom ou encore l'ajout à son nom de naissance d'un second signalant ainsi la nouvelle identité. Il cite entre autres le cas de jeunes Égyptiens qui adoptent un nom on ne peut plus romain après

1. HORSLEY, G. H. R., «Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity», *Numen*, 1987, 34, 1, p. 1 - 17.

leur intégration dans un corps d'armée romaine. Ou encore, il signale la pratique courante des Juifs et des Egyptiens d'adopter un nom public grec, tout en gardant leur nom de naissance dans la vie privée, de façon à s'intégrer davantage dans le milieu des affaires d'Alexandrie. Ce ne sont là que des exemples qu'il utilise pour situer la tendance générale notée par Eusèbe de Césarée pour les convertis au christianisme d'abandonner leur nom de naissance pour adopter des noms bibliques, marquant ainsi leur adhésion à la nouvelle foi. Malgré des exceptions significatives, l'auteur considère cependant que cette tendance est suffisamment forte pour que l'on puisse inférer, des noms cités dans les textes de l'époque, l'identité religieuse des personnes qui les portent.

Malgré la différence d'époque et de méthode, il est particulièrement éclairant pour la question de l'identité de mettre ce texte en parallèle avec un autre, proposé par l'anthropologue Françoise Zonabend au séminaire sur l'identité dirigé par Lévy-Strauss¹. A seize siècles de distance, on constate que dans le petit village français étudié, il existe également une discontinuité dans l'appellation des individus. Elle constate en effet que, dans les sociétés exotiques, «à chaque changement d'état correspondait une dénomination différente et toute la vie de l'individu était jalonnée d'identités où le nouveau nom donné chassait le précédent. Il semble bien qu'on soit en présence d'un phénomène analogue dans cette société paysanne»². Tout changement d'état ou de statut entraîne une appellation nouvelle, le nom portant l'identité sociale et pouvant marquer selon des mécanismes complexes les diverses identifications possibles de l'individu. A cet égard, le patronyme, le prénom et le sobriquet ont des fonctions d'identification différentes et, à ce titre, peuvent inscrire l'individu nommé dans un champ parental, temporel et spatial, tout comme ils peuvent marquer sa

-
1. ZONABEND, F., «Pourquoi nommer?», LEVY-STRAUSS, C., *L'identité*, op. cit., p. 257 - 280.
 2. Ibid., p. 267.

place au sein de la communauté. Ses travaux l'amènent même à constater qu'il existe «un continuum entre espace nommé et société dénommée», le territoire occupé semblant obéir aux mêmes règles. Et elle ajoute: «La même pensée organisatrice semble avoir ordonné l'un et l'autre domaine. Toponymie et patronymie constituent des langages en miroir»¹.

Les travaux de l'anthropologue française mettent en lumière le lien étroit entre le nom et l'identité. Ils montrent que tout changement de statut pour une personne se traduit par un changement d'appellation, allant de l'acquisition d'un nom radicalement nouveau à l'ajout d'un sobriquet à son nom d'origine. Ils montrent également qu'il existe souvent une différence entre le nom inscrit aux registres de l'état civil et l'appellation réelle des personnes comme des espaces géographiques occupés par ces personnes. Ses travaux confirment ainsi les conclusions auxquelles était parvenu l'historien Horsley sur les changements de nom dans l'Antiquité. Par ailleurs, le sociologue américain Anselm Strauss, remarque que le même mécanisme est à l'oeuvre chez ses compatriotes: «Pour exprimer l'acquisition d'un statut, ils attribuent des surnoms qui dénotent la modification survenue»².

Mais cette pratique constatée dans le cas des personnes et des territoires est révélatrice de l'évolution des sociétés elles-mêmes. Françoise Zonabend constate en effet que, aujourd'hui, les règles traditionnelles présidant à l'attribution des prénoms et des sobriquets dans la petite communauté paysane étudiée sont devenues obsolètes. Ce dysfonctionnement qui apparaît ainsi dans les mécanismes traditionnels d'appellation des personnes ne serait-il pas un signe que la société étudiée est elle-même entrée dans un processus de changement d'identité collective? Même si l'auteur ne va pas jusqu'à formuler une telle

1. Ibid., p. 279.

2. STRAUSS, A., Miroirs et Masques, Métailié, Paris, 1992 (1989), p. 19.

question, et encore moins fournir des éléments de réponse, il nous paraît inévitable qu'elle se pose. Mais auparavant, il faut revenir sur ces cas d'exemple pour tenter de comprendre le rapport existant entre le fait de nommer les personnes et l'identité sociale que le nom donné exprime.

La première chose qui ressort d'un retour sur ces deux cas est que l'identité d'une personne a toujours une dimension sociale. Un nom n'est jamais que pour soi. Il exprime une dimension de l'identité sociale de la personne nommée, identifiant tout autant une relation entre la personne et certaines parties de la société que la personne elle-même. La pluralité des noms portés par une personne présente, en conséquence, divers réseaux de relations sociales déterminés d'un côté par les aspects multidimensionnels de la personne elle-même et, d'un autre côté, par les diverses dimensions du lien social qui unit la personne au groupe dont elle fait partie. En conséquence, il paraît justifié de penser que le déplacement du lien social opéré par la conversion religieuse ajoute une nouvelle identité au converti et en supprime d'autres. En ce sens, la conversion religieuse affecterait inévitablement l'identité du converti.

En second lieu, il apparaît que le changement de nom manifeste, pour la personne nommée, lorsque c'est elle-même qui adopte le nouveau nom, un changement dans la perception qu'elle a d'elle-même. Que ce soit pour faire oublier l'ancienne identité, comme dans le cas de criminels repentis, ou que ce soit pour se faire accepter dans un milieu social nouveau, elle semble souhaiter que les autres, à qui elle se fait connaître sous son nouveau nom, reconnaissent eux aussi le changement survenu. Le fait de nommer ou de se nommer aux yeux des autres comporte donc une forme d'évaluation. Le sociologue américain Anselm Strauss remarque à ce sujet que «nommer ou désigner suppose toujours que l'on adopte un certain point

de vue»¹. Il remarque d'ailleurs à ce sujet que le fait de nommer les choses permet de les connaître, de les classer et de les évaluer, entraînant ainsi l'adoption d'un nouveau type de conduite face à l'objet en question². Il semble en aller de même dans l'appellation des personnes. Le Juif d'Alexandrie qui, au début de l'ère chrétienne, ajoutait à son nom de naissance un nom grec par lequel il voulait être désigné dans le milieu des affaires nous en fournit un exemple historique. L'époque contemporaine et la vie quotidienne nous fournissent en abondance des exemples de ce type, en particulier chez les adolescents en crise d'identité. La même situation se produit aussi chez les adultes des sociétés qui vivent des conflits d'identité du même genre. Qu'on pense à la volonté de certains Canadiens-français, au bord de l'assimilation de donner à leurs enfants des noms anglais et leur tendance à modifier leur propre prénom de naissance pour lui donner une consonnance plus anglaise.

En troisième lieu, il faut noter que le changement de nom comporte une dimension culturelle importante. Le jeune Egyptien qui adopte un nom romain ou grec manifeste par là son désir de partager les valeurs de la société romaine ou grecque, de les faire siennes et d'adopter les comportements spécifiques du Romain ou du Grec. De la même manière, l'abandon de l'usage du surnom, tout comme l'abandon des règles traditionnelles présidant à l'attribution des prénoms, telle qu'elle se pratiquait dans le village qu'elle a étudié, permettent à Françoise Zonabend d'établir un rapport entre cet abandon et l'intégration du village dans le monde moderne et, par conséquent, un changement culturel. En conséquence, on peut dire que le changement de nom, décidé par la personne elle-même ou imposé par l'environnement social, marque pour la personne concernée un changement d'identité sociale. Par ailleurs, les travaux de Zonabend ont l'avantage de montrer

1. STRAUSS, A., op. cit., p. 22.

2. Ibid., p. 17 - 33.

que le même processus d'identification constaté dans le cas des personnes s'applique également dans le cas du territoire.

De la même manière, la conversion religieuse, dans la mesure où elle modifie les liens sociaux du converti, affecte son identité sociale. En effet, l'acte public de la confession de la foi, que nous avons identifié comme l'acte à la fois symbolique et performatif de la conversion, rend publique et opère l'appartenance à un nouveau groupe social dont le converti proclame adhérer aux mêmes valeurs et adopter les mêmes comportements. L'attribution ou le changement de nom qui survient au baptême en constitue le signe public. Comme le changement de nom dans lequel elle se cristallise, symboliquement et de façon générale, la conversion religieuse opère chez le converti un changement d'identité qui déborde largement le cadre spécifiquement religieux de la foi proclamée. Elle opère en fait un déplacement du lien social et un changement d'ordre culturel. Elle apparaît donc à ce titre également comme un fait social total. Il était donc normal, dans cette perspective, pour Junod, pour les missionnaires de la Nouvelle-France et pour ceux de l'Amérique latine, de vouloir faire de bons Européens avec les convertis. Au siècle dernier et au début de celui-ci, on aurait pratiquement pu proclamer: «Hors de l'Europe, point de salut». Aujourd'hui, en remplaçant l'Europe par les Etats-Unis, le slogan serait toujours valable.

4.2.4.3 Identité culturelle et conversion. La conversion religieuse affecte l'identité sociale du converti et ce changement peut se traduire par un changement équivalent de nom. Mais elle affecte également son identité culturelle. Avec Edward Sapir, nous avons vu que l'on ne pouvait distinguer les facteurs psychologiques des facteurs sociologiques lorsqu'il est question des comportements culturels. Nous avons vu également avec Margaret Mead que, en transmettant aux jeunes enfants les traits caractéristiques de sa culture, une société transmet ses institutions et ses valeurs de manière à ce

que les enfants ainsi formés puissent s'y intégrer. En grandissant, l'enfant acquiert de cette manière les traits culturels caractéristiques de la société dans laquelle il a été élevé. Par ailleurs, nous avons également vu dans les données psychologiques, avec Victor Frankl, toute l'importance que prend pour un être humain le fait de découvrir un sens à sa vie. Dans les sociétés traditionnelles, l'enfant découvre un tel sens à sa vie à travers les institutions et les valeurs qui lui sont transmises durant sa formation et, dans l'apprentissage des systèmes symboliques en place, acquiert et maîtrise les outils nécessaires pour pouvoir communiquer à l'intérieur de son univers culturel. Il en vient ainsi progressivement à se former une image cohérente de lui-même et de ses rapports avec son environnement physique et social. Dans un tel univers, tout devient intégré et signifiant. Sa vie repose sur des valeurs stables et il connaît ce qui est bien et ce qui est mal. Son comportement et ses croyances, ses actes comme ses valeurs sont en rapport harmonique. Il sait qui il est et il connaît la place qu'il occupe dans le monde. Son identité ne pose alors aucun problème.

Pour quelqu'un qui vit dans un tel univers de stabilité culturelle où la question de l'identité ne se pose même pas, la question de la conversion religieuse ne peut pas se poser non plus, car il n'y a aucune raison de changer. Ce n'est que lorsque cet univers culturel stable est remis en question que commence à être envisagée comme possible une conversion. Cette situation met en relief ici le lien étroit entre la religion et l'identité culturelle d'une personne comme d'une société. Dans un ouvrage déjà ancien sur la quête d'identité, le psychiatre Allen Wheelis défendait l'idée que celle-ci était fondée sur les valeurs et, «de façon spécifique, sur ces valeurs qui sont au sommet de la hié-

rarchie, à savoir les croyances, la foi, les idéaux qui intègrent et déterminent des valeurs secondaires»¹.

Dans le cadre de la sociologie et de la psychologie sociale, plusieurs auteurs ont abordé la question de l'identité et ont proposé tout autant de modèles. Par exemple, Berger et Luckman² la comprenaient en tant que jeu de rôle, Orr et Nicholson³ en tant que processus, Nathanson⁴ en tant que cheminement, etc. Cependant, depuis les années 70, les auteurs qui ont abordé la question de l'identité en rapport avec la religion se sont référés principalement à la vieille définition de Wheelis ou encore à celles presque aussi anciennes de De Levita ou de Bellah. De Levita en parlait comme «du noyau le plus essentiel de l'homme qui devient visible après que tous ses rôles ont été laissés de côté»⁵. Quant à Bellah, il la définissait comme «la déclaration (*statement*) de ce qu'est essentiellement une personne ou un groupe et de ce qu'il a été, de façon permanente»⁶. En adoptant cette perspective sur l'identité, les auteurs qui s'intéressent au rapport entre la religion et l'identité l'envisagent donc non pas dans ses manifestations extérieures, comme les rôles sociaux par exemple, mais tentent de la saisir dans l'intériorité du sujet humain comme un des éléments majeurs de sa stabilité et de sa permanence.

En 1978, l'*International Sociological Association* publiait sous la direction de Hans Mol un ouvrage collectif sur l'identité et la religion. Cet ouvrage véritablement international et intercul-

-
1. WHEELIS, A., The Quest for Identity, New York, W. W. Norton & Company, 1958, p. 200.
 2. BERGER P. L., and LUCKMAN, T., The Social construction of Reality, Allen Lane Penguin Press, London, 1967.
 3. ORR, J. B., and NICHOLSON F. P., The Radical Suburb: Soundings in Changing American Character, Westminster, Philadelphia, 1970.
 4. NATANSON, M., The Journeying Self, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1970.
 5. DE LEVITA, D. J., The Concept of Identity, Basic Books, New York, 1965, p. 131.
 6. BELLAH, R. N., «Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia», in BELLAH, R. N., Religion and Progress in Modern Asia, Free Press, New York, p. 168 - 229.

turel nous présente les diverses orientations de la recherche sur la question à cette date. Or, dans la présentation de l'ouvrage, Mol proposait l'idée que la religion sacralise l'identité (ou un système de signification, ou une définition du réel) par au moins quatre moyens ou mécanismes à savoir le mythe, le rite, l'implication émotive et la projection de l'ordre dans un au-delà qui le rend invulnérable¹. Puis, après avoir montré qu'il existe une tension permanente entre la sacralisation et la sécularisation, il note l'existence d'une dialectique fondamentale faite de conflit et de complémentarité «entre l'intégration (l'identité) et la différenciation (le changement)». Cette dialectique se situerait selon l'auteur à trois niveaux, celui de la personne, celui du groupe et celui de la société². La question de l'identité religieuse prendrait en conséquence trois dimensions différentes pouvant être en conflit ou en congruence. Et si le parallèle qu'il établit avec les catégories religieuses de Troeltsch est exact³, nous serions amené à distinguer trois niveaux possibles de changement d'identité lors d'une conversion religieuse: la conversion personnelle de type spirituel ou mystique, la conversion à une secte et la conversion à une Eglise traditionnelle, chaque type de conversion générant une attitude particulière face à l'identité.

La religion serait donc un facteur majeur d'identité et, advenant un changement de religion comme il s'en produit lors d'une conversion, le changement de valeur impliqué amènerait inévitablement un changement correspondant d'identité culturelle du converti, celle-ci pouvant être envisagée au niveau personnel, au niveau de son groupe d'appartenance et finalement au niveau social en tant que tel. L'identité culturelle du converti peut se trouver modifiée au plan personnel par le changement qui survient au niveau des valeurs reçues et in-

-
1. MOL, H., Identity and Religion: International. Cross-Cultural Approaches, SAGE Studies in International sociology, McMaster University, 1978, p. 7.
 2. Ibid., pp. 9 - 10.
 3. Ibid., p. 12.

tériorisées durant son enfance. Elle peut également se trouver modifiée par l'adhésion aux valeurs que lui propose son nouveau groupe d'appartenance. Elle peut finalement se trouver modifiée lorsque l'ensemble de la société à laquelle il appartient, soumise à des changements profonds et déterminants, adopte de gré ou de force un autre système de valeurs, comme ce fut le cas lors des conquêtes coloniales.

4.2.4.4 Conversion, pouvoir et identité: données scientifiques et données religieuses. Il est apparu manifeste lorsque nous avons abordé la question du pouvoir qu'il existe un écart entre les données scientifiques qui nous sont fournies sur la conversion et les données religieuses. Nous ne reprendrons pas les exemples que nous avons cités précédemment. S'ils montrent clairement que la conversion religieuse était généralement un instrument de soumission à un pouvoir politique, économique et même militaire, venu de l'étranger en conquérant, ils montrent aussi bien qu'elle fut tout aussi souvent, depuis le XVI^e siècle en tout cas, un instrument de destruction culturelle des peuples conquis. Les travaux de Serge Gruzinski nous en fournissent un exemple particulièrement significatif en montrant que les conquérants espagnols ont colonisé jusqu'à l'imaginaire des sociétés conquises au Mexique durant l'époque coloniale¹. Mais, même lorsqu'elle n'est pas forcée, la conversion provoque inévitablement un changement d'identité chez le converti. Quant à l'identité nouvelle qu'elle accorde, elle est en rupture avec l'identité reçue durant l'enfance et renforcie durant la vie adulte, ce qui provoque inévitablement une situation de crise chez le converti.

En se convertissant volontairement, l'adulte peut considérer la nouvelle identité comme un enrichissement si, toutefois, rien ne s'oppose à ce qu'il maintienne l'ancienne; mais alors il se re-

1. GRUZINSKI, S., La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e - XVII^e siècle), Gallimard, Paris, 1988.

trouve en perpétuelle crise d'identité, crise qu'il ne peut surmonter qu'en se donnant une nouvelle identité intégrant l'ancienne et la nouvelle. Il s'agit là d'une tâche quasi impossible lorsque les valeurs en jeu sont en opposition directe. Il peut aussi renoncer totalement à son ancienne identité comme «on renonce à Satan et à ses oeuvres». Alors il se retrouve dans un état d'aliénation culturelle par rapport à lui-même d'abord, compte tenu de la formation qu'il a reçue, mais aussi par rapport à son milieu social dont il ne partage plus ni les valeurs, ni les conduites, ni même dans une certaine mesure les systèmes symboliques.

En se convertissant contre son gré, il peut, comme les Juifs l'ont fait en Espagne après la reconquête de l'Andalousie, jouer le jeu socialement tout en gardant les anciennes pratiques pour sa vie privée. Mais alors, il s'installe en permanence dans la fausseté. Il peut aussi se plier aux nouvelles valeurs, aux nouvelles normes de conduite et adopter les nouveaux systèmes symboliques. Mais il signe sa propre mort culturelle, endossant la perte définitive de son identité, de ses valeurs et de tout ce qui donnait sens à sa vie. Dans un pareil cas, comme Victor Frankl l'a montré, à la désintégration des institutions s'ajoute la désintégration psychologique et parfois même physique.

Ainsi, qu'elle soit forcée ou non, la conversion religieuse entraîne inévitablement le converti dans une dynamique souvent conflictuelle de l'identité, comme on a vu qu'elle l'entraînait dans une dynamique du pouvoir. Comme dans le cas du pouvoir et à la suite du document de la commission pontificale Justice et Paix intitulé *L'Eglise et le racisme* (1989), L. Boff a dénoncé la destruction des cultures indigènes par les conquistadors et, tout en proposant une utopique évangélisation sans pouvoir, il propose également une évangélisation respectueuse des cultures locales. Ainsi, parallèlement aux célébrations officielles des cinq siècles de domination occidentale, l'auteur si-

gnale le fait que les dirigeants indigènes de l'Amérique latine se sont réunis pour procéder «à une auto-découverte de l'identité et des valeurs des cultures autochtones»¹. C'est que la conquête, en plus de piller l'or des populations indigènes, leur a volé leur identité et leur mémoire historique. Les célébrations devraient être l'occasion de retrouver la saveur particulière de ces cultures anciennes fondées sur l'oral et la sacralité des lieux.

Toutes ces valeurs niées par les missionnaires, ou folklorisées par la société occidentale, sont porteuses de signification théologique pour Boff. «Dieu n'est pas débarqué ici avec les missionnaires. Il était déjà présent dans ces cultures. La révélation, quant à elle ne se limite pas à l'expérience judéo-chrétienne recueillie canoniquement par les Ecritures; elle est une donnée permanente de l'histoire du salut universel»². Cette orientation adoptée ici par L. Boff s'inscrit dans un courant théologique contemporain important où, depuis Vatican II d'abord et *Evangelii nuntiandi* de Paul VI par la suite, l'évangélisation n'est plus perçue comme l'imposition forcée des cultures européennes, latines, anglo-saxonnes ou simplement romaines aux convertis. Elle reconnaît la valeur de l'ouverture réelle à l'autre, ouverture fondée sur la foi en un Dieu qui se manifeste dans l'histoire à tous les êtres humains et qui, à la limite, rend possible l'évangélisation de l'Eglise elle-même par l'autre.

Envisagée à la lumière de cette orientation théologique, la conversion devrait se traduire par un processus où le converti, loin de renoncer à tout ce qui fait son identité culturelle, l'assume et par sa conversion accède à une nouvelle dimension identitaire plus riche et plus englobante. Il ne s'agit là de rien de neuf, pour la théologie chrétienne en tout cas. Cette façon de voir apparaît déjà lorsque Pierre est forcé par l'Esprit à

1. BOFF, L., *Quinientos años de evangelization*, op. cit., p. 36.

2. Ibid., p. 37. Voir aussi p. 99 - 101.

baptiser les premiers païens (Ac 10: 34, sq) et au concile de Jérusalem où la première Eglise refuse d'imposer aux Grecs les prescriptions de la loi mosaïque (Ac 15: 1 - 21).

La Tradition nous le confirme également. Déjà présente chez Clément d'Alexandrie, elle est clairement formulée chez Augustin. Jusqu'à lui, les Pères avaient généralement présenté la conversion comme la réponse à l'appel de Dieu, mais une réponse telle que l'homme se détournait du monde pour se retourner vers le Dieu de l'Eglise. Avec Augustin, la conversion reste toujours cette réponse à l'appel de Dieu; mais cette réponse n'implique plus un rejet de ce qui a été vécu auparavant. La réponse à l'appel de Dieu amène plutôt l'homme à assumer ce que nos contemporains appellent sa condition historique pour se tourner vers Dieu avec son enracinement, son vécu, bref, son histoire. On en voit un bel exemple dans la lettre qu'il écrit à son ami Marcianus qui vient de lui annoncer son baptême. Il y fait constamment référence à l'amitié qui unissait les deux hommes et à laquelle la conversion chrétienne apporte une dimension d'authenticité. La conversion n'implique pas un rejet de ce qui a été vécu mais son accomplissement. Comme S. Poque l'a écrit si bien à ce sujet: «(La conversion chrétienne) ne demande pas un changement de culture mais un changement de moeurs»¹.

Nous avons montré que la conversion religieuse faisait entrer le converti dans une dynamique de l'identité. Cependant, deux remarques s'imposent ici. La première concerne les données scientifiques et les données religieuses relativement à la question de l'identité. L'histoire des derniers siècles de christianisme nous a montré qu'il s'agissait la plupart du temps, pour le converti, de renoncer à son identité culturelle et d'être assimilé par le pouvoir conquérant qui imposait de force sa cul-

1. POQUE, S., «Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus», *Augustinianum*, 1987, 27, 1 - 2, p. 301.

ture. Pourtant ce ne fut pas le cas historiquement durant les premiers siècles du christianisme où le message évangélique s'est moulé dans les identités culturelles grecque, romaine, arménienne, copte, syriaque et combien d'autres encore, au point souvent d'en devenir indissociable. A notre époque, si des missionnaires comme Junod ont vu l'eupéanisation des convertis comme un élément essentiel de la conversion, il reste que le discours théologique contemporain va dans le sens contraire de la colonisation culturelle. Encore une fois, est-on forcé de constater l'existence d'un écart entre le discours normatif de la théologie contemporaine et la pratique concrète telle qu'elle nous est révélée par les sciences humaines.

La seconde remarque concerne la formation de l'identité. Les travaux de Margaret Mead ont montré toute l'importance du rôle de l'éducation dans la formation de l'identité culturelle. L'enfant doit apprendre les comportements, les attitudes et les valeurs propres à son groupe. Il doit apprendre également les systèmes symboliques qui lui permettent de communiquer avec les siens et d'exprimer la vision du monde qu'ils partagent en commun. Bref, l'identité culturelle n'est pas un donné inné mais un acquis et doit s'apprendre. La conversion religieuse suppose également, pour le converti, l'apprentissage des traits caractéristiques du groupe auquel il adhère: apprentissage des croyances et des valeurs, apprentissage également des conduites et des symboles. Bref, le converti doit apprendre à agir en converti. On se souviendra qu'il s'agit là d'une observation souvent faite par les sociologues qui ont étudié la conversion. Cette remarque pose ici toute la question de la formation du converti par le groupe auquel il adhère. Du point de vue théologique, c'est ici que s'inscrit la réflexion sur le catéchuménat, comme outil formateur de l'identité religieuse choisie.

4.2.5 Articulation du personnel et du culturel.

La médiation anthropologique nous a permis d'identifier quatre interfaces entre les données scientifiques et les données religieuses, nous ouvrant par le fait même à une nouvelle perception de la conversion religieuse. Par ailleurs, nous avons reconnu qu'il nous manquait pour le moment trop de données anthropologiques pour en faire une étude approfondie; aussi avons-nous avisé le lecteur qu'il s'agissait plus de pistes de recherches que de prises de position fermes. Compte tenu de cette remarque, nous avons regroupé le traitement du changement social et du pouvoir en un même ensemble, comme le traitement de l'identité et des systèmes symboliques. Chaque interface mérite toutefois un traitement particulier et appelle à un approfondissement que nous souhaitons poursuivre plus tard. Ceci étant dit, on ne peut manquer de soulever une question qui découle immédiatement de notre démarche: c'est celle qui concerne l'articulation des deux dimensions, personnelle et culturelle, dans le même sujet converti.

Nous savons que la confession publique de la foi est un acte performatif qui déplace le lien social en modifiant chez le converti la relation du je au nous. Un tel déplacement entraîne nécessairement un déplacement équivalent quant à son identité et à sa relation au pouvoir. Cependant, pour qu'une conversion religieuse puisse être considérée authentique et mature, elle doit rencontrer les critères que nous avons identifiés précédemment. Elle suppose donc la conscience et la responsabilité chez celui qui pose l'acte public. Elle met également en oeuvre ses fonctions cognitives, affectives et morales dans un sens tel que le converti se voit entraîné au-delà de lui-même. Avec Lonergan, nous avons parlé à cet égard de l'orientation au dépassement de soi. C'est le même acte qui opère chez le converti un changement de rôle social et modifie sa relation au pouvoir en le rendant plus autonome, au plan personnel, mais aussi en tant qu'agent au sein de sa communauté. C'est toujours le même acte enfin qui, en déplaçant le lien social, opère un changement de système symbolique. On se sou-

vient à cet effet des modèles sociologiques qui expliquent le processus comme étant essentiellement défini de cette manière. Nous voulons souligner ici deux points qui, même si nous ne faisons que les aborder, nous semblent particulièrement importants pour une meilleure compréhension du processus dans une société marquée par le passage à la modernité: c'est la question du changement social et des systèmes symboliques.

4.2.5.1 - La question du changement social. Nous avons vu, tant en sociologie qu'en psychologie, toute l'importance de la crise vécue par le converti lors d'une conversion religieuse. Nous avons vu également que cette crise personnelle s'inscrit dans un état plus général de crise au plan social puisque, dans une société stable, il n'y a que fort peu de conversions religieuses qui se produisent. Une telle expérience ne peut se produire en effet que lorsque la personne est dans un état qui la dispose au changement et que l'environnement social dans lequel elle évolue rend possible un tel changement.

a) *Structure et changement social.* Dans la perspective anthropologique, c'est la question du rapport entre les structures et le changement social qui se pose ici dans toute son acuité. Il s'agit également au plan anthropologique de questions qui se sont surtout posées dans les milieux britanniques et qui, de ce fait, accordent au mot «structure» une signification différente de celle que le mot prend en anthropologie structurale française. Il faudrait donc commencer l'analyse de cette question en précisant le sens que prend le mot dans ce contexte afin d'éviter toute confusion. On pourrait ainsi mieux voir comment se pose la question du changement social et comment se vivent les diverses crises que traversent les sociétés en mutation. Car c'est dans ce contexte de crise collective d'identité, de valeurs, de sens, que se dessine la crise spécifique qui se résout dans la conversion religieuse. Malheureusement, faut-il encore le redire, nous avons pour le moment trop peu de données anthropologiques sur les

conversions religieuses en contexte de modernité pour nous y engager ici.

b) Obéissance et lutte pour l'autonomie. Une autre question nous apparaît tout aussi importante, bien qu'elle appartienne à un horizon tout à fait différent de celui défini par l'anthropologie: c'est la question de l'obéissance. Dans une structure socialement et culturellement stable, l'individu obéit spontanément à l'autorité qu'il a intériorisée dès son plus jeune âge. Par contre, dans une société où l'idéal social est défini non plus par le fait «de garder sa place», mais de «faire sa place», toute forme d'obéissance devient l'expression de l'aliénation ultime. Pourtant, dans nos sociétés où chacun doit faire sa place, la marginalisation et l'exclusion systématiques sont mises en place par le système contre tous ceux qui ne se conforment pas au modèle du consommateur parfait. Elles sont intériorisées à pression par le discours global et véhiculées par la propagande dans les moyens de communication de masse. Dans ce contexte, on serait donc porté à croire qu'il faille se faire le plus anonyme possible, en restant dans la place de consommateur bête que le système nous a désignée. C'est que, ici, nous voyons poindre ce que nous appellerons provisoirement «la dialectique du pouvoir».

Revenons aux modèles d'explication scientifiques, en particulier celui que nous avons identifié en psychologie par l'expression «lâcher prise». Une véritable autonomie n'y apparaissait possible que par le renoncement au moi. Un tel renoncement accompli, le moi peut réaliser que ce qu'il a perdu dans le renoncement, ce n'était pas vraiment lui-même, mais l'image généralement fausse qu'il se construisait de lui-même. L'acte de s'abandonner, comme un vaincu, entre les mains de Dieu (l'acte essentiel d'*islam*) devient, dans une perspective chrétienne, l'affirmation de la toute-puissance divine et de l'entrée dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. On se souvient comment Clément de Rome appelait les chrétiens de

Corinthe à l'obéissance, comment Irénée appelait les valentiniens à retourner à l'Eglise de Dieu, et comment, dans le contexte de la vie spirituelle, Ignace de Loyola considérait l'obéissance comme essentielle à la conversion. Elle semble faire entrer le converti dans une dialectique du pouvoir telle que, en renonçant au pouvoir sans limite mais fallacieux et illusoire du moi, il devient participant au pouvoir divin puisqu'il en devient l'instrument, comme le *miles Christi* dont parlait saint Bernard, avant saint Ignace.

Dans ce cas, comment l'obéissance, la fidélité à la volonté de Dieu, découverte avec discernement dans la lecture de l'Ecriture, de la Tradition, de sa propre vie intérieure, mais aussi dans la lecture des événements et les paroles des supérieurs, comment cette obéissance s'articule-t-elle avec les nécessaires combats du converti contre sa propre irrationalité, ses égoïsmes et la distorsion des valeurs auxquelles les communications de masses l'exposent continuellement? Comment s'articule-t-elle également avec les structures économiques et politiques de domination et d'exploitation? Sans parler des structures sociales, construites en fonction de la classe capitaliste marchande, qui nient toute forme d'altérité: il est trop facile de nier la réalité culturelle de peuples entiers sous couvert de multiculturalisme, d'ouverture au monde et même de très catholiques discours sur la justice sociale et le partage. Comment enfin être assuré que l'obéissance au supérieur ou à la hiérarchie est véritablement obéissance à la volonté de Dieu, et non pas une pure et simple aliénation, dans la négation intériorisée de sa propre identité socio-culturelle et même de son autonomie politique?

c) *Devenir guerrier*. Qu'il le veuille ou non, le converti, au moins en christianisme et probablement en islam, devient un guerrier, guerrier (*moujahid*) qui livre le combat de Dieu, avec toutes les dimensions de sa personne, contre les ennemis de Dieu, à l'oeuvre à l'intérieur de sa propre personne autant que

dans les structures sociales de péché. L'Eglise a donné *L'Eloge de la Chevalerie* de saint Bernard et la *Méditation des deux Etendards* de saint Ignace. Le terrain où se livre le combat n'est plus les arènes de Dioclétien ni les frontières géographiques de la chrétienté médiévale. Les armes aussi ont changé.

Dans notre contexte, le champ de bataille est délimité par l'éducation d'abord, où le converti lutte contre les mythes et les préjugés en vue d'une plus grande rationalité, contre les égoïsmes en vue d'une ouverture plus grande à autrui, contre la lâcheté et la mollesse en vue de valeurs orientées au dépassement de soi. Il est délimité également par le monde du travail et des rapports économiques, où le converti lutte de toutes ses forces pour une plus grande autonomie des personnes et des communautés, l'autosuffisance des régions et des nations. En troisième lieu le converti lutte pour l'égalité des chances, garanties par une conscientisation et une responsabilisation des personnes face à la toute-puissance des grandes institutions, impersonnelles, sexistes, racistes, capitalistes en somme.

Enfin, le champ de bataille est délimité par la politique, dont les institutions prétendument démocratiques ne servent que de justification à la domination sans limite d'une minorité de plus en plus restreinte de privilégiés sur des populations entières. Elles nient allègrement jusqu'à leur existence, pour les réduire plus facilement à une force de travail anonyme dont la seule dignité réside dans leur dépendance face à la sacro-sainte mondialisation des marchés. Bref, dans un contexte comme le nôtre, on ne peut parler de conversion religieuse authentique et mature pour quelqu'un qui ne se met pas entièrement, totalement «au service de la divine Majesté», en combattant sous son étendard. La conversion chrétienne authentique et mature conduit inévitablement au combat et fait de celui qui s'y engage un guerrier. C'est d'ailleurs toute la

différence qui s'impose ici entre la mièvrerie et l'infantilisme de certains groupes néo-religieux, pour qui la liberté ne se gagne qu'en répétant à son miroir qu'on l'aime et qu'on lui envoie des énergies positives: toute conversion religieuse authentique implique l'ensemble des fonctions du moi, y compris la rationalité.

4.2.5.2 Le changement de système symbolique. Les études sur les récits de conversion nous ont montré comment le déplacement du lien social opéré par la confession de la foi modifiait la lecture que faisait le converti de son passé, ainsi que le sens qu'il donnait à son histoire personnelle en fonction de la grille que son nouveau groupe d'appartenance lui fournissait. Nous avons également constaté que d'autres modèles expliquaient la conversion par un changement d'univers de discours. Nous en avons conclu que la conversion faisait passer le converti d'un système symbolique à un autre. Par ailleurs, d'un point de vue religieux, on peut dire que les sacrements de l'initiation chrétienne constituent l'expression symbolique de l'entrée en christianisme. D'un point de vue anthropologique, on peut envisager ces rites comme des initiations au sens technique du terme. Nous n'entrerons pas ici dans ce domaine très riche et qui est déjà exploré. Nous voulons plutôt attirer l'attention du lecteur sur un autre aspect de la question qui nous semble peu développé, au moins dans la théologie contemporaine: c'est la question de la relation au corps et à l'environnement.

Notre enquête nous a permis de constater l'existence d'un lien étroit entre la conversion religieuse et l'état de l'organisme. Nous avons noté que cette relation s'inscrivait dans le cadre plus général de l'étude psychologique du lien entre les états spirituels et les états biologiques. Toute une réflexion théologique mérite d'être menée en ce sens. Elle serait importante pour deux raisons, toujours en référence à notre contexte. La première vient du fait que de nombreuses nouvelles religions

prétendent offrir une panacée aux différentes maladies organiques. Il serait important que l'Eglise ait une réponse à fournir au questionnement de ceux qu'elles attirent. La seconde vient du fait qu'elle permettrait de réintroduire dans la réflexion théologique contemporaine, pour le relire à la lumière des recherches en médecine et en psychophysiologie, le lien que la Tradition établissait entre le péché et la souffrance physique d'une part, le retour à Dieu et la guérison physique d'autre part.

Notre remarque précédente concerne la relation au corps lui-même et non sa dimension symbolique. Il nous semble que le déplacement du lien social opère également un déplacement dans la représentation que se fait le sujet de son propre corps. Il est significatif à cet égard que les rites d'initiation comportent nécessairement et obligatoirement une dimension corporelle. Nous n'avons pratiquement pas trouvé de travaux sur le lien entre la conversion religieuse et le changement qui s'opère dans la représentation du corps, du moins dans la théologie catholique contemporaine.

Par contre, notre incursion dans la patristique nous a révélé qu'il s'agissait là d'un thème fort important dans la tradition orthodoxe issue des Pères grecs¹. Nous avons même signalé en note deux ouvrages récents sur le sujet. Il s'agit d'une question théologique importante qui s'enracine dans les propos scripturaires relatifs à l'image de Dieu. Le Christ est l'image de Dieu; mais l'homme est l'image de l'image. Par le péché, il a perdu la ressemblance (saint Bernard en Occident en parlait) pour revêtir les tuniques de peaux (Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, entre autres), c'est-à-dire la maladie et la mort qu'il partage avec les autres animaux. Avant la faute, Adam

1. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage déjà cité de PANAYOTIS, N., Le vivant divinisé: Anthropologie des Pères de l'Eglise, Cerf, Paris, 1989. En plus des références aux Pères, l'auteur fait état de nombreuses publications parues sur la question.

était nu, image parfaite et vie incorruptible. La conversion religieuse authentique et mature, en tant que cheminement qui s'étale sur toute la durée de la vie (Clément d'Alexandrie et Origène), permet à l'image restaurée, dépouillée de ses tuniques de peaux, de recevoir, «nu dans sa simplicité» retrouvée (Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome), «le baiser de l'Epoux» (Origène).

Cette théologie de l'image et la méditation grecque sur les tuniques de peaux est indissociable de la dimension microcosmique de l'homme (Nicolas Cabasilas). Dans la mesure où l'homme, créé libre et créateur à l'image de Dieu, résume toute la création, il est considéré par les Pères comme un microcosme. Dans la mesure où par ailleurs, le salut apporté par le Christ s'étend à toute la création et opère même une nouvelle création, la conversion impliquerait nécessairement une modification de la relation pratique à l'environnement ainsi qu'une modification de la représentation qu'on s'en fait. Nous en avons déjà mentionné la possibilité en conclusion au chapitre sur les données scientifiques. Des études devraient également être poursuivies dans cette direction. Si elles venaient confirmer notre hypothèse, cela signifierait qu'une conversion authentique et mature impliquerait, en plus de la relation au corps, la relation à l'environnement. Dans la perspective contemporaine où l'écologie devient une question primordiale, nous verrions ici un autre de champ de réflexion théologique qui pourrait s'avérer particulièrement fécond dans notre contexte.

Modification de la relation au pouvoir, modification de l'identité, modification de la représentation du temps, modification enfin de la relation au corps et à l'environnement, la conversion religieuse authentique et mature constitue nécessairement, au coeur d'une crise personnelle et culturelle, un point tournant fondamental de l'expérience humaine. Un tel changement ne peut avoir pour effet que de déplacer l'horizon du

converti, pour reprendre l'expression de Lonergan. Le déplacement du lien social opéré par la confession publique de la foi, en faisant passer l'individu d'un groupe d'appartenance à un autre déplace non seulement son centre social, mais il déplace le centre de gravité de toute sa personnalité. Ce déplacement amène, en termes symboliques, le déplacement de son espace social et culturel qui, parfois même, se traduit par un déplacement géographique, comme c'était le cas dans les pèlerinages, entendus comme lieux de conversion. Mais plus important à nos yeux, la lecture que le converti fait de son espace social, politique, économique et culturel se modifie radicalement. Une telle hypothèse, comme les précédentes d'ailleurs, reste toutefois à démontrer. Si elle s'avérait exacte, on pourrait affirmer qu'une conversion religieuse authentique et mature implique également une modification de la représentation de l'espace.

Dans de futurs travaux sur ces hypothèses, l'anthropologie constitue le domaine privilégié capable de nous offrir les outils de vérification nécessaires au plan scientifique. Mais, ce faisant, elles vérifieraient par le fait même la validité des interfaces que nous avons identifiées plus haut, ce qui ne serait pas mauvais en soi. Mais beaucoup plus important à nos yeux, en partant du thème de l'image, et par conséquent du rôle fondamental du symbolisme dans la tradition chrétienne, elle permettrait à la réflexion théologique contemporaine de construire une interface entre la tradition catholique et la tradition orthodoxe.

4.3 Conversion religieuse; libération humaine

4.3.1 La notion chrétienne de libération

4.3.1.1 Remarques préliminaires. Les concepts de liberté et de libération sont à ce point chargés de sens dans les langues occidentales que nous sommes obligé de les définir et de les

spécifier si nous voulons les utiliser ici. En effet, plus encore que le concept de religion, et bien plus que celui de conversion, le concept de libération peut se prêter à des interprétations pouvant aller aux antipodes du sens où nous l'entendons ici. En conséquence, une première remarque préliminaire s'impose. Nous nous situons dans le cadre d'une réflexion théologique; aussi, sans ignorer la réflexion philosophique sur le concept de liberté, notre recherche de définition ne s'attardera pas à explorer les significations attribuées au concept par les diverses écoles philosophiques qui s'y sont arrêtées. Nous nous limiterons plutôt au sens déjà très riche où le concept a été entendu dans le message évangélique et dans la tradition chrétienne. Abordant le concept de libération, nous en parlerons donc dans une perspective déjà balisée par la Tradition et la réflexion chrétiennes.

Associer ainsi christianisme et libération risque cependant de nous conduire sur une piste qui pourrait nous forcer à trop restreindre le champ d'extension du concept. Bien qu'elle ait donné lieu à de douloureux débats et à des réactions parfois dures des autorités ecclésiastiques¹, la théologie latino-américaine de la libération avec ses grands théologiens, comme Gustavo Gutiérrez, Leonardo et Clodovis Boff² et combien d'autres, a renouvelé le sens classique du mot, le chargeant du poids de souffrance et d'espérance de nations entières. Mais elle a aussi généré dans l'Eglise universelle toute une nouvelle réflexion sur le concept de libération. C'est ainsi qu'on a commencé au sein de l'Eglise catholique à parler d'une théologie

-
1. Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération (Libertatis Nuntius), Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Acta Apostolicae Sedis*, 76 (1984), P. 876.
 2. Seulement à titre indicatif, puisque la bibliographie s'étend fort longuement et que de nombreuses publications y ont été consacrées, signalons: GUTIERREZ, G., Théologie de la libération: perspectives, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974; BOFF, L. ET C., Qu'est-ce que la théologie de la libération?, Cerf, Paris, 1987.

asiatique de la libération¹ et, plus récemment, d'une théologie féministe de la libération².

Toute cette réflexion théologique, qui vient revivifier le christianisme avec son option préférentielle pour les pauvres, les exclus et les sans pouvoir, a débordé largement les cadres du christianisme. Nous pensons par exemple aux travaux de Marc Ellis pour le judaïsme³. En Islam, si le mouvement n'est que trop apparent aux yeux des voisins européens du monde arabe, il ne s'y limite pourtant pas. La réflexion théologique est particulièrement riche au Koweït au sein de la *International Islamic Federation of Student Organizations* et au Pakistan. Nous pensons plus spécialement ici aux nombreux travaux de Maududi, trop peu connus en Occident⁴. Aux yeux d'un théologien juif comme Cohn-Sherbok, le thème de la libération étant universellement présent, quoique selon des perspectives tout à fait différentes, les travaux de Boff et de Gutiérrez peuvent même servir de base à un dialogue et à une réflexion commune entre des représentants des grandes religions⁵.

Ceci nous amène à une deuxième remarque préliminaire. En parlant de libération, nous ne voulons pas nous restreindre au sens technique, ou spécifique, qu'il a pris dans la théologie latino-américaine contemporaine. Nous nous efforcerons donc, par-delà la lecture actuelle qui en est faite, de rejoindre l'aura de significations qui lui vient de la Tradition. Or, le message évangélique étant essentiellement un message de libération, chaque époque, chaque milieu l'a entendu et proclamé à partir

-
1. PIERIS, A., Une théologie asiatique de la libération, Centurion, Paris, 1992.
 2. DION, M., Libération féministe et salut chrétien: Mary Daly et Paul Tillich, Bellarmin, Montréal, 1995.
 3. ELLIS, M., Toward a Theology of Jewish Liberation, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1987.
 4. MAUDUDI, S.A.A., The Moral Foundations of the Islamic Movement, Islamic Publications, Lahore, 1976; The Process of Islamic Revolution, Islamic Publications, Lahore, 1970.
 5. COHN-SHERBOK, D., World Religions and Human Liberation, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992.

des conditions concrètes dans lesquelles il s'était incarné. Par ailleurs, notre objectif n'étant pas de retracer l'histoire et l'évolution du concept depuis l'Ancien Testament jusqu'à notre époque, mais bien plutôt de spécifier la signification que nous lui attribuons lorsque nous le mettons en relation avec la conversion religieuse, nous prendrons comme points de repère les principaux documents officiels de l'Eglise où le thème de la libération a été abordé depuis Vatican II¹; ce qui nous conduit à une troisième remarque préliminaire.

Nous sommes conscient que cette lecture que nous faisons du concept de libération est elle-même marquée par notre propre enracinement culturel. De ce fait, elle ne peut rester qu'une des formes parmi un nombre indéfini d'autres auxquelles la rencontre de la foi et des conditions historiques concrètes peut donner lieu. Par conséquent, nous devons adresser une mise en garde au lecteur qui y chercherait une présentation systématique du concept de libération dans la tradition chrétienne, tâche impossible à remplir ici. Nous nous limitons à n'envisager le concept qu'en tant que déterminant de la conversion religieuse. Mais avant tout, nous devons le situer dans le contexte culturel où il s'inscrit présentement, à défaut de quoi l'enseignement de l'Eglise risque de paraître et d'être désincarné.

4.3.1.2 Libération et liberté chrétienne. L'Eglise n'est pas insensible au combat que mènent les peuples en vue de leur libération. Dans son exhortation sur l'évangélisation, Paul VI le rappelait avec force, en joignant sa voix à celle des évêques du

1. Nous nous référerons ici de façon plus spécifique aux documents suivants: la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* et la Déclaration *Dignitatis Humanae* du Concile Vatican II; aux Encycliques *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Redemptor hominis*, *Laborem Exercens*; à l'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*; au discours inaugural de Jean-Paul II à la Conférence de Puebla; aux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la foi *Libertatis Nuntius* et Liberté chrétienne et libération.

synode. Il parlait ainsi des peuples du Tiers-Monde, «peuples engagés, avec toute leur énergie, dans l'effort et le combat de dépassement de tout ce qui les condamne à rester en marge de la vie: famines, maladies chroniques, analphabétisme, paupérisme, injustices dans les rapports internationaux et spécialement dans les échanges commerciaux, situation de néo-colonialisme économique et culturel parfois aussi cruel que l'ancien colonialisme politique. L'Eglise... a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains»¹. Il s'empres-
sait cependant d'ajouter que cette libération ne peut se limiter aux seules dimensions économiques et politiques. Elle s'adresse à «l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, jusque et y compris dans son ouverture vers l'absolu»². *L'Instruction sur la liberté chrétienne* reprend ce thème en rappelant que, du point de vue de l'Eglise, «la libération la plus radicale, qui est libération du péché et de la mort, est seule accomplie par la mort et la résurrection du Christ... Le sens premier et fondamental de la libération qui se manifeste ainsi est le sens sotériologique: l'homme est libéré de l'esclavage radical du mal et du péché»³.

La libération, envisagée dans la perspective chrétienne, comporte deux dimensions: une première, sotériologique, et une seconde, pratique, indissociablement liée à la première. L'Eglise considère en effet qu'une lutte de libération économique, politique, sociale ou culturelle, indépendante de la dimension sotériologique est vouée à l'échec, car ne s'attaquant pas à la racine du mal, elle ne fait que remplacer l'ancienne oppression par une nouvelle souvent pire que l'ancienne. Par ailleurs, une libération qui ne se voudrait que sotériologique sans se traduire en une praxis chrétienne ne porterait aucune

-
1. PAUL VI, L'évangélisation dans le monde moderne (*Evangelii Nuntiandi*), (art. 30), Ed. Paulines, Montréal, 1988, p. 27.
 2. Ibid., (art. 33) p. 29 - 30.
 3. Instruction sur la liberté chrétienne et la libération, Congrégation pour la Doctrine de la foi, (art. 22 - 23), Ed. Paulines, Montréal, 1986, p. 18 - 19.

garantie d'authenticité. Comme le rappelait encore Paul VI (art. 33 - 35), la conception chrétienne de la libération renvoie nécessairement à une anthropologie et à une vision évangélique de l'homme. En rappelant que la vérité est «la racine et la règle de la liberté, le fondement et la mesure de toute action libératrice», l'Instruction sur la liberté chrétienne rappelait enfin qu'il nous faut retourner aux données fondamentales du christianisme pour bien comprendre la portée et la signification de la libération chrétienne.

Vatican II, dans la *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (Gaudium et spes)*¹, nous présente les données fondamentales d'une anthropologie chrétienne. Trois éléments apparaissent caractéristiques d'une telle anthropologie.

a) *L'homme est une créature.* Il a été créé par Dieu, à son image, en pure générosité et en pur amour. Il tient de Lui son existence, sa vie, sa conscience et sa liberté. Il ne peut rien faire sans Lui qui le maintient à chaque instant dans l'existence. Reconnaître en Dieu son créateur, c'est accepter que l'existence humaine et celle de l'univers dépendent fondamentalement d'une source infinie d'existence, de générosité et d'amour. C'est admettre que la vie a un sens, qu'elle vient de Dieu et qu'elle y est orientée. En conséquence, tout ce qui détourne l'homme de cette fin est mal et ne peut que s'avérer destructeur pour l'homme. Quant à la liberté humaine, elle ne peut avoir aucun sens en-dehors de cet ordre voulu par Dieu.

Le péché, ou le mal radical, consiste pour l'homme à nier son statut de créature et ainsi nier la vérité sur lui-même et sur Dieu. En se mentant à lui-même, il se sépare de sa vérité: «L'aliénation par rapport à la vérité de son être de créature

1. «L'Eglise dans le monde de ce temps; Constitution pastorale de Ecclesiae in mundo hujus temporis (*Gaudium et spes*)», in Vatican II: les seize documents conciliaires, Fidès, Montréal, 1967, p.167 - 272.

aimée de Dieu est la racine de toutes les autres aliénations. En niant ou en tentant de nier Dieu, son Principe et sa Fin, l'homme altère profondément son ordre et son équilibre intérieur, ceux de la société et même de la création visible»¹. La libération chrétienne est ainsi d'abord et avant tout libération du péché, du mal radical à la source de tous les autres. Elle est libération du mensonge et par conséquent conversion de l'intelligence à la vérité.

b) L'homme est un être rationnel . Créé à l'image de Dieu, l'homme a la capacité de connaître clairement ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Il a la capacité de réfléchir, de penser rationnellement. Il peut ainsi «nommer» les animaux (Gn 2: 19). En conséquence, «tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet»². S'il agit contre sa raison ou indépendamment de sa raison, il va contre sa nature. Il croit se libérer; mais en fait au lieu de se libérer, il se rend lui-même esclave de ses propres passions. Ainsi dominé par ses passions, il se détourne de Dieu pour se tourner vers les créatures qu'il transforme en idoles. «De là dérivent inévitablement les désordres qui affectent la sphère familiale et sociale: licence sexuelle, injustice, homicide. C'est ainsi que l'apôtre Paul décrit le monde païen, porté par l'idôlatry aux pires aberrations qui ruinent l'individu et la société»³.

La libération chrétienne implique donc en second lieu une libération des passions générées par l'idôlatry. Par là nous entendons la déification des créatures et l'exacerbation des désirs, découlant elles-mêmes d'une non-reconnaissance de la dimension rationnelle de l'homme créé à l'image de Dieu. La libération chrétienne exige donc, en plus d'une conversion de l'intelligence, une conversion de l'affectivité, c'est-à-dire une

1. Instruction sur la liberté... , (art. 38), p. 28.

2. Gaudium et spes, 12. 1. Fidès, Montréal. p. 184.

3. Instruction sur la liberté... , (art. 39), p. 28 - 29.

mise en ordre opérée par la raison des émotions et des affections.

c) *L'homme est un être social.* L'homme est fait pour vivre en société. Il a besoin des autres pour naître et pour se développer. Il s'épanouit normalement dans un milieu social où il s'adapte, communique et échange des services. Il se donne lui-même en investissant de sa personne et se perfectionne à travers un réseau de relations. Les sciences de l'homme et les philosophies l'ont reconnu. La foi chrétienne situe le principe de cette sociabilité naturelle de l'homme dans le fait qu'il soit créé à l'image de Dieu. «Tous en effet ont été créés à l'image de Dieu, 'qui a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain issu d'un principe unique' (Ac 17: 26), et tous sont appelés à une seule et même fin qui est Dieu Lui-même. A cause de cela, l'amour de Dieu et du prochain est le premier et le plus grand commandement»¹. Du fait de sa sociabilité et des exigences de l'amour du prochain, l'homme est en rapport d'interdépendance avec sa communauté, un rapport non pas fondé sur la domination ni l'exploitation, encore moins sur la violence, mais un rapport fondé sur la réciprocité et le dialogue.

En conséquence, il ne peut jamais être au service des institutions créées par une société. Ce ne sont pas les institutions qui sont créées à l'image de Dieu, mais l'homme et la famille humaine; il est «le sujet et la fin de toutes les institutions». Mais en même temps, en tant que membre de la famille humaine, il doit respecter les exigences de développement de la communauté des hommes. «Tout groupe doit tenir compte des besoins et des aspirations légitimes des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine»². La dimension sociale de l'homme l'oblige donc à respecter le bien

1. *Gaudium et spes*, 24, 1 - 2, Fides, Montréal, p. 195 - 196.

2. Ibid., 26, 1, Fides, Montréal, p. 197.

commun, mais l'oblige également à s'intégrer à la société où il doit assumer ses responsabilités et ses devoirs, où il doit assumer ses droits qui découlent de la dignité de sa personne, supérieure à toutes choses créées. Il doit enfin être conscient que ses droits et ses devoirs sont «universels et inviolables».

La libération chrétienne comporte ainsi une troisième dimension, morale et communautaire celle-ci. Elle se traduit dans un dépassement des égoïsmes et des individualismes. La négation de Dieu et la poursuite subséquente par l'homme de ses intérêts particuliers, poursuite excitée par l'idôlatrie et la quête exacerbée des objets de ses passions, l'ont conduit à un individualisme destructeur des liens sociaux, créateur d'inégalités et d'injustices. La libération devient ainsi une lutte contre les inégalités et les injustices sociales, une lutte contre la pauvreté et la misère. Elle implique donc une conversion morale tout autant qu'intellectuelle et affective. Cette conversion morale, dans sa double dimension éthique et politique, qui se traduit concrètement dans l'Eglise contemporaine par l'option pour les pauvres, les marginaux et les exclus, implique pour le chrétien une mise en ordre de ses valeurs, de ses attitudes et de ses pratiques en vue de la libération. Et elle se vit concrètement comme une lutte pour la justice.

Dans la perspective chrétienne, une conversion religieuse ne pourrait donc être une libération véritable que si elle affecte les niveaux intellectuel, affectif et moral de l'homme. Nous retrouvons ici la dimension personnelle de la conversion religieuse authentique et mature, telle que Bernard Lonergan et les théologiens de son école nous l'ont présentée. Nous avons également montré, en nous basant sur les données que notre enquête nous avait fournies, qu'une telle conversion, pour être véritable comporte nécessairement une dimension culturelle, en ce qu'elle modifie la relation du converti au pouvoir, change son identité sociale et son univers symbolique. Nous avons enfin émis l'hypothèse, en nous basant tant sur la Tradition

que sur les résultats des recherches en neuropsychologie qu'une conversion pouvait affecter l'organisme du converti, compte tenu des liens unissant les états spirituels et les états biologiques.

Cependant, la tradition croyante, depuis l'époque des Patriarches, a montré que l'homme est impuissant à opérer par lui-même cette libération. Dans l'Ancien Testament, c'est Dieu qui décide de faire sortir son peuple d'Égypte et cette première libération devient pour Israël l'archétype de toutes les autres. Mais «l'Eglise relit l'Ancien Testament à la lumière du Christ mort et ressuscité pour nous»¹. Elle voit l'initiative divine omniprésente dans le Nouveau Testament, à la base même de sa foi. C'est Dieu qui sauve l'homme du mal radical qu'est le péché, à la source de tous les autres maux, en envoyant son Fils pour vaincre la mort. «Par son obéissance parfaite sur la Croix et la gloire de sa résurrection, l'Agneau de Dieu a ôté le péché du monde et nous a ouvert la voie de la libération définitive»². C'est la foi en Jésus-Christ, libérateur du péché «par la force de son Mystère Pascal», qui fait la spécificité de la libération chrétienne. La libération espérée par le chrétien ne peut venir que de Dieu en Jésus-Christ.

Toute lutte de libération menée par l'homme seul, si jamais elle réussit à renverser l'opresseur actuel, ne fait que remplacer une dépendance par une autre, une oppression par une autre. L'esclave, au lieu de se libérer de l'esclavage, s'est libéré d'un maître cruel pour se livrer pieds et poings liés aux mains d'un autre plus cruel encore. La conversion religieuse ne peut être libération, aux yeux du chrétien, que si elle s'opère dans la foi en Jésus-Christ. Conversion de l'intelligence, conversion de l'affectivité et conversion morale se voient ainsi orientées au Christ.

1. Instruction sur la liberté chrétienne..., art. 49, p. 34.

2. Ibid., art. 51, p. 35.

4.3.2 La conversion: un processus de libération intégrale

4.3.2.1 Le contexte culturel. Le 9 mars 1994, le Secrétariat de l'Assemblée des évêques du Québec publiait un document, signé par 20 leaders d'opinion oeuvrant dans divers secteurs d'activité. «En cette fin de siècle, y lisait-on, le fléau de l'appauvrissement est particulièrement tragique en certaines régions du globe; il accable une grande partie de l'humanité. Mais qu'une société aussi riche que la nôtre, qui hier encore souhaitait vaincre la pauvreté, voie soudain s'appauvrir une partie croissante de sa population, voilà qui ajoute à notre préoccupation»¹. Des taux si accablants de pauvreté (60.6% des mères seules, par exemple, et 18% de toute la population du Québec) cachent «une immense tragédie humaine», qu'on attribue aussi bien à une crise des valeurs qu'à celle d'une économie en mutation². Et ce taux de pauvreté serait, toujours selon le document, encore plus élevé aux Etats-Unis.

Pauvreté et chômage chroniques, déqualification progressive de la main-d'oeuvre, recours massif à la sécurité sociale, décrochage scolaire et montée inévitable de la violence, tout cela n'est en fait que le résultat de la crise d'une économie en mutation. Mais, quand on constate d'une part que les stratégies de relance économique ont en fait enrichi collectivement davantage la société, mais que d'autre part, la croissance des années 80 s'est faite de telle manière que «les 20% les plus riches ont reçu 90% de toute la croissance du revenu moyen»³, on est en droit de se demander si la situation ne relève que de la crise économique.

Une telle situation d'appauvrissement, et nous laissons ici le document, renvoie en fait à des responsables politiques qui ont

1. Sortons le Québec de l'appauvrissement, Secrétariat de l'Assemblée des évêques du Québec, p. 15.

2. Ibid., p. 1.

3. Ibid., p. 6.

eux-mêmes établi les stratégies de développement en fonction d'intérêts économiques bien plus qu'en fonction de valeurs morales; des décideurs qui ont légiféré en fonction de théories et de systèmes économiques qui servaient leurs intérêts particuliers, bien plus que les intérêts de l'ensemble de la population qu'ils avaient pour mandat et pour responsabilité de servir. Etablissant une stratégie de développement axée sur l'enrichissement des entreprises et l'accroissement du capital, sans véritable obligation de réinvestir les profits au pays, au lieu d'investir dans la création d'emplois, ils ont établi des abris fiscaux auxquels seule la classe aisée pouvait avoir accès. Ils ont accru le fardeau fiscal des classes moyennes et plongé un nombre considérable de gens dans la pauvreté. Mais leurs décisions conscientes et responsables, dirigées par leur avidité sans limite, ont ainsi privé d'emploi des milliers et des milliers de travailleurs, les plongeant eux et leurs familles dans la misère; misère économique, bien sûr, mais également misère morale puisque l'accomplissement d'un travail qui permet de gagner honnêtement sa vie est porteur de sens et source de valorisation pour le travailleur¹.

Cette situation, vécue concrètement au Québec, se retrouve un peu partout dans le monde. Les nombreuses analyses de la situation en Amérique latine en font foi. Les travaux de Raul Vidales sur la dette extérieure et ceux de Hinkelammert sur les idéologies de la mort, auxquels nous nous sommes référé plus haut, pourraient facilement, sans un trop grand effort d'adaptation, être relus à la lumière de la situation québécoise². On pourrait ainsi survoler la planète et sentir le poids terrible de la misère économique et voir rapidement que cette misère économique est elle-même partout, comme ici et sou-

-
1. TREMBLAY, J.-G., Le travail en quête de sens, Ed. Paulines, Montréal, 1990; BEAULIEU, P., Le travail, quête de sens, quête d'emploi, Fidès, Montréal, 1984.
 2. VIDALES, R., Teologia e imperio, Departamento Ecumenico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1991; HINKELAMMERT, F., Las armas ideologicas de la muerte, D E I, Costa Rica, 1981; La lucha de los dioses: los idolos de la opresion y la busqueda del Dios liberador, Collectif, D E I, Costa Rica, 1989.

vent beaucoup plus qu'ici, génératrice de graves crises sociales et de dévalorisation des personnes. Parler de libération, c'est d'abord et avant tout parler de la lutte pour se libérer de la misère et de toutes ces idéologies et systèmes générateurs de misère. C'est aussi, au-delà des institutions et des idéologies, se libérer de ce qui, dans la société contemporaine, est générateur et propagateur des armes tant idéologiques que physiques de la mort.

Nous sommes ici renvoyé à l'analyse des Lemieux, Grand'Maison et Dumont cités en introduction, mais nous sommes également entraîné au-delà de leur analyse. L'institutionnalisation et l'individualisation, l'éclatement continu des situations opéré par les médias et l'incapacité subséquente des individus de se situer par rapport à une tradition, tout cela n'est pas la véritable cause de la crise; ce n'en est qu'un autre aspect, indissolublement lié à la dimension économique. Si nous voulons en trouver la cause, nous devons passer des institutions aux hommes eux-mêmes. Car ce sont les hommes qui, tout en étant inscrits évidemment dans les conditions historiques, construisent les institutions et les systèmes. La libération des esclavages économiques, sociaux et politiques, nous renvoie ainsi à la libération intérieure de l'homme lui-même, dont la soif de puissance et l'avidité sont à l'origine de tous les autres esclavages. Une libération véritable au plan économique n'est donc pas concevable sans une authentique libération des hommes de leurs propres esclavages personnels.

4.3.2.2 Le caractère intégral de la libération. La conversion religieuse, en tant que religieuse, comporte une dimension verticale et une dimension horizontale, au sens où nous l'avons entendu en introduction et par la suite. Voyons ce que cela implique dans les deux cas. Pour ce qui est de la dimension verticale, en perspective chrétienne, nous avons vu que la conversion est essentiellement définie par l'*epistrophe* et la

metanoia et tout ce que ces deux démarches impliquent. Par le premier terme, nous avons vu que la Tradition chrétienne entendait le retour à Dieu, en réponse à l'appel reçu de Dieu. Ce retour, étant au-dessus des seules forces humaines, devait être opéré par Dieu en l'homme, suite à une décision libre de sa part. La conversion religieuse implique donc nécessairement une modification, l'établissement ou le rétablissement, d'un rapport entre l'homme et la transcendance et la traduction pratique de cette modification dans le repentir et le changement de conduite.

Dire que la conversion religieuse est une libération, c'est d'abord dire que ce rapport avec Dieu est libérateur pour la personne qui s'y engage. En perspective chrétienne, nous venons de voir que ce caractère lui vient du salut apporté par Jésus-Christ, dont la mort et la résurrection libèrent l'homme du péché. C'est la dimension sotériologique de la libération chrétienne, telle que présentée dans la constitution conciliaire *Gaudium et Spes* par exemple, comme dans l'enseignement théologique traditionnel.

Pour ce qui est de la dimension horizontale, les documents du Magistère parlent plutôt de dimension pratique, notre démarche nous a permis de distinguer entre une dimension personnelle et une dimension sociale ou culturelle, en fonction de la responsabilité directe du sujet ou de sa communauté d'appartenance dans les actes posés. Nous avons vu que, dans la dimension personnelle du converti, les fonctions mises en oeuvre étaient son intelligence, son affectivité et sa moralité. Avec Lonergan, nous avons vu que la conversion religieuse que nous avons qualifiée d'authentique et de mature était libératrice en ce qu'elle faisait passer le sujet à la maturité intellectuelle, affective et morale, de par son orientation fondamentale au dépassement de soi. En ce sens, une conversion religieuse authentique et mature constitue donc pour le converti un processus de conquête d'autonomie dans sa

vie intellectuelle et affective, comme dans ses jugements de valeurs et sa conduite. Envisagée dans sa dimension personnelle, la conversion est en ce sens un processus de libération intégrale, de par son orientation à la conscientisation, à la responsabilisation, à l'équilibre affectif et à la maturité du converti.

Dans la dimension personnelle, nous avons également noté le caractère thérapeutique d'une telle conversion. Notre enquête nous a en effet montré comment l'expérience religieuse pouvait, en fournissant un sens à la vie, avoir des effets bénéfiques sur l'état psychique du converti. Elle nous a même révélé l'existence de thérapies centrées sur l'expérience chrétienne en tant que telle avec la christothérapie. On parlait alors de conversion affective ou psychologique. Mais notre enquête nous a aussi révélé l'existence d'un lien entre la conversion religieuse et l'état de l'organisme. Nous y avons même identifié une piste de recherche future.

Nous avons vu cependant que la conversion religieuse authentique et mature comportait nécessairement une dimension culturelle, entendue comme regroupant les différentes activités des sociétés. La médiation anthropologique nous a permis de constater que la conversion impliquait une modification de la relation au pouvoir, une modification de l'identité et une modification de l'univers symbolique. Dans ce cas également, une conversion religieuse authentique et mature s'avère un processus de libération en ce que, transformant le converti en guerrier, elle l'engage dans la lutte socio-politique pour la justice, comme le mentionnaient Paul VI et par la suite *l'Instruction sur la Liberté chrétienne et la libération*, mais également la lutte pour la reconnaissance de la culture et de l'identité des peuples. Le converti mène un combat sans merci contre toutes ces armes de mort agissant sans cesse dans les différents secteurs d'activité sociale, depuis l'éducation jusqu'au système économique et politique, mais en particulier dans les moyens

de communication de masse. Dans cette dimension également, la conversion religieuse authentique et mature est un processus de libération intégrale.

Les longues années d'enseignement que nous avons traversées nous ont appris à l'évidence que notre jeunesse était blessée. Privée d'horizons ouverts sur autre chose que l'économie et les satisfactions immédiates, privée d'avenir, très démocratiquement et multiculturellement privée d'une identité collective qui pourrait constituer un cadre où s'enracine sa propre identité personnelle, privée de sens pouvant orienter la vie au-delà de la médiocrité et de la grisaille des valeurs marchandes, elle se meurt d'ennui quand ce n'est pas de désespoir. Aucune voix ne s'élève pour libérer en eux le héros qui suffoque.

Les seules raisons qui aient jamais permis de vivre restent paradoxalement celles pour lesquelles on a été prêt à mourir. Or, on ne meurt pas pour l'argent, encore moins pour la mondialisation des marchés. Si parfois il est arrivé qu'on soit mort pour le pouvoir, c'est que ce pouvoir visait des valeurs qui le dépassaient lui-même. Si l'argent, le pouvoir et le sexe ne peuvent constituer en eux-mêmes des raisons de mourir, ils ne peuvent en conséquence offrir que des raisons provisoires de vivre. Condamner l'homme à une vie provisoire équivaut en fait à le condamner à une mort lente, puisque c'est ne lui offrir aucune raison qui puisse le soulever, l'entraîner au-delà de lui-même et de sa médiocrité. Pourquoi faire un effort qui ne mène à rien? Pourquoi risquer un combat inutile? Pourquoi investir son énergie, son temps, sa vie dans un projet sans lendemain? Quand tout l'art de la survie consiste à passer d'une mode à l'autre, d'un problème à l'autre, sans trop y perdre, en attendant le prochain *trip*, la prochaine insignifiance narcissique.

Depuis que les sociétés occidentales n'ont plus de raison de mourir à offrir à leur jeunesse, les jeunes se suicident. Depuis

que nos sociétés ont supprimé toute forme d'effort en supprimant toutes les raisons réelles pour en fournir, depuis qu'elles ont nivelé par le bas sous prétexte d'accessibilité, depuis que, considérant l'égalité comme une valeur fondamentale, elles l'ont confondue avec l'identité, depuis ce temps, on a remplacé pour la jeunesse les raisons de faire des efforts pour se dépasser en allant au-delà de la médiocre et banale normalité, par des entourloupettes pédagogiques pour les enseignants, des clowneries politiciennes et des réformes de système pour d'autres. Ce ne sont là que cataplasmes sur jambe de bois.

Or qu'avons-nous à leur offrir comme raison de vivre? La sécurité? Elle a tué leurs pères et leurs mères. La réussite professionnelle et l'emploi? On nous croirait s'il y avait de l'emploi. La possibilité de créer son propre emploi? Un système qui nivelle sans cesse et qui est incapable de vraiment reconnaître ni de favoriser l'excellence ne peut pas réellement développer chez ceux qu'il forme ce qu'il est incapable de fournir lui-même. La richesse générée par un bon salaire lié à un bon diplôme? Il faut être imbécile pour croire qu'il faut un bon diplôme pour s'enrichir. Quant à l'enrichissement généré par un salaire... On n'en parle même pas. N'offrez à la jeunesse qu'un projet économique complètement vidé de raisons de vivre et de mourir; efforcez-vous d'éradiquer le plus possible toutes les valeurs qui ouvrent sur une transcendance, comme tant d'autres sociétés ont tenté de le faire sous prétexte de prétendu développement: vous ne ferez que livrer les jeunes pieds et poings liés aux fondamentalismes et aux fascismes les plus sauvages, ceux du moins qui ne se seront pas déjà suicidés physiquement ou psychologiquement et socialement. Et nous en avons hélas de trop nombreux exemples.

Il est urgent que nous propositions des raisons de vivre et de mourir qui permettent d'ouvrir sur un au-delà de nos besoins matériels immédiats, de nos petits égoïsmes mesquins. A défaut de quoi, notre société ne pourra jamais générer autre

chose que des décrochages, des désaffections et de la médiocrité. Si jamais elle parvenait à proposer des valeurs qui aillent au-delà de la satisfaction des besoins immédiats des entreprises et de la société marchande, elle pourrait débloquent l'avenir, ce que le marché et ses lois, privé de coeur et d'esprit, ne pourra jamais faire. Les jeunes, entraînés par les raisons de vivre proposées, non seulement auraient des raisons d'apprendre et de fournir les efforts conséquents, mais commenceraient à rêver de conquérir la dignité de ceux qui, créés à l'image de Dieu rois des forces de la nature et non leurs esclaves, marchent debout.

Beaucoup trop de gens ont intérêt à voir notre jeunesse moisir et se mourir dans la médiocrité pour accepter de tels propos. Ils remettent par trop en question leurs propres intérêts. La seule idée de voir ces esclaves qui graissent leur machine de leur propre sang conquérir leur dignité d'homme et se tenir debout, cette seule idée leur suffit pour enclancher ces mécanismes de répression, subtils mais non moins efficaces qui, jusqu'ici, ont historiquement garanti leur pouvoir. Il nous faut de toute urgence un projet mobilisateur porteur de ces raisons de mourir qui, pour tous, ont toujours paradoxalement garanti la vie. Sans quoi, nous mourons pour avoir trop voulu contrôler la vie. Il faut briser les murs de miroirs à l'intérieur desquels nous nous sommes nous-mêmes piégés. Il faut libérer la vie et, renonçant à nos pseudo-sécurités, faire confiance à ces mécanismes inscrits par le Créateur au coeur du vivant, mécanismes qui nous ont fait naître d'abord, qui nous entraînent continuellement au-delà de nous-mêmes ensuite, pour enfin nous faire accéder à l'esprit, à la liberté créatrice, à la dignité d'homme créé libre et responsable, créateur à l'image de Dieu.

4.3.2.3 Sortir de la crise? Nous vivons dans une société où, pour reprendre les propos de Fernand Dumont¹, «le mensonge institutionnalisé, oppression ultime, légitimise l'oppression économique». Dans une société où tous les exclus sont pauvres de signification avant que de l'être de biens et d'argent, il est impossible de retisser les liens sociaux sans oser risquer la confiance en la parole de l'autre. Et quand nous sommes paralysés par la peur de l'autre tout autant que par la peur du risque, les problèmes qui nous font crever ne sont pas des problèmes économiques. Non pas que nous n'ayons pas de problèmes économiques; non pas que nous ne soyons pas aliénés en ce domaine et dans bien d'autres encore; non pas que nous ne soyons pas indifférents et démotivés: nous le sommes. Mais nous sommes surtout angoissés. Nous essayons péniblement de nous frayer un chemin dans une succession sans cohérence d'images et de messages. Nous essayons, hommes et femmes blessés, de recoudre le sens de notre vie. Les hommes ne sont donc pas aliénés dans la consommation; ils sont simplement sans espérance. Ils le sont parce qu'ils ne peuvent s'accrocher à rien de stable, parce que notre culture est une culture fragmentée. C'est là, à ses yeux, la grande question de notre temps. La crise de la croyance nous fait donc déboucher sur une crise de l'espérance.

Sortir de la crise? La seule voie qui paraissait valable à Fernand Dumont était celle qui consisterait à restaurer l'espérance. Mais cela implique un changement radical dans nos attitudes, un changement de références qui mette en jeu toutes les forces de la personne. Un tel changement, par la victoire sur la peur, permettrait de retrouver le chemin vers l'autre et de retisser des solidarités nouvelles. Il nous permettrait de nous doter d'un projet, d'un sens, dont la réalisation produirait

1 Nous reprenons ici quelques propos de Fernand Dumont prononcés dans le cadre d'un Séminaire de doctorat tenu à la Faculté de Théologie de l'Université Laval, à l'hiver 1994. Ils résumaient, dans ce contexte particulier, des idées déjà développées dans ses autres ouvrages que nous avons cités en note, en introduction à la présente dissertation.

l'intégration progressive des divers éléments constitutifs de notre identité culturelle et de notre réalité sociale; un projet, un sens, qui nous attirerait au-delà de nous-mêmes, nous ouvrant ainsi sur une transcendance. C'est ce que nous avons appelé dans cette dissertation «une conversion authentique et mature». Nous croyons que, par-delà les pathologies religieuses, les aliénations de toutes sortes, les changements de dépendance camouflés en conversion, il est possible de vivre une conversion religieuse authentique et mature qui, au lieu d'être un processus d'aliénation, soit en fait un processus de libération engageant toutes les dimensions de la personne sur la voie d'une conquête de l'autonomie et de l'établissement de solidarités nouvelles. En somme, nous croyons qu'une conversion religieuse authentique et mature, en tant que processus de libération engageant toutes les dimensions de la personne humaine, apporte une réelle solution à la crise.

Il ne s'agit pas là de pure rêverie; nous avons des raisons d'espérer. Nos sociétés sont déjà habitées par la transcendance à travers d'immenses utopies qui nous appellent au dépassement: les chartes des droits en sont un exemple, la prolifération de petits organismes de coopération qui s'installent en réseaux de plus en plus étroits et qui se rejoignent au-delà des groupes sociaux et au-delà des frontières en sont d'autres exemples. Il y a finalement cette main et ce regard que chacun de nous peut tendre à l'autre en osant risquer la rencontre. Mais il faut pour cela choisir la Voie de la Vie plutôt que celle de la Mort. Il nous faut choisir l'étendard sous lequel, qu'on le veuille ou non, on est engagé dans le combat. Devenir guerrier impeccable dans les combats de Dieu, contre les armes de mort qui, au coeur de chaque homme comme au coeur de chaque culture, détruisent la foi, l'espérance, l'amour.

CONCLUSION

5.0 CONCLUSION

En terminant cette dissertation, nous voulons rappeler les étapes de notre démarche et les conclusions auxquelles elle nous a conduit. Nous sommes parti d'une des propositions traditionnelles les plus importantes de la pensée chrétienne en affirmant qu'une conversion religieuse est un processus de libération. Une telle affirmation semble aller de soi pour un croyant, au point de se demander ce qu'on en pourrait dire de nouveau. Pour un très grand nombre de gens à l'extérieur de l'Eglise cependant, une affirmation semblable est loin d'être évidente.

Dans un contexte comme celui où nous sommes situés, marqué par le passage à la modernité et la montée des sectes et des nouvelles religions, la simple constatation des faits rapportés régulièrement par les média nous montre plutôt les désastres psychologiques, sociaux et parfois même physiques auxquels la conversion religieuse peut conduire. Les massacres liés à l'Ordre du Temple Solaire ne sont pas si loin de nous. Le Québec n'est d'ailleurs pas le seul pays touché par des drames semblables. Les Etats-Unis et l'Europe ont aussi leur lot d'horreur. D'autant plus que ces organisations de «renouveau de la religion» ou de «croissance personnelle» sont souvent de puissantes et riches multinationales, difficilement attaquables en justice. Le lecteur peut citer des cas qu'il connaît sans doute personnellement. Comment alors peut-on, sans risquer de perdre toute crédibilité, parler de conversion religieuse comme d'un processus de libération quand il s'avère que le plus souvent et de toute évidence, il s'agit d'un processus d'aliénation, de déresponsabilisation et de réduction en servitude, une exploitation érigée en système, affectant toutes les dimensions de la personne?

Tandis que le croyant répète sans l'expliquer à son auditeur ce qui pour lui, enraciné au coeur de son expérience la plus intime, marquant de son sceau le moindre de ses gestes et la moindre de ses pensées, semble évident, l'autre, par contre, ne peut voir dans ses propos que la confirmation de ce qu'il a pu vérifier par sa propre expérience. Lorsqu'il demande au croyant des explications, celui-ci ne peut que lui répondre en fonction de sa propre grille d'analyse. Et elle lui vient de la Tradition, en conformité avec son vécu. L'interlocuteur, déjà sceptique face à ce genre de discours, ne peut, en lui citant l'une ou l'autre des nombreuses études scientifiques produites sur les conversions aux sectes et aux nouvelles religions, que lui demander à son tour en quoi la conversion au catholicisme est différente de la conversion à telle ou telle secte? Le christianisme n'a-t-il pas d'ailleurs été considéré durant les premiers siècles comme une secte également?

Si le croyant veut rejoindre son interlocuteur en utilisant un langage qui lui est accessible, comme Justin l'avait fait à son époque, Clément d'Alexandrie, Augustin, saint Bernard et les autres à la leur, force est de constater qu'il n'a que fort peu d'outils intellectuels pour le faire. Comment, en effet annoncer l'Evangile dans un langage accessible à nos contemporains sans utiliser les sciences humaines? Comment utiliser les sciences humaines sans trahir l'Evangile lui-même ni la façon pratique dont il est vécu au quotidien par le croyant? Beaucoup de travaux se font en ce sens dans les divers horizons du monde chrétien.

Dans le cas précis de la conversion religieuse, il est étonnant de constater que, si les recherches en sciences humaines abondent dans le cas des conversions aux sectes et aux nouvelles religions, il n'existe pratiquement pas de recherche théologique poursuivie sur la question, non seulement dans les milieux catholiques, mais aussi dans les autres grandes traditions chrétiennes. La Réforme, pour qui le thème de la conversion est central, pas plus que le catholicisme ou l'orthodoxie, ne nous fournit de tels travaux, mises à part les tentatives, infructueuses à nos yeux, de l'intégrationnisme américain. Quant à la psychologie religieuse catholique, pour respecter les exigences mêmes de la méthode

scientifique, elle se voit forcée de mettre entre parenthèses le facteur Dieu.

En théologie catholique de langue anglaise, Lonergan et les théologiens de son école ont tenté de redire, en un langage intelligible à nos contemporains, ce que la Tradition répète depuis des millénaires. Walter Conn et Bernard Tyrrell, respectivement en psychologie développementale et en psychothérapie, ont publié des travaux fort intéressants sur le sujet. A tout interlocuteur qui demande au croyant en quoi la conversion religieuse ne serait pas un processus d'aliénation ou de régression, ils peuvent fournir une réponse basée à la fois sur l'approche scientifique et la foi chrétienne.

A la suite de Bernard Lonergan, nous avons exploré la dimension personnelle de la conversion religieuse, en partant des trois niveaux qu'il avait identifiés dans ses travaux sur la méthode en théologie. Nous avons reconnu avec Walter Conn et Bernard Tyrrell entre autres, la nécessité d'y ajouter également un quatrième niveau, affectif, en conformité avec les données mises à jour dans notre double enquête. Cette démarche elle-même, entreprise à la lumière des données compilées tant en sciences humaines que dans la tradition croyante, s'est avérée féconde en ce qu'elle nous a permis de distinguer entre une conversion véritable et ce que nous avons appelé des pseudo-conversions. Nous avons défini une conversion véritable par l'expression «une conversion religieuse authentique et mature».

La lecture de Lonergan, éclairée par les résultats de notre enquête, nous a permis d'identifier des critères d'authenticité et de maturité d'une conversion religieuse véritable, nous fournissant par là autant de points de repère pour distinguer entre une conversion qui soit un réel processus de libération et une autre qui n'est qu'un changement de dépendance, un processus de régression psychologique, ou n'importe quelle autre forme possible d'aliénation. Nous avons identifié cinq critères d'authenticité et deux critères de maturité.

Toutefois, pour qu'on puisse parler d'une conversion religieuse authentique et mature, en perspective chrétienne et fort probablement en perspectives islamique et judaïque également, il faut qu'il y ait d'abord et avant tout confession publique de la foi. C'est là l'acte performatif de la conversion religieuse. Cet acte public opère un déplacement du lien social tout en s'inscrivant dans un processus psychologique qui affecte l'ensemble des fonctions de la personnalité du converti. Cette confession publique de la foi, constitutive de la conversion en tant que telle, s'exprime physiquement par l'ablution du baptême chrétien et les autres rites de l'initiation chrétienne, ou la circoncision, en islam et en judaïsme. Dans le cas du converti déjà baptisé, elle s'exprime par la confession des péchés et l'eucharistie.

Si la confession publique de la foi est essentielle pour que l'on puisse parler de conversion religieuse authentique et mature, il nous semble qu'elle soit insuffisante, d'où les cinq critères d'authenticité que nous avons formulés.

1) Le caractère religieux de la conversion est évidemment essentiel. Dans la tradition croyante, qui prend sa source dans l'expérience archétypale d'Abraham et qui est reprise sans cesse par les prophètes, la conversion est définie par l'*epistrophe* entendu comme le retour de l'homme à Dieu en réponse à un appel de sa part. Depuis le Nouveau Testament, la *metanoia* entendue d'abord comme le repentir, mais aussi comme la pratique des vertus chrétiennes ainsi que l'obéissance à la Parole de Dieu et à ses commandements, en Eglise, est considérée en christianisme comme le signe extérieur d'un authentique retour à Dieu.

2) Le caractère conscient et responsable de la décision qui engage la vie du converti dans une direction nouvelle constitue le second critère d'authenticité. On ne peut parler de conversion authentique si aucune décision n'est prise ou si la décision prise est le résultat d'une manipulation des consciences, comme c'est parfois, certains diront souvent, le cas dans les sectes. Notre enquête sur les travaux en sociologie nous a révélé les principales techniques utilisées à cette fin, analogues parfois aux techniques de lavage de cerveau pratiquées

durant la guerre de Corée. On en parle plus volontiers dans le contexte actuel de conversion par programmation. On ne peut parler non plus de conversion authentique dans le cas d'une personne non responsable de ses décisions. Et ceci nous amène à notre troisième critère.

3) La corrélation entre le développement intellectuel, affectif et moral du converti et sa conversion. Une conversion ne peut être considérée comme authentique si l'enfant n'a pas atteint un niveau de développement suffisant pour qu'il puisse prendre une décision responsable et consciente. La psychologie développementale identifie ce moment décisif comme l'adolescence. Et encore, la conversion morale possible à ce stade, n'est pas encore mature puisque le converti ne peut qu'adopter un système de valeur déjà constitué; ce n'est qu'après avoir atteint le stade de développement marqué par l'accession à la pensée formelle au plan intellectuel, et le stade post-conventionnel au plan moral, qu'on peut véritablement parler de conversion mature. La conversion authentique rendue possible à l'adolescence ne peut être mature avant que le converti n'ait atteint, dans son propre développement, les stades définissant la maturité. Une conversion authentique s'inscrit nécessairement dans le développement de la personnalité du converti.

4) L'orientation au dépassement de soi, idée fondamentale chez Lonergan, constitue le quatrième critère permettant de juger de l'authenticité d'une conversion religieuse. Une telle conversion engage nécessairement le converti dans un processus dynamique orienté à une plus grande ouverture d'esprit et de coeur, inscrit dans sa croissance personnelle et le développement de toutes les fonctions constitutives de sa personnalité. On ne peut donc considérer comme authentiques des conversions qui ont pour effet de faire régresser la personnalité ou l'une ou l'autre de ses fonctions. La conversion religieuse authentique est donc tout le contraire de la pure irrationalité, de la négation de son affectivité ou de l'abandon de sa responsabilité morale.

5) L'ouverture active aux autres et par conséquent l'implication du converti dans sa communauté, entendue comme la communauté de foi,

mais aussi la communauté civile et politique, constitue notre cinquième critère. On ne peut donc considérer comme authentique une conversion religieuse qui aurait pour effet d'opérer chez le converti un repliement narcissique sur lui-même. Nous sommes ici aux antipodes de l'attitude qui consisterait, avons-nous dit alors, à répéter à son miroir qu'on l'aime, qu'on lui envoie des énergies positives et qu'on est à l'écoute du maître intérieur qui nous parle dans le reflet de la glace.

A ces critères d'authenticité, nous avons ajouté deux critères de maturité qui, en plus du critère du développement personnel, apparaissent nécessaires pour identifier une conversion véritable.

1) Le converti mature s'appuie sur un système de référence global, explicite et cohérent. Sa conversion ne l'introduit pas dans un ensemble de croyances en forme de sac d'épicerie, mais un système organisé permettant de fournir un sens à la vie. Il ne s'agit pas non plus d'un système abstrait comme d'un simple corpus de doctrine appris par coeur dans un petit catéchisme sans en rien comprendre, mais d'une pensée mise continuellement en rapport avec l'expérience et dont la vérité se découvre peu à peu dans l'interaction entre le système théorique et le vécu pratique.

2) Le deuxième critère de maturité de la conversion réside en ce que le converti est capable de relier chaque élément constitutif de sa vie à l'ensemble de son système de référence, lui donnant par là forme et sens. Nous sommes donc aux antipodes d'une attitude qui consisterait à croire en un ensemble cohérent et systématique de dogmes, sans toutefois être capable de voir quel rapport ces croyances auraient avec la vie concrète menée par le sujet et tout ce qu'une telle vie peut comprendre comme joies et souffrances, banalités quotidiennes et grands moments, etc.

Pour être considérée comme «véritable», une conversion doit être «authentique et mature», c'est-à-dire que les critères d'authenticité et de maturité doivent s'y appliquer. Nous croyons donc que ces critères constituent la frontière entre une conversion véritable et une pseudo-

conversion, même catholique. Sans pouvoir l'affirmer de façon certaine, il nous semble également que ces critères peuvent s'appliquer pour juger de l'authenticité et de la maturité d'une conversion à d'autres traditions religieuses.

Notre objectif étant de réinterpréter le message chrétien en tenant compte non seulement des données scientifiques, mais aussi de la Tradition, notre enquête nous avait conduit dans un premier temps à explorer les résultats des recherches publiées en sociologie et en psychologie. Nous y avons obtenu un premier ensemble de données scientifiques. Dans un deuxième temps nous avons demandé à l'Écriture, aux Pères et à quelques Maîtres spirituels qui ont marqué la tradition catholique de nous éclairer sur la façon dont le retour de l'homme vers Dieu, suite à son appel, a été compris et vécu historiquement. Une telle enquête ne pouvait nous fournir qu'un autre ensemble de données qui, tout aussi intéressantes qu'elles puissent être, appartenaient à un univers de discours complètement différent du précédent et, par conséquent, incompatible avec lui. Nous nous retrouvions alors à notre point de départ, confronté à deux univers de discours entre lesquels il n'y avait aucun point de jonction.

La construction d'un pont entre sciences humaines et théologie constitue en soi un univers complet de recherche et déborde le cadre où nous avons voulu inscrire notre projet. Plutôt que de nous engager dans cette voie, nous avons préféré adopter la stratégie que proposait Jacques Audinet qui consistait, dans le cadre de la théologie pratique, à progresser par étapes des données empiriques fournies par la sociographie jusqu'à la théologie en tant que telle, en passant par la médiation de l'anthropologie. Sans entrer dans tout ce processus, nous avons jugé bon d'explorer ce que l'anthropologie nous disait de la conversion religieuse. Cette voie de recherche s'est avérée féconde en ce qu'elle nous a permis d'abord d'identifier l'acte performatif de la conversion religieuse, à savoir la confession publique de la foi, puis, de construire quatre interfaces entre nos deux ensembles de données. Ces interfaces se sont avérées autant de pistes de recherches à poursuivre

ultérieurement pour comprendre la dimension culturelle de la conversion religieuse chrétienne.

Par ailleurs, nous avons reconnu dans les travaux de Lonergan notre point de départ théologique pour constater très tôt que, malgré l'intérêt qu'ils peuvent présenter, ils ont cependant leurs limites. Ils n'envisagent en fait la conversion religieuse que sous l'angle de la responsabilité personnelle, délaissant, sans la nier toutefois, l'inhérente dimension socio-politique qu'elle comporte. Notre enquête sur les études scientifiques, principalement dans les domaines de la sociologie et de la psychologie, nous a pourtant forcé à reconnaître que le niveau socio-politique de la conversion chrétienne, en succession aux niveaux intellectuel, affectif et moral, tel que le proposait Gelpi, reste insuffisant à rendre compte de la richesse de l'expérience. Nous avons préféré parler d'une dimension culturelle qui s'ajoute à la dimension personnelle de la conversion.

La médiation anthropologique nous a permis d'identifier, dans cette dimension culturelle de la conversion, en partant des quatre interfaces que nous avons construites entre les deux ensembles de données, quatre éléments qui nous semblent constitutifs de la conversion culturelle. Il s'agit plutôt ici de pistes de recherches que nous avons annoncées puisque, dans le contexte de modernité où nous nous situons, il nous manque encore trop de données anthropologiques pour en parler comme autant de critères d'authenticité d'une conversion chrétienne.

1) Une conversion religieuse authentique et mature semble impliquer nécessairement une modification de la relation au pouvoir. En effet, le déplacement du lien social opéré par la confession publique de la foi, en modifiant l'appartenance à la communauté, ne peut pas ne pas avoir des implications non seulement sur les rapports d'autorité privés, mais aussi sur les rapports avec le pouvoir civil et politique. Les études anthropologiques l'indiquent et de nombreux travaux publiés en sociologie vont dans le même sens. Il est significatif, à cet égard, que les premiers modèles explicatifs en sociologie pour expliquer le phénomène de la conversion religieuse aient été produits dans le cadre de la

sociologie de la déviance. Envisagée en tant qu'interface entre les deux ensembles de données, scientifiques et religieuses, il est intéressant de constater le lien que la tradition croyante établit entre la conversion religieuse authentique et mature et la lutte pour la justice. A notre époque, les diverses «théologies de la libération» en font foi. Une conversion authentique et mature, de par son orientation dynamique au dépassement de soi et la revendication d'autonomie dont elle est porteuse, engage donc le converti dans une lutte à finir contre toutes les formes d'exploitation et de domination.

2) Une conversion religieuse authentique et mature semble impliquer nécessairement une modification de l'identité du converti. Une telle modification est le résultat direct encore une fois du déplacement du lien social opéré par la confession publique de la foi. L'identité d'une personne n'est pas définie uniquement par son appartenance sociale ni par son individualité particulière. Elle se construit à la rencontre des deux et se traduit concrètement dans un rôle social, généralement «nommé». En contexte de modernité où l'économie marchande nivelle les altérités, nous avons constaté qu'une conversion religieuse authentique et mature devient, tant pour les personnes que pour les communautés régionales ou nationales, la revendication, l'expression et l'affirmation de l'identité culturelle. Elle engage donc le converti et sa communauté dans un combat pour la reconnaissance de sa réalité culturelle contre le nivellement et l'uniformisation systématiques des personnes et des peuples. Une telle uniformisation ne fait que réduire les uns et les autres à l'état de bêtes consommateurs ou de servile force de travail. Encore une fois, nous constatons qu'une conversion authentique et mature fait du converti non pas un agent servile du néo-colonialisme mais, au contraire, un combattant pour la justice, à la suite du Christ, un prophète de notre temps.

3) Une conversion religieuse authentique et mature semble également s'inscrire dans un contexte de crise et de changement social. De nombreuses recherches ont été menées en Afrique en particulier sur la crise générée par le changement social et les conversions religieuses qui s'y produisent. Nous n'avons fait que les signaler, notre objectif visant

davantage la compréhension du processus dans notre société. Nous avons dû reconnaître qu'il nous manquait trop de données anthropologiques pour traiter de façon spécifique cette question. Cependant, nous sommes fondé à croire qu'il y a là une piste de recherche qui risque de s'avérer féconde. Les études en sociologie historique que nous avons citées, relativement à la conversion de l'empire romain au christianisme à l'époque constantinienne, tout comme celles relatives à la conversion des populations écossaises au XVIII^e siècle, semblent aller en ce sens. Une conversion religieuse ne peut se produire au niveau personnel que si le converti est confronté à une crise qu'il doit résoudre. Notre enquête nous l'a montré et, dans la mesure où l'on peut se fier à cet égard aux récits de conversion, il semble que la tradition religieuse le confirmerait. Il semblerait que le même phénomène se produise au niveau des groupes sociaux.

4) Une conversion religieuse authentique et mature semble enfin se traduire nécessairement par un changement d'univers symbolique. Les données sociologiques nous l'ont montré de toute évidence. Cependant, dans une perspective anthropologique, cette question est étroitement liée à la question identitaire. C'est particulièrement évident dans la signification très chargée que prend le fait de nommer les personnes et les lieux. Nous avons signalé, à cet égard, l'intérêt que représente pour notre peuple le fait que les enfants reçoivent de plus en plus souvent à la naissance des noms anglophones et américains.

Dans la conversion religieuse authentique et mature, le déplacement du lien social procure au converti une nouvelle identité et un nouveau rôle social. Parce que le converti adopte une nouvelle grille de lecture de son histoire personnelle et de celle de la communauté, parce qu'il se retrouve doté d'un nouveau centre de référence et d'un nouvel horizon, et, par conséquent, que les frontières entre intérieur et extérieur se sont déplacées, il voit sa représentation de l'espace se modifier également. Le déplacement du lien social établirait donc, au niveau des systèmes symboliques, une nouvelle représentation du temps et de l'espace. Des indices sérieux, provenant des données scientifiques comme des données religieuses nous permettent de croire que la conversion

authentique et mature impliquerait également une modification de la représentation du corps et de l'environnement. En effet, du côté des données scientifiques, la psychologie a montré le lien existant entre les états biologiques et les états spirituels.

Nous allons plus loin ici en pensant que la représentation symbolique du corps du converti et de son insertion dans l'environnement naturel est également modifiée. La tradition théologique orthodoxe, enracinée dans la pensée des Pères grecs, va en ce sens. En effet, parlant de la création de l'homme à l'image de Dieu, elle montre comment le péché a causé la déchéance physique de l'homme et de son environnement naturel. Saint Bernard en Occident en faisait également état. La conversion religieuse authentique et mature permet au converti de retrouver, au terme du salut apporté en Jésus-Christ, la ressemblance perdue par le péché et, par là-même, de restaurer le corps de l'homme, tout comme la nature qu'il résume, dans l'état de perfection et d'incorruptibilité d'avant la chute. Il s'agit encore ici d'une piste de recherche qui pourrait s'avérer féconde à plusieurs égards.

L'enseignement de la Tradition, relativement au caractère libérateur de la conversion chrétienne, prend ainsi un éclairage nouveau qui nous semble intéressant à double titre. Premièrement, il permet d'exprimer la foi chrétienne en tenant compte des données fournies par les sciences humaines. Deuxièmement, il permet de réactualiser, dans une perspective contemporaine, certaines richesses de la Tradition qui, après avoir sommeillé parfois longtemps, se révèlent à nouveau chargées de vie et d'espérance. A cela, nous devons ajouter que, si notre lecture du caractère libérateur d'une conversion authentique et mature ne règle pas en soi les problèmes générés par la crise du croire, elle nous donne toutefois des outils pour y faire face.

BIBLIOGRAPHIE

6.0 BIBLIOGRAPHIE

Nous ne présentons ici que les références bibliographiques apparaissant en notes de bas de page. Compte tenu de l'importance du sujet de cette dissertation, une bibliographie exhaustive est pratiquement impossible. Par ailleurs, chaque sous-division de notre dissertation mériterait à elle seule une bibliographie spécifique qui, si elle était faite, prendrait dans la plupart des cas un volume entier.

Magistère

- «L'annonce du Christ, unique sauveur, et le défi des sectes», Consistoire extraordinaire convoqué par le pape Jean-Paul II à Rome, du 4 au 7 avril 1991, La Documentation catholique, 88, 2028 (19 mai 1991), p. 473-505.
- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, L'Eglise du Québec. 1988 - 1993, Fidès, Montréal, 1993.
- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, Évangélisation et culture dans le Québec des années 80, Fidès, Montréal, 1983.
- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, Mission de l'Eglise et culture québécoise: réflexions sur les liens entre foi et culture, Fidès, Montréal, 1992.
- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, Risquer l'avenir, Comité de recherche de l'Assemblée des Évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, Fidès, Montréal, 1992.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO - CELAM-, Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, III Conferencia General Del Episcopado Latinoamericano, Editorial Ludovico, Costa Rica, 1979. En français, voir FRANCOU, F., L'Évangile d'abord, Centurion, Paris, 1980.
- «Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme», 1993, Conseil Pontifical pour l'unité des chrétiens, Documentation catholique, 90, 2075 (4 juillet 1993), p. 609 - 646.
- Instruction sur la liberté chrétienne et la libération (*Libertatis Nuntius*), Congrégation pour la doctrine pour la Foi, Fidès, Montréal, 1986.

- JEAN-PAUL II, Discours inaugural à la Conférence de Puebla, in Puebla...
- PAUL VI, L'évangélisation dans le monde moderne (Evangelii Nuntiandi), (art. 30), Ed. Paulines, Montréal, 1988.
- Sortons le Québec de l'appauvrissement, Collectif, Secrétariat de l'Assemblée des Évêques du Québec, Montréal, 1994.
- Vatican II, les seize documents conciliaires, Fidès, Montréal, 1967: Décret *De Activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)* ; Décret *De Oecumenismo (Unitatis Redintegratio)*; Constitution pastorale *Gaudium et spes* ; Déclaration *Dignitatis humanae* .

Ouvrages de référence

- Dictionnaire de spiritualité, Beauchesne, Paris, 1953.
- The Encyclopaedia of Religion, Macmillan and Free Press, New York, 1987.
- Encyclopaedia Universalis, Paris, 1989.
- HASTINGS, J., Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, Edinburgh, 1911
- LANGEVIN, P.-E., Bibliographie biblique, t. I, 1930 - 1970, Presses de l'Université Laval, Québec, 1972.
- LANGEVIN, P.-E., Bibliographie biblique, t. II, 1930 - 1975, Presses de l'Université Laval, Québec 1978.
- LANGEVIN, P.-E., Bibliographie biblique, T. III, 1930 - 1983, Presses de l'Université Laval, Québec 1985.
- LATOURELLE, R., FISICHELLA, R., (sous la direction de) Dictionnaire de théologie fondamentale, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1992.
- RAMBO, L., «Current Research on Religious Conversion», Religious Studies Review, 1982, 8, p. 155.

Sciences humaines

- ADLER, H. M., and HAMMET, V. O., «Crisis, Conversion, and Cult Formation: An Examination of a Common Psychological Sequence», American Journal of Psychiatry, 1973, 130, p. 861 - 864.
- ALCOOLIKES ANONYMES, Nous en sommes venus à croire..., Montréal, Service de la littérature A.A. du Québec, 1981.
- ALCOOLIKES ANONYMES, Le petit Livre Rouge. Une interprétation orthodoxe des douze étapes du programme des Alcooliques Anonymes, Montréal, Le comité des 24 Heures Enr., 1984.
- ALLISON, J., «Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience», Journal for the Scientific Study of Religion, 1969, 8, p. 23 - 38.

- ALLPORT, G. W., Becoming: Basic Consideration for a Psychology of Personality, Yale University Press, New Haven, Conn., 1955.
- ALLPORT, G. W., The Individual and his Religion: a Psychological Interpretation, Macmillan, New York, 1950.
- ALLPORT, G. W., Personality: A Psychological Interpretation, Henry Holt, New York, 1937.
- ANATRELLA, T., «La conversion à l'épreuve des identifications inconscientes», Lumen Vitae, 1987, 42, (2), p.137 - 148.
- AUGÉ, M., Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, Hachette, Paris, 1979.
- BALANDIER, G., Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Presses Universitaires de France, Paris, 1963 (1955).
- BAGWELL, H. R., «The Abrupt Religious Conversion Experience», Journal of Religion and Health, 1969, 8, p.163 - 178.
- BAKAN, D., «Some Thoughts on Reading Augustine's Confessions», Journal for the Scientific Study of Religion, 1965, 5, p.149 - 152.
- BALCH, R., «Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion», Sociological Analysis, 1980, 41, 2, p.137 - 145.
- BARKER, E., «Religious Movements: Cult and Anticult since Jonestown», Annual Review of Sociology, 1986, 12, p. 330.
- BASTIDE, R., Anthropologie appliquée, Editions de Minuit, Paris, 1971.
- BASTIDE, R., «Messianisme et développement économique et social», Cahiers Internationaux de Sociologie, XXXI, p. 3 - 14.
- BASTIDE, R., «Le messianisme raté», Archives de Sociologie des Religions, 3, 5, p. 31 - 37.
- BEAULIEU Alain, Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632 - 1642, Nuit Blanche Editeur, Québec, 1990.
- BEAULIEU, P., Le travail: quête de sens, quête d'emploi, Cahiers de recherches éthiques, Fidès, Montréal, 1984.
- BECKER, H., «Becoming a marijuana User», American Journal of sociology, 1953, 59, Nov., p. 235 - 242.
- BECKFORD, J. A., «Accounting for conversion», British Journal of Sociology, 1978, 29, p. 249 - 262.
- BELLAH, R. N., Beyond Belief, Evanston, London/New York, 1970, p. 146 - 167.
- BELLAH, R. N., «Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia», in BELLAH, R. N., Religion and Progress in Modern Asia, Free Press, New York, p. 168 - 229.
- BENEDICT, R., «Configurations of Culture in North America», American Anthropologist, 1932, 34, p. 1 - 27.

- BENEDICT, R., Patterns of Culture, New York, 1934.
- BERGER, P. L., Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective, Anchor Books, Garden City, N. Y., 1963.
- BERGER P. L., LUCKMANN, T., The Social Construction of Reality, Irvington, New York, 1980, (c. 1966).
- BERGSON, H., Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932.
- BERTHOUD, G., Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité, Librairie Droz, Genève, 1992.
- BILLETTE, A., Récits et réalités d'une conversion, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1975.
- BJORNSTAD, J., «Cultic and Christian Conversion: Is There a Difference?», Update, 1982, 6, p. 50 - 64.
- BROMLEY, D. G., et de RICHARDSON, J. T., The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives, Edwin Mellen, New York, 1983.
- BRUCE, S., «Social Change and collective Behavior: the revival in eighteenth-century Ross-shire», The British Journal of Sociology, London, GBR, 1983, 34, 4, p. 554 - 572.
- BULLOCK, J. L., «Public Language, Public Conversion: Critical Language Analysis of Conversion and the History of the AA», St Luke Journal of Theology, 1988, 31, p. 127 - 141.
- BURKE, K., Permanence and Change, Bobbs - Merrill, Indianapolis, 1965.
- CATALAN, J.-F., Expérience spirituelle et psychologie, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1991.
- CAVENAR, J., and SPAULDING, J.G., «Depressive Disorders and Religious Conversions», Journal of Nervous and Mental Diseases, 1977, 165, p. 209 - 212.
- CHANG, D. B. K., «An Abused Spouse's Self-Saving Process: A Theory of Identity Transformation», Sociological Perspectives, 1989, 32, 4, p. 535 - 550.
- CHRISTENSEN, C. W., «Religious Conversion in Adolescence», Pastoral Psychology, 1965, 16, p. 17 - 29.
- CLARK, J., «Cults», Journal of The American Medical Association, 1979, 242, p. 279 - 281.
- CLARK, W. H., «William James; Contribution to the Psychology of Religious Conversion», Pastoral Psychology, 1965, 16, p. 31.
- CLAVIER, H., Les expériences du divin et les idées de Dieu, Librairie Fisschbacher, Paris, 1983.

- COHEN, E., BEN-YEHUDA, N., and AVIAD, J., «Recentering the world: the quest for 'elective' centers in a secularized universe», The Sociological Review, 1987, 35, 2, p. 328 - 346.
- CONWAY, J., SIEGELMAN, J., Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change, J. B. Lippincott Co., New York, 1978.
- COPANS, J., Anthropologie et impérialisme, Maspero, Paris, 1975.
- COPANS, J., «Anthropologie et impérialisme», Les temps Modernes, 1970, 293— 294 et 1971, 299 - 300.
- COPANS, J., «Social Responsibilities Symposium», Current Anthropology, IX, 5, p. 391 - 435;
- COPET-ROUGIER, E., «Anthropologie», Encyclopaedia Universalis, Paris, 1989, vol. 2, p. 520.
- CUMONT, F., Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1907.
- DELAGE, D., «Conversion et identité: le cas des Hurons et des Iroquois (1634 - 1664)», Culture, Canadian Ethnology Society, 1982, 2, (1), p. 75 - 82.
- DE LEVITA, D. J., The Concept of Identity, Basic Books/Mouton, New York/The Hague, 1965.
- DESCARTES, R., «Discours de la méthode», Oeuvres philosophiques, t. 1, édition de F. Alquié, Garnier, Paris, 1963.
- DESCOLA, P., «L'explication causale», in DESCOLA, P. *et al.*, Les idées de l'anthropologie, Armand Colin, Paris, 1988, p. 11 - 60.
- DESCOLA, P., LENCLUD, G., SEVERI, C., TAYLOR, A.-C., Les idées de l'anthropologie, Armand Colin, Paris, 1988.
- DESPLAND, M., La religion en Occident: évolution des idées et du vécu, Fidès, Montréal, 1979.
- DESPLAND, M., VALLEE, G., Religion in History. The Word, the Idea, the Reality / La religion dans l'histoire: le mot, l'idée, la réalité, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1992.
- DEWHURST, K., et BEARD, A. W., «Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy», British Journal of Psychiatry, 1970, 117, p. 497 - 507.
- DODDS, E. R., «Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment», Hibbert Journal, 1928, 26, p. 459 - 473.
- DORAN, R. M., Subject and Psyche: Ricoeur, Jung, and the Search for Foundations, University Press of America, Washington DC, 1977.
- DURKHEIM, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- ELDER, G. R., «Phallus». Eliade, M., ed., The Encyclopaedia of Religion, vol 11, MacMillan, New York, 1987, p. 263 - 269.
- ELIADE, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, (1951 et 1968), 1992.

- ELIADE, M., The Quest: History and Meaning in Religion, The University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- ELLENS, H. J., «Psychodynamics of Christian Conversion», Journal of Psychology and Christianity, 1984, 3, p. 29 - 36.
- ELLIS, H., «The Auto-Erotic Factor in Religion», Studies in the Psychology of Sex, vol. 1, Part One, Random House, New York, 1910, p. 310 - 325.
- ENROTH, R., Youth, Brainwashing and the Extremist Cults, Zondervan, Grand Rapids, Mich., 1977.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., Anthropologie sociale, Payot, Paris, 1969 (1951).
- FISHER, H. J., «Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa», Africa, 1973, 43, p. 27 - 40.
- FRANKL, V., Découvrir un sens à sa vie, Montréal, Editions de l'Homme, 1989.
- FRAZER, J. G., Le rameau d'or. Le roi magicien dans la société primitive, Robert Laffont, Paris, 1981 (1890).
- FREEMON, F. R., «A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammed the Prophet of Islam», Epilepsia, 1976, 17, p. 423 - 427.
- FREUD, S., L'avenir d'une illusion, (1927), Denoël et Steele, Paris, 1932.
- FREUD, S., A Religious Experience, 1928, cité par RAMBO, L., «Current Research on Religious Conversion», Religious Studies Review, 1982, 8, p. 155.
- GALANTER, M., «Charismatic Religious Sects and Psychiatry: an Overview», American Journal of Psychiatry, 1982, 139, (12), p. 1539 - 1548.
- GARAUDY, R., Biographie du XX^e siècle: le testament philosophique de Roger Garaudy, Tougui, Paris, 1985.
- GESCHWIND, N., «Interictal Behavior Changes in Epilepsy», Epilepsia, 1983, 24 (Suppl. 1), p. S23 - S30.
- GLOCK, C., «On the Origin and Evolution of Religious Groups», GLOCK, C., Religion in Sociological Perspective, Wadsworth, New York, 1973.
- GLOCK, C. Y., «The Role of Deprivation in the Origin an Evolution of Religious Groups», in LEE, R., MARTY, M. E., eds, Religion and social Conflict, Oxford University Press, New York, 1964.
- GLOCK, C. Y., STARK, R., Religion and Society in tension, Rand McNally, Chicago, 1965.
- GLUCKMAN, M., Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Aldine, Chicago, 1965.
- GODIN, A., Psychologie des expériences religieuses, Paris, Centurion, 1981.

- GODIN, A., art. «Religion: psychologie», Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, Bellarmin / Cerf, Montréal/Paris, 1992, p. 1106 - 1112.
- GOLDMAN, L., Le Dieu caché: études sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine, Gallimard, Paris, 1976.
- GORDON, D., «The Jesus People: An Identity Synthesis», Urb. Life Cult, 1974, 3, 159 - 178.
- GORZ, A., Métamorphoses du travail: quête du sens: critique de la raison économique, Galilée, Paris, 1988.
- GRUZINSKI, S., La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e - XVII^e siècle), Gallimard, Paris, 1988.
- HAACK, F. W., «New Youth Religions, Psychomutation and Technological Civilisation», International Review of Missions, 1978, 67, 267, p. 447.
- HALL, G. S., Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education, (2 vols.), D. Appleton, New York, 1904.
- HEIRICH, M., «Change of Heart: a test of some widely held theories about religious conversions», American Journal of Sociology, 1977, 83, 3, p. 653 - 680.
- HERVIEU-LEGER, D., La religion pour mémoire, Cerf, Paris, 1993.
- HOBBS, N., «Sources of gain in psychotherapy», American Psychologist, 1962, 17, p. 741 - 747.
- HINE, V. H., «Bridge Burners: Commitment and Participation in a Religious Mouvement», Sociological Analysis, 1970, 31, p. 61 - 66.
- HOLMES, A., The Mind of Saint Paul: a Psychological Study, New York, MacMillan, 1929.
- HORSLEY, G. H. R., «Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity», Numen, 1987, 34, 1, p. 1 - 17.
- HORTON, R., «African Conversion», Africa, 1971, 41p. 85 - 108.
- HORTON, R., «On the Rationality of Conversion», Africa, 1975, 45, p. 219 - 235 et 373 - 399.
- IKENGA-METUH, E., «The Shattered Microcosm: A Critical survey of Explanations of Conversion in Africa», Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1985, 4 p. 241 - 254.
- JAMES, W., Varieties of religious experience, University Books, New York, 1902, édition de 1963.
- JOHNSON, C. B., «The Process of Change: Sacred and Secular», Journal of Psychology and Theology, 1977, 5, p.103 - 109.

- JOHNSON, W. T., «The Religious Crusade: Revival or Ritual?», American Journal of Sociology, 1971, 76, p. 873 - 890.
- JONES, R. K., «Paradigm shifts and identity theory: Alternation as a form of identity management», Identity and Religion, éd. par H. MOL, Sage, Beverly Hills, California, 1978, p. 59 - 82.
- JUNG, C.-G., Psychologie et religion, Buchet/Chastel, Genève, 1958.
- JUNOD, H.-A., Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. Tome 1: vie sociale. Tome 2: vie mentale, Payot, Paris, 1936.
- JUNOD, H.-A., Le Noir africain. Comment faut-il le juger? Lausanne: Mission suisse dans l'Afrique du Sud, 1931.
- KANTER, R. M., «Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities», American Sociological Review, 1968, 33, 4, p. 499 - 517.
- KARDINER, A., Psychological Frontiers of Society, New York, 1945.
- KEESING, F.M., Cultural Anthropology: The Science of Custom, Holt, Rienhart and Winston, New York, 1966.
- KELLER, J., «Conversion: the Linguistic Dimension», Encounter, 1980, Spring.
- KILANI, M., Introduction à l'anthropologie, Payot, Lausanne, 1989.
- KILBOURNE, B., et RICHARDSON J. T., «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories», Sociological Analysis, 1988, 50, 1 p. 1 - 21.
- KILDAHL, J. P., «The Personalities of Sudden Religious Converts», Pastoral Psychology, 1965, 16, p. 37 - 44.
- KIRKEGAARD, S., La reprise, traduit et présenté par Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990.
- KLUCKHOHN, C., «Toward a Comparison of Value-Emphases in Different Cultures», WHITE, L. D., ed., The State of the Social Sciences, Chicago, 1956.
- KOX, W., MEEUS, W. et HART, H. «Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion», Sociological Analysis, 1991, 52, 3, p. 227 - 240.
- KUBLER-ROSS, E., On Death and Dying, New York, 1969.
- KUHN, T. S., La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, Paris, 1983.
- LAFRENIERE, P., Psychanalyse et salut, Thèse pour la maîtrise présentée à l'Université Laval, 1984.
- LAPIERRE, J.-W., L'analyse des systèmes: l'application aux sciences sociales, Syros, Paris, 1992.
- LECLERC, G., Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme, Fayard, Paris, 1972.

- LENCLUD, G., «L'anthropologie fonctionnaliste britannique», Les idées de l'anthropologie, p.113.
- LEUBA, «Studies in the Psychology of Religious Phenomena», American Journal of Psychology, 7, 1896, p. 309. Cité par JAMES, W., op. cit. p. 201 - 204.
- LEVINE, E., «Deprogramming Without Tears», Society, 1980, 17 (3), 34 - 38.
- LEVINE, S. V., «The Role of Psychiatry in the Phenomenon of Cults», Canadian Journal of Psychiatry, 1979, 24, p. 593 - 603.
- LEVY-BRUHL, L., La mentalité primitive, Retz-CEPL, Paris, 1976 (1922).
- LEVY-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris.
- LEVY-STRAUSS, C., L'identité, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévy-Strauss, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.
- LEVY-STRAUSS, C., Mythologiques I. Le cru et le cuit, Plon, Paris, 1964.
- LIFTON, R. J., Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China, Norton, 1961.
- LINTON, R., The Cultural Background of Personality, New York, 1945.
- LOFLAND, J., «'Becoming a World-Saver' Revisited», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 805 - 818.
- LOFLAND, J., SKONOVD, N., «Conversion Motifs», Journal for the Scientific Study of Religion, 1981, 20, p. 373 - 385.
- LOFLAND, J., and STARK, R., «Becoming a World-Savior: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», American Sociological Review, 1965, 30, p. 862 - 875.
- LONG, T., HADDEN, J., «Religious Conversion and socialization», Journal for the Scientific Study of Religion, 1983, 24, p. 1 - 14.
- LUCKMANN, T., The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, Macmillan, New York, 1967.
- MAKAREK, K., et PERSINGER, A. M, «Temporal Lobe Signs: Electroencephalographic Validity and Enhanced Scores in Special Populations», Perceptual and Motor Skills, 1985, 60, p. 831 - 842.
- MALINOWSKI, B., Les Argonautes du Pacifique occidental, Gallimard, Paris, 1963 (1922).
- MALONEY, H. N., «G. Stanley Hall's Theory of Conversion», Journal of Psychology and Christianity, 1984, 3, (3), p. 2 - 8.
- MARANDA, P., «Situer l'anthropologie», Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois, Ed. du Renouveau Pédagogique, Montréal 1979.
- MASLOW, A., Motivation and Personality, Harper & Row, New York, 1970.

- MASLOW, A., Religions, Values, and Peak-Experiences, Ohio State University Press, Columbus, 1964.
- MASLOW, A. H., «Une théorie de la métamotivation: les racines biologiques de la vie signifiante», in WALSH, R. N., VAUGHAN, F. E., Au-delà de l'ego: le tout premier bilan de la psychologie transpersonnelle, La table Ronde, Paris, 1984, p. 171.
- MASLOW, A. H., Vers une psychologie de l'être, Paris, 1972.
- MAUSS, M., Oeuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie, Editions de Minuit, Paris, 1969.
- MAUSS, M., Sociologie et Anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
- MEAD, G. H., Mind, Self and Society, (C. Morris ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1934.
- MEAD, M., And Keep Your Powder Dry, New York, 1943.
- MEAD, M., «Social Change and Cultural Surrogates», Journal of Educational Sociology, 1940, 14, 2, p. 92 - 109.
- MEAD, M., and WOLFENSTEIN, M., Childhood in Contemporary Cultures, Chicago, 1955.
- MELTON, J. G., The Cult Experience: Responding to the New Religious Pluralism, Pilgrim Progress, New York, 1982.
- MOL, H., Identity and Religion: International. Cross-Cultural Approaches, Sage Studies in International sociology, McMaster University, 1978.
- MOLONEY, J. C., «Psychic Self-Abandon and Extortion of Confessions», International Journal of Psychoanalysis, 1955, 36, p. 53 - 60.
- MONICK, E. Phallos: Sacred Image of the Masculine, Inner City Books, Toronto, 1987.
- MORGAN, L., La société archaïque, Anthropos, Paris, 1971 (1877).
- MORIN, E., La méthode. 1. La nature de la nature, Seuil, Paris, 1977.
- MOXON, C., «Epileptic Traits in Paulus of Tarsus», Psychoanalytic Review, 1922, 9, p. 60 - 66.
- NADEAU, J. - G., «Le témoignage chez les Alcooliques Anonymes: une pratique communicationnelle religieuse», Studies in Religion = Sciences Religieuses, 1994, 23 (4), p. 469 - 484.
- NATANSON, M., The Journeying Self, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1970.
- NGUYEN VAN PHONG, J., «Essai de construction et d'utilisation d'un modèle de conversion religieuse suivant l'exemple constantinien», Revue française de sociologie, 1972, 13, p. 516 - 549.
- NOCK, A. D., Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford, 1933.

- OATES, W., «Conversion: Sacred and Secular», in CONN, W.E., Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 153 - 167.
- ORR, J. B., and NICHELSON F. P., The Radical Suburb: Soundings in Changing American Character, Westminster, Philadelphia, 1970.
- PALOUTZIAN, R., et al., «Conversion Experience, Belief System, and Personal and Ethical attitudes», Journal of Psychology and Theology, 1977, 5, p. 103 - 109.
- PALOUTZIAN, R. F., Invitation to the Psychology of Religion, Scott, Foresman and Company, Glenview, Ill., 1983, p. 122 - 127.
- PARRUCCI, D. J., «Religious Conversion: A Theory of Deviant Behavior», Sociological Analysis, 1968, 29, p. 44 - 154.
- PEEL, J. D. Y., «Conversion and Tradition in Two African Societies: Ijebu and Buganda», Past and Present, 1977, 77, p. 108 - 141.
- PEPPER, S., World Hypothesis, University of California, Berkeley, 1942.
- PERSINGER, M. A., «Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis», Perceptual and Motor Skills, 1983, 57, p. 1255 - 1262.
- PERSINGER, M. A., et MAKAREK, K., «Temporal Lobe Epileptic signs and Correlative Behaviors Displayed by Normal Populations», Journal of General Psychology, 1987, 114, p. 179 - 195.
- PERSINGER, M. A., Neuropsychological Bases of God Beliefs, Praeger, New York, 1987.
- POHIER, J.-M., Psychologie et théologie, Cerf, Paris, 1967.
- POPPER, K., «Entretien sur l'économie», Revue française d'économie, 1986, 2, p. 55 - 64.
- PRESTON, D., «Becoming a Zen Practitioner», Sociological Analysis, 1981, 42, p. 50.
- PRESTON, D. L., «Meditative Ritual Practice and Spiritual Conversion-Commitment: Theoretical Implications Based on the Case of Zen», Sociological Analysis, 1982, 43, 3, p. 257 - 270.
- PRUYSER, P. W., «Psychological Examination: Augustine», Journal for the Scientific Study of Religion, 1966, 5, p. 284 - 289.
- RAMBO, L.R., «Conversion», The Encyclopaedia of Religion, Macmillan and Free Press, New York, 1987, vol 4.
- RAMBO, L., «Psychological Perspectives on Conversion», Trinity College Today, April 1980, p. 4 - 5.
- RICHARD, R., Psychologie et spiritualité: à la recherche d'une interface, Presses de l'Université Laval, Québec, 1992.
- RICHARDSON, J. T., «Conversion Careers», Society, 1980, 17, p. 47 - 50.

- RICHARDSON, J. T., STEWART, M., «Conversion Process Models and the Jesus Movement», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 819 - 838.
- RICHARDSON, J. T., STEWART, M. W., and SIMMONDS, R. B., «Conversion to Fundamentalism», Society, 1978, 15, 4, p. 46 - 52.
- ROBERTS, F. J., «Some Psychological Factors in Religious Conversion», The British Journal of social and Clinical Psychology, 1965, 4, p. 185 - 187.
- ROGERS, C. R., On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy, Houghton Mifflin, Boston, 1961.
- SAINT-GERMAIN, G., Psychothérapie et vie spirituelle, Fidès, Montréal, 1979.
- SALES, S. M., «Economic Threat as a Determinant of Conversion Rates in Authoritarian and Nonauthoritarian Churches», Journal of Personality and Social Psychology, 1972, 23, p. 420 - 428.
- SALZMAN, L., «The Psychology of Religious and Ideological Conversion», Psychiatry, 1953, 16, p. 177 - 187.
- SAPIR, E., «Cultural Anthropology and Psychiatry», Journal of Abnormal and Social Psychology, 1932, 27, p. 229 - 242.
- SAPIR, E., «Culture, Genuine and Spurious», American Journal of Sociology, 1924, 29, p. 401 - 417.
- SAPIR, E., «The Emergence of the Concept of Personality in a Study of Cultures», Journal of Social Psychology, 1934, 5, p. 408 - 415.
- SAPIR, E., Language, paru d'abord en 1921 à New York et réédité en 1949.
- SARBIN T. R., ADLER, N., «Self-Reconstruction Process: A Preliminary Report», Psychoanalytic Review, 1970 - 1971, 57, p. 599 - 616.
- SARBIN, T., WILLIAM, C. C., Hypnosis: the social psychology of influence communication, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1972.
- SARGANT, W., Physiologie de la conversion religieuse, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- SCHNEIDER, D., Theorien des Übergangs: materialistische und sozial-geschichtliche Erklärungen des Wandels im Frühen Christentum und ihre Bedeutung für die Theologie, Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1989.
- SCHUBART, W., Religion und Eros, F. Seifert, Munich, 1941, et C. H. Beck 1966.
- SCHUHL, P.-M., Les stoïciens, Gallimard, dans la collection La Pléiade, 1962.
- SCOBIE, G. E. W., Psychology of Religion, Halsted Press, Wiley, New York, 1975.

- SCOBIE, G. E. W., «Types of Christian Conversion», Journal of Behavioral Science, 1973, 1, p. 265 - 271.
- SEDMAN, G., HOPKINSON, G., «The Psychopathology of Mystical and Religious Conversion Experiences in Psychiatric Patients: A Phenomenological Study», I and II, Confinia Psychiatrica, 1966, 9, p. 1 - 19 et p. 65 - 77.
- SEGGAR, J., KUNZ, P., «Conversion: Evaluation of a Step-Like Process for Problem Solving», Review of Religious Research, 1972, 13, 3, p. 178.
- SICKING, T., Religion et développement: étude comparée de deux villages libanais, Dar el-Machreq Editeurs, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1984.
- SIMMONDS, R. B., «Conversion or Addiction», American Behavioral Scientist, 1977, 20, 6, p. 923.
- SKINNER, B. F., About Behaviourism, New York, Alfred A. Knopf, 1974.
- SNOW, D. A., MACHALEK, R., «The convert as a Social Type», in COLLINS, R., ed., Sociological Theory, p. 259 - 289, Jossey - Bass, San Francisco, 1983.
- SNOW, D. A., et MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, p.167 - 190.
- SNOW, D., MACHALEK, R., «The Sociology of Conversion», Annual Review of Sociology, 1984, 10, p. 170.
- SNOW, D. A., et PHILLIPS, C. L., «The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment», Social Problems, 1980, 27, 4, p. 430 - 447.
- SPELLMAN, C. M., «Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion», Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1971, 36, p. 245 - 247.
- SPELLMAN, C. M., BASKETT, G. D., BYRNE, D., «Manifest Anxiety as a Contributing Factor in Religious Conversion», Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1971, 36 (2), p. 245 - 247.
- STANLEY, G., «Personality and Attitude Correlates of Religious Conversion», Journal for the Scientific Study of Religion, 1964, 4, p. 60 - 63.
- STARBUCK, E. D., The Psychology of Religion, Walter Scott, London, 1899.
- STONE, G.P., FARBERMAN, H.A., ed., Social Psychology Through Symbolic Interaction, Xerox College Publishing, Waltham, Mass., 1971.
- STRACHAN, «Conversion», in HASTINGS, J., Encyclopaedia of Religion and Ethics, IV, Edinburgh, 1911, col. 108a, 108b, 110a.
- STRACHEY, J. (ed.), Collected Papers 5, Basic Books, 1959.

- STRAUSS, A., Miroirs et Masques, Métailié, Paris, 1992 (1989).
- STRAUSS, R., «Religious conversion as a Personal and Collective Accomplishment», Sociological Analysis, 1979, 40, p. 158 - 165.
- SUAUD, C., «Conversions religieuses et reconversions économiques», Actes de la recherche en sciences sociales, 1982, (44 - 45), p. 72 - 94.
- TAYLOR, A.-C., «Les modèles de l'intelligibilité de l'histoire», Les idées de l'anthropologie, p. 160 - 174.
- TAYLOR, B., «Recollection and Cognition: Converts' Talk and the Ratiocination of Commonality», Sociology, 1978, 12: 316 - 324.
- TAYLOR, C., Le malaise de la modernité, Cerf, Paris, 1994.
- THOULESS, R., «The Psychology of Conversion», in CONN, W. E., ed., Conversion, Perspectives on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 137.
- TIEBOUT, H., «The Act of Surrender in the Therapeutic Process with Special Reference to Alcoholism», Quarterly Journal for the Study of Alcoholism, 1949, 10, p. 48 - 58.
- TIEBOUT, H., «Causerie prononcée au congrès des A.A. en 1955», Alcooliques Anonymes: le livre, p. 348.
- TIEBOUT, H. M., Conversion as a Psychological Phenomenon, The National Council on Alcoholism, New York, 1944.
- TIEBOUT, H., «Surrender versus Compliance in Therapy», Pastoral Psychology, 1958, 9, p. 83 sq.
- TOCH, H., The Social Psychology of Social Movements, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.
- TRAVISANO, R., «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», in STONE, G.P., FARBERMAN, H.A., ed., Social Psychology Through Symbolic Interaction, Xerox College Publishing, Waltham, Mass., 1971, p. 600 - 601.
- TREMBLAY, B., Les Alcooliques Anonymes. Une analyse pastorale, Montréal, Fidès, 1990.
- TREMBLAY, J.-G., Le travail en quête de sens, Ed. Paulines, Montréal, 1990.
- TYLOR, E. B., Primitive Culture. Part II. Religion in Primitive Culture, Harper Trochbooks, New York, 1951 (1871).
- ULLMAN, C., «Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion», Journal of Personality and Social Psychology, 1982, 43, 1, p. 183 - 192;
- UNGERLEIDER, J., and WELLISCH, D.K., «Coercitive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming», American Journal of Psychiatry, 1979, 136, p. 279 - 282.
- VAN DER LEEUW, G., La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, Payot, Paris, 1970.

- VAN DE WINCKEL, E., De l'inconscient à Dieu, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1959.
- VERGOTE, A., Dette et désir: deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Seuil, Paris, 1978.
- VERGOTE, A., Psychologie religieuse, Charles Dessart, Bruxelles, 1966.
- WALTERS, G. J., «Karl Jaspers on the Role of 'Conversion' in the Nuclear Age», Journal of American Academy of Religion, 1988, 56, p. 229 - 256;
- WEBER, M., L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon Paris, 1985 (c1964).
- WEINTRAUB, M. I., Hysterical Conversion Reactions: a Clinical Guide to Diagnosis and Treatment, SP Medical and Scientific Books, New York, 1983.
- WHEELIS, A., The Quest for Identity, W. W. Norton & Company, New York, 1958.
- WHITE, V., God and the Unconscious, Harvill Press, London, 1952, p. 49.
- WILSON, B., Les Alcooliques Anonymes, Le Service des Publications Françaises des A.A., Montréal, 1985.
- WIMBERLEY, R. C., et al., «Conversion in a Billy Graham Crusade: Spontaneous Event or Ritual Performance?», Sociological Quarterly, 1975, 16, pp. 162 - 170.
- WOLFF, K. H., «Surrender and Religion», Journal for the Scientific Study of Religion, 1962, 2, p. 36 - 50.
- WOOTTON, R. J., et ALLEN, D. F., «Dramatic religious conversion and schizophrenic decompensation», Journal of Religion and Health, 1983, 22, p. 212 - 228.
- WRIGHT, S. A., Leaving Cults: The Dynamics of Defection, Washington, D. C., Society for the Scientific Study of Religion, 1987.
- WULFF, D. M., Psychology of Religion, John Wiley & Sons, New York, 1991, p. 606 - 612.
- WYLY, J., La quête phallique, (1989), Editions Séveyrat, La Varenne Saint-Hilaire, 1990.
- ZONABEND, F., «Pourquoi nommer?», LEVY-STRAUSS, C., L'identité, op. cit., p. 257 - 280.

Tradition chrétienne

- ALLPORT, G. W., Waiting for the Lord: 33 Meditations on God and Man, Edited by P. A. Bertocci, Macmillan, New York, 1978.

- ALONSO DEL CAMPO, U., Proceso psicologico de la conversion religiosa de s. Agustin, Université Saint Thomas d'Aquin, Rome, 1972; l'auteur nous présente une importante bibliographie.
- ALVES DE SOUSA, P. G., «A conversão em Clemente de Roma; metanoia, uma palavra chave», in «La conversione religiosa nei primi secoli cristiani; Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, XV», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p.35.
- AMALORPAVADASS, D.S., Adult Catechumenate and Church Renewal, Natinal Catechetical and Liturgical Center, Bangalore, 1970.
- AUBIN, P., Le problème de la conversion, Beauchesne et Fils, Paris 1963.
- AUDINET, J., «Pratique, anthropologie, théologie», Les approches empiriques en théologie / Empirical Approaches in Theology, in M. PELCHAT, (sous la direction de) Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1992, p. 355 - 368. - AUDINET, J., Le déplacement de la théologie. Le point théologique, 21, Beauchesne, Paris, 1977.
- AUDINET, J., Essais de théologie pratique. Le point théologique, 49, Beauchesne, Paris, 1988
- AUDINET, J., Ecrits de théologie pratique, Novalis/Cerf, Outremont/Paris, Québec, 1995.
- AUGUSTIN, (saint), Confessions, Les Belles Lettres, Paris, 1954 - 1956.
- BARDY, G., La conversion au christianisme durant les premiers siècles, Aubier, Paris, 1949.
- BASILE, (Saint), Provia institutio monastica; in MIGNE, J.-P., Patrologiae cursus completus - series graeca, Paris, 1857 (PG), 31, p. 620 - 622.
- BAUMGARTNER, K., «Le processus de la conversion et ses accompagnateurs», Concilium, 1987, 210, p. 57 - 68.
- BERNARD, R., L'image de Dieu d'après saint Athanase, Aubier, Paris, 1952.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, Eloge de la nouvelle chevalerie, présenté, édité et traduit par P. - Y. EMERY, Paris, Cerf, 1990.
- BLANCHET, R., *et al.*, Jérémie, un prophète en temps de crise, Labor et Fidès, Genève, 1985.
- BLOCK, E., Critical Essays on John Henry Newman, University of Victoria, Victoria, B. C., 1992.
- BOFF, L., La fe en la periferia del mundo, Editorial Sal Terrae, Santander, 1981.
- BOFF, L., Eglise, charisme et pouvoir, Lieu Commun, Paris, 1985.
- BOFF, L., Quinientos anos de evangelizacion: de la conquista espiritual a la liberacion integral, Editorial Sal Terrae, Santander, 1992.

- BOFF, L., Teologia des cautiverio y de la liberacion, Madrid, 1980.
- BOFF, L. ET C., Qu'est-ce que la théologie de la libération?, Cerf, Paris, 1987.
- BOLGIANI, F., La conversione di san Agustino e l'VIII libro delle «Confessioni», Torino, 1956.
- BORRET, M., Origène: Contre Celse, coll. Sources Chrétiennes, 136, Cerf, Paris, 1968.
- BOUILLARD, H., Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin: étude historique, Aubier Montaigne, Paris, 1944.
- BOURGEAULT, G., Décalogue et morale chrétienne, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1971.
- BOURGEOIS, H., Théologie catéchuménale: à propos de la «nouvelle» évangélisation, Cerf, Paris, 1991.
- BOUYER, L., Newman: sa vie et sa spiritualité, Paris, 1952.
- BOYER, C., Calvin et Luther: accords et différences, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1973.
- BRENDLER, G., Martin Luther: Theology and Revolution, Oxford University Press, New York, 1991.
- BRENT, A., «Newman's Conversion, the «Via Media» and the Myth of Romeward Movement», Downside Review, 1983, 101, (345), p. 261 - 280;
- BRENT, A., «Newman's moral conversion», The Downside Review, 1986, (104), p. 79 - 94.
- BRESARD, L., CROUZEL, H., BORRET, M., Origène: Commentaire sur le Cantique des Cantiques, coll. Sources chrétiennes, 375, Cerf, Paris, 1991.
- BRONTESI, A., La soteria in Clemente Alessandrino, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1972.
- BRUN, J., La philosophie de Pascal, coll. Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- BUENO DE LA FUENTE, «La conversion en la teologia contemporanea», Revista Augustiniana, 1986, 27, (82 - 83), p. 185 - 230.
- BURGHARDT, W. J., The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria, thèse (doctorat), Catholic University of America Press, Washington, 1957.
- BYNE, B., «Ignatius of Loyola and John Wesley: experience and strategies of conversion», Colloquium: The Australian and New-Zealand Theological Review, 1986, 19, (1), p. 54 - 66.
- CADIOU, R., Introduction au système d'Origène, Les Belles Lettres, Paris, 1932, P. 32 - 39.
- CADIOU, R., La jeunesse d'Origène: histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du III^e siècle, Beauchesne, Paris, 1935.

- CAMELOT, Th., «Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque», Recherches de Sciences Religieuses, 21, Paris, 1931.
- CAMELOT, Th., Foi et gnose: introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Vrin, Paris, 1945.
- CAMPEAU, L., Monumenta Novae Franciae. t. II: Etablissement à Québec (1616 - 1634), Rome et Québec, Monumenta Historica Societatis Jesu et Presses de l'Université Laval, 1979.
- CANEVET, M., «Le schéma de conversion dans le prologue du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers et le Livre VII des Confessions d'Augustin: problématique d'un temps», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 164.
- CARMODY, D. L., «Cognitive Conversion: A New Way of Understanding», EIGO, F. A., ed., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, Villanova University Press, Villanova, Pa, 1987, p. 75 - 107.
- CARRASCO, P., «Convertir para no transformar? La noción de conversion en los protestantes de America Central», Cristianismo y sociedad, 1988, 26, (1), p. 7 - 49.
- CARRAUD, V., Pascal et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
- CARTER, J. D., NARRAMORE, B., Integration of Psychology and Theology, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1979.
- CASPARY, G. E., Politic and Exegesis: Origen and the Two Swords, University of California Press, Berkeley, 1979.
- CHARLES, P., Missiologie, Etudes, Rapports, Conférences, Bruxelles, 1939.
- CHAUNU, P., L'aventure de la Réforme: le monde de Jean Calvin, Desclée, Paris, 1986.
- CONGAR, Y., «La conversion, étude théologique et psychologique», Parole et Mission, 11, 1960, p. 493 - 495.
- CONGAR, Y., Chrétiens en dialogues, Cerf, Paris, 1964.
- CONGAR, Y., Sacerdoce et laïcat, Cerf, Paris, 1962.
- CONN, W., Conversion: Perspective on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978.
- CONN, W., Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender, Paulist Press, New York, 1986.
- CONN, W., «Bernard Lonergan's Analysis of Conversion», Angelicum, 53, 1976, p. 385.
- CONN, W., «Moral Conversion: Development toward Critical Self-Possession», Thought, 58, (229) 1983, p.170 - 187.
- CROSBY, M.H., «The Biblical Vision of Conversion», in EIGO, F.A., ed., The Human Experience of Conversions: Persons and Structures in Transformation, The University Press, Villanova, 1987, p. 32 - 74.

- CROUZEL, H., Origène, Lethielleux, Paris, 1985.
- CROUZEL, H., Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Aubier, Montaigne, Paris, 1956.
- CROWE, F. E., ed., A Third collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan S. J., Paulist Press, New York, 1985.
- CUSSON, G., Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle, Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, 1968.
- DANIELOU, J., Théologie du Judéo-Christianisme, vol II: Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Desclée - Cerf, Paris, 1961.
- DANIELOU, J., Le III^e siècle: Origène, Institut Catholique de Paris, 1958.
- DAVY, M. - M., Bernard de Clairvaux, Editions du Félin, Paris, 1990.
- DE ANDIA, Y., Homo Vivens, Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, Etudes Augustiniennes, Paris, 1986.
- DESPLAND, M., PETIT, J.-C., RICHARD, J., Religion et Culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec, 18 - 22 août 1986, Presses de l'Université Laval, Québec, 1987.
- DHAVAMONY, M., art. «Religion; définition», in Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de LATOURELLE, R., ET FISICHELLA, R., Bellarmin / Cerf, Montréal/Paris, 1992, p. 1032.
- DICK, M.B., «Conversion in the Bible», in DUGGAN, R., ed., Conversion and the Catechumenate, Paulist Press, New York / Ramsey, 1984, p.43 - 63.
- DION, M., Libération féministe et salut chrétien: Mary Daly et Paul Tillich, Bellarmin, Montréal, 1995.
- DORAN, R. M., «Psychic Conversion», Thomist, 41, Avril 1977, p. 200 - 236.
- DOUMERGUE, E., Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps, Slatkine Reprints, Genève, 1969.
- DOUTRELEAU, L., Origène: Homélie sur la Genèse, coll. Sources Chrétiennes, 7, Cerf, Paris, 1976.
- DUGGAN, R. D., Conversion and the Catechumenate, Paulist Press, New York, 1984.
- DUPONT, J., «La conversion dans les Actes des Apôtres», Etudes sur les Actes des Apôtres, Cerf, Paris, 1967, p. 459 - 476.
- DUPONT, J., «Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres», Etudes sur les Actes des Apôtres, Cerf, Paris, 1967, p. 421 - 457.
- EIGO, F.A., ed., The Human Experience of Conversions: Persons and Structures in Transformation, The University Press, Villanova, 1987.

- ELLEDGE, W. P., «Embracing Augustine: reach, restraint and romantic resolution in the «Confessions», Journal for the Scientific Study of Religion, 1988, 27, p. 72 - 89.
- FANTINO, J., L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon, Cerf, Paris, 1986.
- FANTINO, J., La théologie d'Irénée, Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1994).
- FARNSWORTH, K. E., Integrating Psychology and Theology, University Press of America, Washington, 1981.
- FAVRE-DORSAZ, A., Calvin et Loyola, deux réformes, Editions Universitaires, Paris/Bruxelles, 1951.
- FEBVRE, L. P. V., Un destin. Martin Luther, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- FETTKE, S. M., Messages to a Nation in Crisis: An Introduction to the Prophecy of Jeremiah, University Press of America, Washington, 1982.
- FISHER, D., «La conversion de Calvin. Nouvelles réflexions», Etudes théologiques et religieuses, 1983, 58 (2), p. 206.
- FROSSARD, A., Dieu existe, je l'ai rencontré, Fayard, Paris, 1969.
- GAVENTA, B.R., From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- GELPI, D. L., Charism and Sacrament: A Theology of Christian Conversion, Paulist Press, New York, 1976.
- GELPI, D. L., Experiencing God: A Theology of Human Experience, Paulist Press, New York, 1978.
- GELPI, D. L., «Religious Conversion: A New Way of Being», in EIGO, F. A., ed., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, The Villanova University Press, 1987, 175 - 202.
- GILSON, E., Saint Bernard: un itinéraire de retour à Dieu, Cerf, Paris, 1963.
- GILSON, E., La théologie mystique de saint Bernard, Vrin, Paris, 1990.
- GORCE, D., Newman et les Pères: source de la conversion et de sa vie intérieure, C. Beyeaert, Bruges, 1947.
- GOUHIER, H., Blaise Pascal, conversion et apologétique, Vrin, Paris, 1986.
- GREEN, V. H. H., Luther and the Reformation, B. T. Batsford, London, 1964.
- GREGSON, V., ed., The Desires of the Human Heart, Paulist Press, New York/Mahwah, 1988.
- GROSS, J., La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Librairie Lecoffre, Paris 1938.

- GROUZEL, H., Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Aubier, Montaigne, Paris, 1956.
- GUARDINI, R., Pascal ou le drame de la conscience chrétienne, Seuil, Paris, 1951.
- GUILLEMIN, H., Le converti Paul Claudel, Gallimard, Paris, 1968.
- GUTIERREZ, G., La libération par la foi: boire à son propre puits, Cerf, Paris, 1985.
- GUTIERREZ, G., Théologie de la libération: perspectives, Lumen Vitae, Bruxelles, 1974.
- HAMMAN, A., L'homme, image de Dieu: essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles, Desclée, Paris, 1987.
- HAMMAN, A., La philosophie passe au Christ, coll. Littératures chrétiennes, Ed. de Paris, 1958.
- HARRAN, M. J., Luther on Conversion, Cornell University Press, Ithaca and London, 1983.
- HAUDEBERT, P., L'appel à la conversion. Actes 2. 37 - 40, Faculté de Théologie, Université Catholique de l'Ouest, Angers, 1981.
- HINKELAMMERT, F., Las armas ideologicas de la muerte, Departamento Ecumenico de Investigaciones, 1981.
- HINKELAMMERT, F., Democracia y totalitarismo, San José de Costa Rica, Ecumenico de Investigaciones, 1990.
- HOLLADAY, W. L., The Root Subh in the Old Testament - with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts, E. J. Brill, Leiden, 1958.
- HULSBOSCH, A., The Bible on Conversion, De Pere, St. Norbert Abbey Press, Wisconsin, 1967.
- IGNACE DE LOYOLA, (saint), Les exercices spirituels, traduction de François Courel, Paris, Desclée de Brouwers, 1960.
- L'image de Dieu: théologie, catéchèse, culture, Université de Metz: Centre de recherche Pensée Chrétienne et Langage de la Foi, Le Lorrain, Metz, 1978.
- JEAN CHRYSOSTOME, La conversion, traduit par STEBE, M.-H., Desclée de Brouwer, Paris, 1978.
- JOHNSON, P., «Conversion», in CONN, W. E., ed., Conversion: Perspective on Personal and Social Transformation, Alba House, New York, 1978.
- JOLY, R., Hermas, Le Pasteur, coll. Sources Chrétiennes 53, Paris, 1958.
- KANNENGIESSER, C., Jean Chrysostome et Augustin: Actes du Colloque de Chantilly. 22 - 24 septembre 1974, Beauchesne, Paris, 1975.

- KELLEY, J. T., «Some Implications of Lonergan's View of Conversion for pastoral Care (as an Art or science)», Journal of pastoral Care, 1986, 86 (4), p. 359 - 366;
- LACAN, M.-F., «Conversion and Grace in the Old Testament», in CONN, W. E., ed., Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation, p. 75 - 96;
- LACAN, M.-F., «Conversion and Kingdom in the Synoptic Gospels», in CONN, W. E., ed., Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation, p. 97 - 118. Le texte original français de ces deux articles avait déjà paru dans le numéro 9 (47) de Lumière et vie, p. 5 - 24 et 25 - 47.
- LAFRANCE, L., La divinisation de l'homme dans la création, d'après Grégoire de Nysse, thèse (licence) Université Laval, Québec, 1966.
- LAMB, M. L., Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan, S.J., Marquette University Press, Milwaukee, 1981.
- LATOURELLE, R., Miracles de Jésus et théologie du miracle, Bellarmin/Cerf, Montréal/Paris, 1986.
- LATTEY, C., «The Deification of Man in Clement of Alexandria», Journal of Theological Studies, 1916, 17, Oxford.
- LAUBACH, F., Bekherung und Widergeburt im biblischer Sicht, Verlag R. Blockhaus, Wuppertal, 1956.
- LAURAS, A., traduit par DHOTEL, J.-C., introd., notes, index, «Ignace de Loyola. Récit écrit par le Père Louis Conçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace. Suivi d'une lettre de Jacques Lainez», Desclée/Bellarmin, Paris/Montréal, Christus, 65, 1988.
- LAURENTIN, A., Catéchuménat: données d'histoire et perspectives nouvelles, Centurion, Paris, 1979.
- LEBLOND, J.-M., Les conversions de saint Augustin, Aubier, Paris, 1950.
- LECLERCQ, DOM J., Saint Bernard de Clairvaux: les combats de Dieu, Stock, Paris, 1981.
- LECLERCQ, DOM J., Saint Bernard, mystique, Desclée, Paris, 1948.
- LEGRAND, F., «Une conception moderne du salut des infidèles qui fait obstacle à l'élan apostolique d'après Karl Rahner», Le Christ au monde, 8, 1963, p. 457 - 465.
- LEYS, R., L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse: esquisse d'une doctrine, thèse (doctorat) Pontificia Universitatgis Gregoriana, Romae, 1951.
- LIEBAERT, J., Les enseignements moraux des Pères apostoliques, Duculot, Gembloux, 1970.
- LIEBART, J., Les Pères de l'Eglise, Desclée, Paris, 1986.

- LIENHARD, M., Martin Luther: un temps, une vie, un message, Labor et Fidès, Genève, 1991.
- LINAGE, G. A., «Conversion en la regla de san Benito? Conversion versus Conversatio», Augustinus, 1987, 32, (125 - 128), p. 313 - 323.
- LLAMAS, M. A., «San Agustin y la conversion de santa Teresa», Augustinus, 1987, 32, (125 - 128), p. 385 - 415.
- LONERGAN, B., Insight, Harper and Row, New York, 1978 (1958).
- LONERGAN, B., Pour une méthode en théologie, Fidès, Montréal, 1978.
- LONERGAN, B., Collection, CROWE, F. E., ed., Herder and Herder, New York, 1967.
- LONERGAN, B., Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, Herder and Herder, New York, 1971.
- LONERGAN, B., «Religious Experience», Trinification of the World: A Festschrift in Honor of Frederick E. Crowe, ed., Thomas A. Dunne and Jean-Marc Laporte, Toronto, Regis College Press, 1978, p. 71 - 83.
- LONERGAN, B., Second Collection, p. 69 - 86 et 165 - 187
- LONERGAN, B., «Natural Right and Historical Mindedness», in CROWE, F. E., ed., A Third collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan S. J., Paulist Press, New York, 1985.
- La lucha de los dioses: los idolos de la opresion y la busqueda del Dios liberador, Collectif, D E I, Costa Rica, 1989.
- LOPEZ DE LAS HEREDIAS, L., «Santa Teresa de Jesus y la conversion», Studium, 1982, 22 (2), p. 347 - 360.
- LOT-BORODINE, M., «La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle», Revue d'Histoire des Religions, 1932 - 1933.
- Lumière et vie, vol. IX, avril-mai 1960, entièrement consacré au thème de la conversion.
- LUN, A. H. M., Roman Converts, Books for Library Press, Freeport, New York, 1966.
- McKENNA, T. F., «Conversion and Growth: the Theological Interpretation by H. H. Wieman and the Doctrine of Council of Trent» [diss, abst. Cath. Uni. Am., 1982], Religious Education, 1983, 78, p. 415 - 416.
- MACKENZIE, R.A.F., Sirach, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware, 1983; - MANTZARIDIS, G. I., The Deification of Man: St Gregory Palamas and The Orthodox Tradition, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984; - MAHONEY, J. F., The Notion of Preaching According to Luther and Contemporary Theologians, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1964.

- McKINNEY, R., «The Role of Conversion in Lonergan's Insight», Irish Theological Quarterly, 1986, 52 (4), 268 - 278.
- MARINI, A., «Conversione e morte. Il problema della conversione al cristianismo in Bernardo di Clairvaux», Studi Storico Religiosi, 1982, 6 (1 - 2), p. 345 - 381.
- MARSTIN, R., «Moral Conversion: Being Neighbor by Transforming Structures», in EIGO, F. A., ed., The human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, The Villanova Univesity Press, 1987, 143 - 173.
- MASSON, R., The Pedagogy of God's Image: Essays on Symbol and Religious Imagination, Scholars Press, Chico, CA 1982
- MAURIER, H., Essai d'une théologie du paganisme, Paris, 1964.
- MAZOUER, C., «La véritable et miraculeuse conversion de Benoit de Canfeld», Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1985, 80, (1), p. 100 - 114.
- MEANY, J. J., The Image of God in Man According to Saint John Damascene, Pontificia Gregoriana, San José Seminary, Manila, 1954.
- MENARD, E., La tradition: révélation. Ecriture. Eglise selon saint Thomas d'Aquin, Desclée, Bruges, 1964.
- MENARD, C., VILLENEUVE, F., (sous la direction de), Dire Dieu aujourd'hui, Fidès, Montréal 1994.
- MENARD, C., VILLENEUVE, F., (sous la direction de), Pluralisme culturel et foi chrétienne, Fidès, Montréal, 1993.
- MERRIGAN, T., «Newman's progress towards Rome: a psychological consideration to catholicism», The Downside Review, 1986, (104), p. 95 - 112.
- MESMER, P., Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope, Brill, Leiden, 1976.
- METZ, J. B., Mas alla de la religion burgesa, Salamanca, 1982.
- METZ, J. B., Pour une théologie du monde, Cerf, Paris, 1971.
- MICHIELS, R., «La conception lucanienne de la conversion», Ephemerides Theologicae Lovaniensis, 1965, 41, 44.
- MICHON, H., L'Ordre du Coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal, H. Champion, Paris, 1996.
- MIGNE, J.-P., Patrologiae cursus completus - series graeca, Paris, 1857 (PG).
- MIGUEZ BONINO, J., «Conversion, a new creature and Commitment», International Review of Mission, 1983, 72, 287, p. 324 - 332.
- MONDESERT, C., Clément d'Alexandrie: le Protreptique, coll. Sources chrétiennes, 2, Cerf, Paris, 1949.
- MORIN, J., L'homme à l'image de Dieu (Gn 1: 26), thèse (licence, Université Laval Québec, 1984.

- MOUROUX, J., L'expérience chrétienne: introduction à une théologie, Aubier, Paris, 1952.
- NAVONE, J., «The Dynamic of the Question in the Quest of God», Journal of Dharma: an International Quarterly of World Religions, 1987, 12, p. 228 - 246.
- NAVONE, J., «Four Complementary Dimensions of Conversion», Studies in Formative Spirituality, 1989, 10 (1), p. 27 - 35.
- NEWMAN, J. H., Apologia Pro Vita Sua: Being a History of his Religious Opinions, Sheed and Ward, New York, 1946.
- NEWMAN, J. H., Pensées sur l'Eglise, Cerf, Paris, 1956.
- NEWMAN, J. H., The theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility, Oxford University Press, New York, 1979.
- NIETLSPASCH, F., Das Ende des Exportchristentums. Der Einfluss einer Neubewertung des nichtchristlichen Religionen auf die "Bekehrung" in und seit dem. II Vatikanum, Bern - Frankfurt - Las Vegas, 1977.
- O'ROURKE, D. K., A Process Called Conversion, Doubleday, New York, 1985.
- O'ROURKE, D. K., «The Experience of Conversion», in EIGO, F. A., ed., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformation, Villanova University Press, Villanova, Pa., 1987, p. 1 - 29.
- PAILLERETS, M. DE, Saint Thomas d'Aquin, frère prêcheur théologien, Cerf, Paris, 1992.
- PANAYOTIS, N., Le vivant divinisé: anthropologie des Pères de l'Eglise, Cerf, Paris, 1989.
- PASCAL, B., Oeuvres complètes, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, c. II. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.
- PASQUIER, J., «Experience and Conversion», in CONN, W. E. ed., Conversion. Perspectives on Personal and social Transformation, Alba House, New York, 1978, p. 195 - 200.
- PASTOR, F.-A., art. «Tillich, Paul», in Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de LATOURELLE, R., FISICHELLA, R., Bellarmin / Cerf, Montréal/Paris, 1992, p. 1425.
- PELCHAT, M., (sous la direction de), Les approches empiriques en théologie / Empirical Approaches in Theology, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec, 1992.
- PERETTO, E., «La conversione in Ireneo di Lioni. Ambici semantici», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 137 - 164.
- PERI, R., GOLYB, Y., Homo imago et amicus Dei: the man, Image and Friend of God, Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi, Romae, 1991.

- PERROT, A., Le visage humain de Jean Calvin, Labor et Fidès, Genève, 1986.
- PETIT, J.C., La philosophie de la religion de Paul Tillich: genèse et évolution: la période allemande. 1919 - 1933, Fidès, Montréal, 1974.
- PIERIS, A., Une théologie asiatique de la libération, Centurion, Paris, 1992.
- PINARD DE LA BOULLAYE, H., «Conversion», Le Dictionnaire de spiritualité, Paris 1953, II, 2224 - 2265.
- POIRIER, P.-H., L'anthropologie de Grégoire de Nysse: une étude du «Deo hominis opificio», thèse (maîtrise) Université Laval, Québec, 1972.
- POQUE, S., «Réflexion d'Augustin sur la conversion de son ami Marcianus», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 301.
- PRUNET, O., La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.
- QUERE, F., Les Pères apostoliques: Ecrits de la primitive Eglise, Seuil, Paris, 1980.
- QUIN, J. R., The Recognition of the Church according to John Henry Newman, Catholic University of America, Washington D. C., 1954.
- RAHNER, H., Servir dans l'Eglise: Ignace de Loyola et la genèse des Exercices, Editions de l'Epi, Paris, 1959.
- RAHNER, K., Foundations of Christian Faith, Seabury, New York, 1978.
- RAHNER, K., Spiritual Exercises, Herder and Herder, New York, 1965.
- RAHNER, K., Schriften zur Theologie, III, 443 - 447, V, p. 356 - 366.
- RAMBO, L. R., «Current Research on Religious conversion», Religious Studies Review, 8, 2, 1982, p. 146 - 148.
- RICHARD, J., «Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant», in MENARD, C. et VILLENEUVE, F., (sous la direction de), Dire Dieu aujourd'hui, Fidès, Montréal, 1994.
- ROMAN, T. V., «La amistad y los amigos en el proceso de conversion de San Agustin», Augustinus, 1988, 33, (139 - 131), p. 195 - 213.
- ROMAN, T. V., «La salvacion y la conversion en San Agustin», Verdad y Vida, 1987, 45, (177), p. 18 - 19.
- RORDORF, W., TUILIER, A., La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè), coll. Sources chrétiennes, 248, Cerf, Paris, 1978.
- ROUSSEAU, A., Irénee de Lyon: Contre les hérésies, Cerf, Paris, 1984.
- SAGNARD, F., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Etudes de philosophie médiévale, 30, Paris, 1947.
- SCHILLEBEECKX, E., El mundo y la Iglesia, Salamanca, 1968.

- SCHILLEBEECKX, E., Dios, futuro del hombre, Salamanca, 1971.
- SCHMIDLIN, J., Einführung in die Missionswissenschaft, Münster, 1919.
- SELLIER, P., Pascal et saint Augustin, A. Colin, Paris, 1970.
- SEUMOIS, A., Théologie missionnaire II, Roma, 1974.
- SHERIDAN, T. L., Newman et la justification, Paris, 1968,.
- SKLBA, R. J., «The Call to New Beginnings: A Biblical Theology of Conversion», Biblical Theology Bulletin, 15, 1985.
- SNAITH, J. G., Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus Son of Sirach, Cambridge University Press 1974.
- SPANNEUT, M., Le Stoïcisme et les Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Seuil, Paris, 1969.
- SULLIVAN, J. W., «Lonergan, Conversion and Objectivity», Theology, 1983, 86 (713), p. 345 - 353.
- Théologies de la libération, Le Cerf/ Centurion, Paris, 1985.
- THOMAS, J., Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola, Desclée, Paris, 1981, p. 48.
- THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, Cerf, Paris, 1984.
- TILLICH, P., La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919 - 1926), Presses de l'Université Laval, Québec, 1990.
- TILLICH, P., Philosophie de la religion, trad., F. Ouellet, Labor et Fidès, Genève, 1971.
- TILLICH, P., Systematic Theology, 3, University of Chicago Press, 1963.
- TILLICH, P., Théologie de la culture, Editions Planète, Paris, 1968.
- TILLICH, P., Théologie systématique, 1 et 2, Editions Planète, Paris, 1970.
- TREMBLAY, R., Irénee de Lyon, «l'empreinte des doigts de Dieu», Editiones Academiae Alfonsianae, Rome, 1979
- TRIPOLITIS, A., Origen: A Critical Reading, Peter Lang, New York, 1985.
- TRISOGLIO, F., «La conversione in S. Gregorio di Nazianzo», Augustinianum, 1987, 27, (1 - 2), p. 186 - 187.
- TROO, B. et GAURIAT, P., Clément d'Alexandrie; le Pédagogue, coll. Les pères dans la foi, Migne, Paris, 1991.
- TYRRELL, B., «Affective Conversion: A New Way of Feeling», in EIGO, F. A., The Human Experience of Conversion: Persons and Structures in Transformations, The Villanova University Press, 1987, p.109 - 142.
- TYRRELL, B., Christotherapy: Healing Through Enlightenment, Paulist Press, New York/Mahwah, 1975.

- TYRREL, B., Christotherapy II: A New Horizon for Counselors, Spiritual Directors and Seekers of Healing and Growth in Christ, Paulist Press, New York, 1982.
- VEILLEUX, A., «The Monastic Way of Conversion», American Benedictine Review, 1986, 67, (1), p. 34 - 45.
- VERHEECKE, M., Dieu et l'homme, dialogue et combat, Louvain-la-Neuve, 1986;
- VIDALES, R., Teologia e imperio, Departamento Ecumenico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1991.
- WENDEL, R., Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse, Labor et Fides, Genève, 1985.

Islam et traditions non chrétiennes

- ABELAR, T., The Sorcerers' Crossing: A Woman's Journey, Penguin, New York, 1992.
- AL-GHAZZALI, Ihya Ulum - ed - Din or The Revival of Religious Learnings, F. K. Islam Trust, Dacca 1971.
- AZIZ, P., BRUNEAU, F., Les sectes secrètes de l'Islam: de l'ordre des assassins aux frères musulmans, Laffont, Paris, 1983.
- CASTANEDA, C., Histoire de pouvoirs, Gallimard, Paris, 1975.
- CASTANEDA, C., Le voyage à Ixtlan, Gallimard, Paris, 1974.
- CASTANEDA, C., Voir: les enseignements du sorcier yaqui, Gallimard, Paris, 1973.
- CLAVERIE, P., «Autour d'une conversion», Islam Christiana, 1984, 10, p. 71 - 84.
- Le Coran, traduction et commentaire de MUHAMMAD HAMIDULLAH, dans sa traduction du Coran parue d'abord au Club Français du Livre en 1959 et rééditée par la suite.
- DU PASQUIER, R., Le réveil de l'islam, Fidès, Montréal, 1988.
- ELIADE, M., Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Payot, Paris, 1983 (1968).
- FREMEAUX, J., Le monde arabe et la sécurité de la France depuis 1958, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.
- GOZLAN, M., L'Islam et la République: des musulmans de France contre l'intégrisme, Belfond, Paris, 1994.
- JOMIER, J., Un chrétien lit le Coran, Cahiers Evangile, 48
- KEPEL, G., A l'ouest d'Allah, Seuil, Paris, 1994, p. 29 - 112.
- KOSZEGI, M.A., MELTON, G.J., Islam in North America: a Sourcebook, Garland Publishing Inc., New York, 1992.
- LAMBERT, S., L'Islam en contexte québécois: le cas des étudiants musulmans de l'Université Laval, Thèse de maîtrise, Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1994.

- LELONG, M., L'Eglise catholique et l'Islam, Maisonneuve et Larose, Paris, 1993.
- MARCHANT, P., «Les Français convertis à l'Islam», L'actualité religieuse dans le monde, 1983, 5, p. 35 - 41.
- MILOT, J.-R., L'Islam et les musulmans, Fidès, Montréal, 1993.
- MINDELL, A., The Shaman's Body, Harper, San Francisco, 1993.
- OTTO, R., Mystique d'Orient et mystique d'Occident, Payot, Paris, 1951, 148.
- RENIERS, G., et LIMAGNE, J., «Français convertis à l'Islam», L'actualité religieuse dans le monde, 1983, 5, p. 41 - 42.
- ROCHER, L., «Les conversions à l'Islam en Occident», Lumen Vitae, 1987, 42 (2), 127 - 136.
- SELLAM, S., L'Islam et les musulmans en France: perception, craintes et réalités, Tougui, Paris, 1987.
- WATT, M.W., La pensée politique de l'Islam, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Nouvelles religions et sectes

- BERGERON, R., Le cortège des fous de Dieu: un chrétien scrute des nouvelles religions, Ed. Paulines, Montréal, 1982.
- BERGERON, R., Les fondamentalistes et la Bible: quand la lettre se fait prison, Fidès, Montréal, 1987.
- BERGERON, R., Les nouvelles religions: guide pastoral, Fidès, Montréal, 1995.
- BERGERON, R., Nouvel Age... Nouvelles croyances, CINR, Ed. Paulines, Montréal, 1989.
- BERGERON, R., BOUCHARD, A., PELLETIER, P., Le Nouvel Age en question, CINR, Ed. Paulines, Montréal, 1992.
- BIBBY, R.W., Religion à la carte, Fidès, Montréal, 1988.
- CHAGNON, R., Les conversions aux nouvelles religions: libres ou forcées?, Fidès, Montréal, 1988.
- CHAGNON, R., Trois nouvelles religions de la lumière et du son: la Science de la spiritualité. Eckankar, la mission de la lumière divine, Ed. Paulines, Montréal, 1985.
- CHAGNON, R., «Nouvelles religions et quête d'identité: Le cas de l'Eglise de Scientologie de Montréal», Studies in Religion / Sciences Religieuses, 12 / 4, p. 409.
- COHN-SHERBOK, D., World Religions and Human Liberation, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1992.
- ELLIS, M., Toward a Theology of Jewish Liberation, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1987.

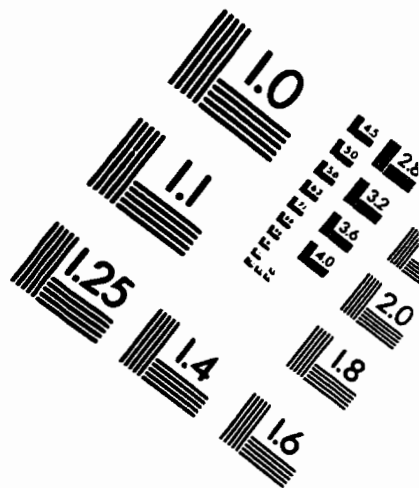
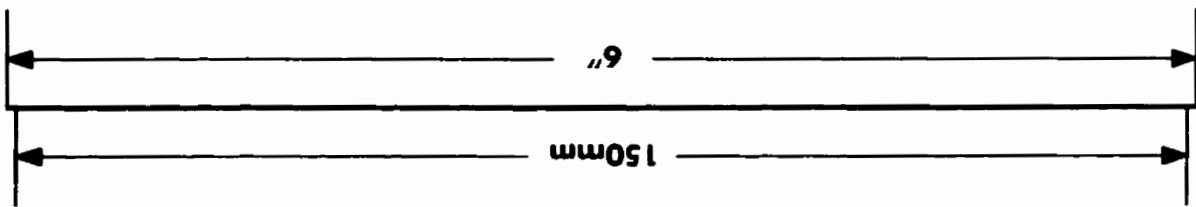
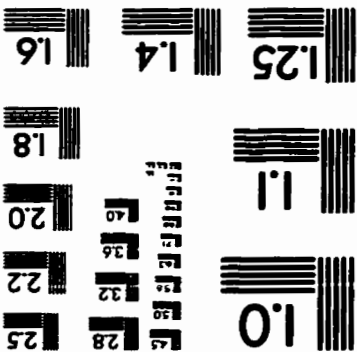
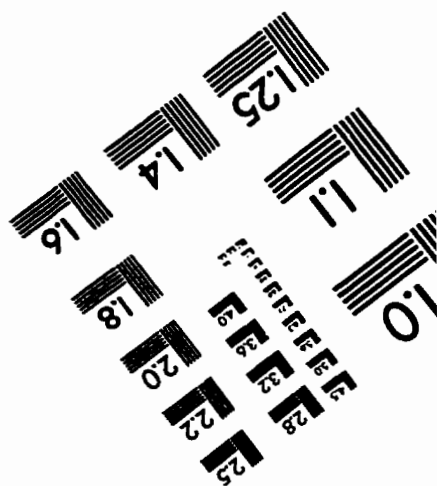
- LABRECQUE, C., Une religion américaine, Médiaspaul, Montréal, 1995.
- LACROIX, M., La spiritualité totalitaire, Plon, Paris, 1995.
- LEBEL, Mgr R., SAINT-MICHEL, G., THEROUX, Y.-R., Pour le renouveau: le défi socio-ecclésial des nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1990.
- MAUDUDI, S.A.A., The Moral Foundations of the Islamic Movement, Islamic Publications, Lahore, 1976.
- MAUDUDI, S.A.A., The Process of Islamic Revolution, Islamic Publications, Lahore, 1970.
- MAYER, J.-F., Les sectes, Fidès, Montréal, 1987
- MAYER, J.-F., Sectes nouvelles: un regard neuf, Cerf, Paris, 1985.
- PELLETIER, P., Folies ou thérapies? Regard clinique sur les nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1989.
- PELLETIER, M., La traversée des illusions, Fidès, Montréal, 1994.
- SALIBA, J.-A., Au carrefour des vérités: une approche chrétienne des nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1994.
- THEROUX, Y.-R., Des réponses à vos questions sur les nouvelles religions, Fidès, Montréal, 1991.
- VERNETTE, J., Des chercheurs de Dieu hors frontière: sectes et nouvelles religions, Desclée, Paris, 1979.

Société québécoise

- BIBBY, R.W., Fragmented Gods: the Poverty and Potential of Religion in Canada, Toronto, Stoddart, 1990.
- BIBBY, R.W., Mosaic Madness: the Poverty and the Potential of Life in Canada, Toronto, Stoddart, 1990.
- DESROSIERS, Y., (sous la direction de), Religion et culture au Québec, Fidès 1986.
- DUMONT, F., L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, Fidès, Montréal, 1971.
- DUMONT, F., *et al.*, Genèse de la société québécoise, Boréal, Montréal, 1993.
- DUMONT, F., L'institution de la théologie: essai sur la situation du théologien, Fidès, Montréal, 1987.
- DUMONT, F., Pour la conversion de la pensée chrétienne: essai, HMH, Montréal - DUMONT, F., (sous la direction de), La société québécoise après 30 ans de changement, Institut Québécois de recherche sur la culture, Québec, 1990.
- GRAND'MAISON, J., *et al.*, Le drame spirituel des adolescents: profils sociaux et religieux, Fidès, Montréal, 1992.
- GRAND'MAISON, J., *et al.*, La part des aînés, Fidès, Montréal, 1994.

- GRAND'MAISON, «Les orientations sociales, culturelles et religieuses de six régions des Basses-Laurentides», Seul ou avec les autres? Actes du 28^e congrès de la société canadienne de théologie, Fidès, Montréal 1991, p. 435.
- GRAND'MAISON, J., *et al.*, Une génération bouc émissaire, Fidès, Montréal, 1993.
- GRAND'MAISON, J., *et al.*, Vers un nouveau conflit de générations: profils sociaux et religieux des 20-35 ans, Fidès, Montréal, 1992.
- HARVEY, J., «Le Québec devenu un désert spirituel?», in La société québécoise après 30 ans de changement, sous la direction de FERNAND DUMONT, Institut Québécois de recherche sur la culture, Québec, 1990, p. 153 - 161.
- LANGLOIS, S., (sous la direction de), La société québécoise en tendances 1960 - 1990, Institut Québécois de recherche sur la culture, Québec, 1990.
L'incroyance au Québec: approches phénoménologiques, théologiques et pastorales, Fidès, Montréal 1974.
- LEFEVRE, S., «Les nouvelles croyances des Québécois et des Québécoises», in MENARD, C., VILLENEUVE, F., (sous la direction de), Dire Dieu aujourd'hui, Fidès, Montréal, 1994, p. 333 - 352.
- LEMIEUX, R., MILOT, M., (sous la direction de), Les croyances de Québécois: esquisses pour une approche empirique, Université Laval, Québec, 1992.
- LEMIEUX, R., MONTMINY, J.-P., BOUCHARD, A., MEUNIER, E.-M., «De la modernité des croyances: continuité et ruptures dans l'imaginaire religieux», Arch. Sc. soc. des Rel., 1993, 81 (janvier-mars), p. 91 - 115.
- PETIT, J.-C., BRETON, J.-C., (sous la direction de), Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Fidès, Montréal, 1988.
- Profils des principaux groupes religieux du Québec, Gouvernement du Québec, 1995.
- ROCHER, G., Le Québec en mutation, Hurtubise HMH, Montréal, 1973.

IMAGE EVALUATION
TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved

