



HAL
open science

La conversion et la désaffiliation religieuses entre subjectivité du croyant et action institutionnelle

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. La conversion et la désaffiliation religieuses entre subjectivité du croyant et action institutionnelle. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2022, Bulletin bibliographique, 200, pp.111-126. 10.4000/assr.67506 . hal-04465828

HAL Id: hal-04465828

<https://cnrs.hal.science/hal-04465828>

Submitted on 22 Feb 2024

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La conversion et la désaffiliation religieuses
entre subjectivité du croyant et action institutionnelle

À propos de :

HEURTIN Jean-Philippe et Patrick MICHEL (dir.), *La Conversion et ses convertis. Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain*, Politika/CMH, 2021, 176 p.

ROBERT Marie-Hélène (dir.), *L'accueil des nouveaux convertis dans les communautés chrétiennes*, Paris, Éditions Pierre Téqui, 2018, 270 p.

ROUSTANG Ève-Alice, avec Étienne FOUILLOUX, Claude LANGLOIS, Danièle Hervieu-LEGER, *Le Troisième Homme, entre rupture personnelle et crise catholique*, Paris, Odile Jacob, 2019, 140 p.

Les transformations contemporaines du paysage religieux représentent une dimension cruciale du changement social et politique, à l'échelle locale, nationale et planétaire. Comme l'indique Denis Pelletier, la sécularisation n'est pas synonyme de disparition du religieux de notre horizon ; elle s'accommode de la mise à l'écart de formes d'appartenance fondées sur la tradition et contribue à « privilégier l'expérience sensible de la croyance » (Pelletier, 2005 : 7), elle-même vecteur d'affiliation plus délibérément choisie que naguère. Dans ce contexte, la « mobilité » des croyances religieuses, qui s'opère sur le mode de la conversion ou de la rupture religieuses, constitue un champ d'observation en développement ; elle offre un terrain à l'analyse de nouveaux rapports à l'institution et à l'identité. Ainsi, en 2013, l'Agence nationale de la recherche (ANR) a sélectionné le programme Pocram – *Pouvoir politique et Conversion Religieuse (Antiquité-période moderne)* – dans le cadre de son appel à projets Métamorphose des sociétés. Émergences et évolutions des cultures et des phénomènes culturels (au titre du sous-thème : « Religions et systèmes mythiques »). Ce programme est fondé sur l'hypothèse selon laquelle les attitudes du pouvoir politique à l'égard du changement religieux manifesté par les conversions permet de construire une compréhension originale de la place de la religion dans les sociétés¹. En décembre 2014 et mars 2015, les universités Jean-Moulin-Lyon-III et Bordeaux Montaigne ont organisé conjointement un colloque en deux

¹ Parmi les publications auxquelles a donné lieu ce programme, on peut citer l'ouvrage de Tobias P. Graf (2017) et ceux dirigés respectivement par Philippe Martin et Éric Suire (2016), Mercedes Garcia-Arenal et Yonatan Glazer-Eytan (2019).

temps sur le thème : *Les convertis, parcours religieux, parcours politiques (XVI^e-XXI^e siècles)*. L'appel à communications précisait que « des analyses croisées viseront à démêler la part respective du religieux et du politique dans les différentes modalités de la conversion, à cerner des changements ou des constantes anthropologiques et culturelles. La longue durée [...] aidera à mesurer les conséquences de la sécularisation sur la dimension politique des conversions ». Loïc Le Pape, qui a eu recours à la méthode biographique en ce domaine, insiste sur l'intérêt d'une telle mise en contexte de la conversion et de son récit (Le Pape, 2005), et sur le changement d'attitude des organisations religieuses, confrontées à de nouvelles modalités de l'engagement croyant (Le Pape, 2005). Géraldine Mossière, qui a également eu recours à une enquête par entretiens, insiste sur l'ancrage social des conversions, qui révèlent « non seulement la nature des liens sociaux et les tensions qui les animent, mais aussi des protestations, engagements, propositions voire des créativité politiques » (Mossière, 2019 : 118).

Les trois ouvrages qui font l'objet de cette note illustrent l'actualité de la question de la conversion dans l'analyse des enjeux liés au changement religieux, spécifiquement en milieu chrétien avec l'ouvrage dirigé par Marie-Hélène Robert, et dans une perspective pluri-religieuse voire socio-politique plus large avec celui que coordonnent Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel. La « re-conversion », en forme de désaffiliation, peut aussi s'inscrire en toute légitimité dans une telle approche analytique, puisqu'elle traduit un moment crucial dans le parcours de tout « fidèle » qui entend réévaluer et envisager de remettre en cause non seulement son corps de croyances mais aussi l'éventuel exercice d'une fonction institutionnelle. On le verra, les « sorties » du Parti communiste ont pu s'apparenter à une modalité analogue de désaffiliation. C'est pareille « rupture personnelle » opérée en contexte de « crise catholique » qui est au centre des contributions qui entendent éclairer, plus d'un demi-siècle plus tard, la portée et l'impact de la publication du « troisième homme » de François Roustang, qui a décidé en 1966 de dévoiler à ses lecteurs – et au-delà... – sa vision critique de l'Église catholique.

Rarement article de sept pages paru dans une revue de spiritualité aura connu un tel retentissement, encore présent, à preuve l'ouvrage qui lui a été récemment consacré et qui est à la fois introduit et postfacé par la fille de l'auteur. Lorsque François Roustang publie en octobre 1966 dans la revue trimestrielle jésuite *Christus*, fondée en 1954 dans le but de présenter de manière renouvelée et actualisée la spiritualité ignatienne et qu'il dirige, l'article « Le troisième homme » (Roustang, 1966)², c'est d'abord pour remplir un espace

²Les références relatives à cet article renvoient désormais à sa publication dans l'ouvrage qui lui est consacré, et dont il constitue le premier chapitre.

éditorial laissé libre par une contribution manquante. Le dossier présenté dans ce numéro de la revue était consacré à la vie politique des chrétiens. Force est de reconnaître qu'il ne s'est nullement agi d'une pure improvisation de circonstance, mais bien plutôt de l'aboutissement d'une longue réflexion qui a ainsi trouvé place dans une revue dont le tirage est alors d'environ treize mille exemplaires. Roustang fait état de sa prise de conscience des bouleversements opérés au cours des dernières années au sein de l'Église catholique, « un véritable glissement de terrain » (p. 19) ainsi que l'exprime l'un de ses amis qui se trouvait à Rome au moment de l'ouverture du concile, dont la dernière session a été clôturée une dizaine de mois plus tôt. Le débat ne lui paraît plus du tout se situer entre « conservateurs » et « réformistes » : l'enjeu réside désormais dans l'apparition d'une « troisième race », d'un « troisième peuple », d'un « troisième homme », qui se désintéresse « doucement des débats et combats menés au sein de l'Église et auquel le concile avait donné voix » (p. 8). En cette affaire, le concile a sa propre part de responsabilité : l'autocritique à laquelle l'Église s'est prêtée, la mise en cause et en question de certaines de ses normes ont contribué à créer une « distance » entre elle-même et son fondateur³. Roustang y constate une « montagne d'efforts qui accouche inlassablement d'une souris » (p. 26).

Cette évolution institutionnelle a pour effet de renvoyer les chrétiens à leur propre conscience, singulièrement en ce qui a trait à la sexualité (mais on sait que Paul VI publiera deux ans plus tard l'encyclique *Humanæ vitæ*). L'abandon du sacrement de confession apparaît comme particulièrement significatif de l'effondrement de la pratique religieuse. La timidité des réformes liturgiques et leur déconnexion de la vie quotidienne sont également mises en cause. Le dialogue paraît désormais impossible entre les séminaristes ou les jeunes religieux et leurs professeurs. D'ailleurs, « le clergé, dans son ensemble, ne paraît guère préparé à entendre ce déplacement de la conscience chrétienne » (p. 26). La mise en œuvre du concile induit l'édiction de nouvelles règles alors même que c'est la question de la foi et de la liberté créatrice qui est devenue centrale. Il s'ensuit que « le détachement à l'égard de l'Église [...] ira en s'accroissant » (p. 26). Le constat et le pronostic sont sévères et marquent fortement les esprits : « La hantise du "troisième homme" pèse lourdement sur les années 1968 du catholicisme français » (Pelletier, 2005 : 25).

³ Dans une perspective analogue, selon Guillaume Cuchet, « la chronologie montre que ce n'est pas seulement la manière dont le concile a été appliqué après sa clôture qui a provoqué la rupture. Par sa seule existence, dans la mesure où il rendait soudainement envisageable la réforme des anciennes normes, le concile a suffi à les ébranler, d'autant que la réforme liturgique, qui concernait la partie la plus visible de la religion pour le grand nombre, a commencé à s'appliquer dès 1964 » (Cuchet, 2018 : 130).

Pour prendre la pleine mesure de la rupture que représente « le troisième homme », il n'est pas inutile de relire ce qu'écrivait Roustang trois ans plus tôt dans *Une initiation à la vie spirituelle*, ouvrage plusieurs fois réédité : « Si l'Église nous demande la soumission, c'est qu'elle est déjà l'humanité totalement ordonnée à Dieu et que, l'Esprit de Dieu habitant en elle, elle se trouve déjà élevée par lui jusqu'au ciel dans l'harmonie. L'obéissance à l'Église est donc le chemin par lequel nous entrons dans la vie de l'Esprit qui renouvelle l'homme, alors que l'insubordination nous met en désaccord non seulement avec cette institution universelle, mais avec l'humanité tout entière et donc finalement avec nous-mêmes. [...] Désobéir à l'Église, c'est donc refuser de se soumettre aux lois établies par Dieu dans l'humanité renouvelée. C'est faire l'œuvre de Satan. [...] Tant que l'Église n'admet pas nos dires, c'est elle qui a raison, et nous devons donc lui obéir » (Roustang, 1963 : 104-106). On trouve ici, mis en mots, l'écho d'une inconditionnelle soumission conçue comme hautement légitime, *perinde ac cadaver*.

Dans son introduction, Ève-Alice Roustang – qui attribue divers titres à l'auteur : « mon père », « le père Roustang », « le père François Roustang », « Roustang » – souligne le courage qu'ont exigé cette prise de risque et l'accomplissement de cette « révolution », qui répondaient avant tout à « une nécessité vitale » et qui allaient « mettre fin simultanément à une situation professionnelle prestigieuse et à une vie matériellement confortable » (p. 11). Évoquant l'attitude de Michel de Certeau, codirecteur de la revue, elle s'étonne qu'il n'ait pas pris, à la différence de son père, la mesure des effets escomptés. Précisément, pourquoi la sanction a-t-elle frappé son père, qui fut immédiatement démis de ses fonctions et qui devait bientôt quitter son ordre religieux ? Sans nul doute parce que le diagnostic porté sur la situation de l'Église ne s'accompagnait d'aucune proposition institutionnelle, d'aucune conclusion positive, d'aucun commentaire normatif. En d'autres termes, l'article ne s'inscrivait pas dans le registre patenté du genre théologique. Faisant allusion à un échange avec son père à propos de son premier livre de psychanalyste, *Un destin si funeste*, publié en 1976, elle rapporte les propos de celui qui avait participé, avec Certeau, à la création de l'École freudienne de Paris, aux côtés de Lacan, avant de se battre – aussi... – contre l'institution psychanalytique : « Il m'expliqua que, venant de chez les jésuites, il savait bien comment marchait une institution ! » (p. 12, note 5)⁴.

⁴ Dans *Un destin si funeste*, François Roustang paraît en effet revivre ses rapports, qu'il a dénoncés dix ans plus tôt, avec l'institution catholique : « Dans [le champ psychanalytique], l'argument d'autorité n'a pas sa place. Le psychanalyste est un solitaire qui ne peut s'appuyer sur les autres, en pratique comme en théorie, parce que le transfert fait de lui, non pas le représentant d'une valeur, fût-elle celle de la théorie analytique, non pas le garant d'une vérité, mais l'auditeur de l'inaudible, celui qui risque le langage même dans la déparole de l'analysant. [...] Si l'analyse ne connaît pas l'argument d'autorité, il en résulte que la situation d'élève est contradictoire de celle d'analyste » (Roustang, 1976 :

Sous le titre « L'affaire du "troisième homme" », Étienne Fouilloux s'attache à placer l'article de Roustang dans l'histoire de la revue *Christus* et dans son environnement institutionnel. Il souligne que « le troisième homme » paraît quelques semaines après que son auteur et le père de Certeau ont remis à leur autorité de tutelle une note dans laquelle ils proposaient la suppression de la revue puisqu'il s'avérait impossible de les remplacer à sa direction. L'un et l'autre nourrissaient le projet de fonder un centre de recherche en sciences humaines, projet qui traduisait le désir d'engager une critique du langage religieux en vue de mieux répondre aux défis posés au discernement spirituel par la transformation du champ psychothérapeutique et psychosociologique. Fouilloux en déduit que, « loin d'être un accident de parcours sans précédent, la chronique de Roustang est la goutte d'eau qui fait déborder le vase » (p. 37) : la publication du « troisième homme » « fait passer le différend de la crise larvée à la crise ouverte » (p. 44), d'autant que les provinciaux français de la Compagnie de Jésus participent alors à Rome à la deuxième session de la XXXI^e Congrégation générale de leur ordre. Roustang est évincé de la direction de la revue, et le poste est proposé à Certeau, qui décline cette proposition par loyauté à l'égard de son confrère et qui obtient d'ailleurs son propre départ en janvier suivant. De l'analyse qu'il fait des 83 lettres reçues et conservées par Roustang sur l'affaire, et dont 48 émanent de jésuites, Fouilloux conclut que la quasi-totalité de ce courrier vient en appui à la position adoptée par son destinataire. Avec le départ de Roustang de la Compagnie de Jésus en 1967 et la mise au pilon des numéros non vendus au début de 1968, « l'épisode est [...] clos, mais il a marqué. Et il reste, dans la mémoire ecclésiale, comme l'un des premiers accrocs sérieux à l'optimisme conciliaire. [...] Mince en lui-même, l'épisode est éclairant par les failles naissantes qu'il révèle » (p. 57).

L'analyse que propose Claude Langlois de la complexité du « long compagnonnage » (1956-1966) entre Roustang et Certeau à la revue *Christus* contribue à éclairer les épisodes, notamment éditoriaux, antérieurs. Elle porte également attention à l'inclusion – qui n'est pas allée sans réserve de la part des provinciaux de la Compagnie de Jésus – dans l'équipe de rédaction de *Christus*, en 1965, d'un ami de Roustang, Maurice Bellet, prêtre du diocèse de Bourges, professeur de philosophie au collège Saint-Jean de Passy et lui aussi

101). Interrogé en janvier 2016 par Stéphane Breton, qui lui demande en quoi son parcours chez les Jésuites et son travail analytique auprès de Jacques Lacan l'ont conduit à devenir un hypnothérapeute, Roustang répond que « ce n'est pas une affaire qui se règle comme cela en une minute. On me dit souvent : "Vous avez quitté l'Église." Non, c'est l'Église qui a quitté le monde. [...] Au début, c'était une chose qui était vivante puis s'est étiolée et n'a pas su répondre aux impératifs de son temps. J'ai fait toute ma formation chez les Jésuites mais en bout de course, je ne pouvais plus. L'Église ne répondait plus à ce que je cherchais par absence ou par trop de dogme » (Breton, 2019 : 357-358).

psychanalyste. Roustang avait été rédacteur à *Christus* six ans durant lorsqu'il en est devenu le directeur en 1962, date à laquelle Certeau, rédacteur lui-même depuis huit ans, fut nommé directeur adjoint. Langlois accorde un intérêt particulier à deux numéros de la revue. Le premier est celui de juillet 1965, intitulé *Le concile : expériences des chrétiens* ; il fait une large place à la question des divergences et de la communication au sein de l'Église, objet d'un vif débat entre les membres de la rédaction. Le second numéro est celui de juillet 1966, simplement intitulé *Jésuites* et qui sera suivi, l'année suivante, de la publication par Fr. Roustang des textes des Constitutions de la compagnie, auxquels il donne une introduction savante. Après 1968, Certeau, pour qui « le savoir peut changer avec l'expérience » (Poitras, 2018 : 252), poursuivra, jusqu'à sa mort prématurée en 1986, ses recherches en théologie, en philosophie de l'histoire et en histoire de la mystique⁵. Il écrit en 1969 qu'il se « solidarise avec ceux qui veulent "faire la vérité" et ressaisir en ses fondements démocratiques une organisation sociale de l'autorité : ils ont le courage de voir et de dire ce qu'ils voient » (de Certeau, 1969 : 191). Et Roustang engagera un long parcours professionnel dans le champ de la pratique et de la théorie de la psychanalyse et de l'hypnothérapie⁶. De façon heuristique, Langlois croit pouvoir identifier le « troisième homme » de l'équipe de *Christus* en la personne de Bellet, auteur en 1965, année, on l'a vu, de son entrée dans l'équipe de rédaction, d'un ouvrage dont le titre prend une signification singulière à la lecture de l'article qui paraîtra l'année suivante sous la signature de Fr. Roustang : *Ceux qui perdent la foi*. L'ouvrage est publié dans la collection *Christus* avec le *nihil obstat* de... Roustang. Par-delà son titre, l'intérêt et l'originalité de l'ouvrage autorisent à prolonger l'analyse de Langlois en ce qu'il paraît inspirer plusieurs passages du « troisième homme ». Selon Roustang, « percevant [dans la liturgie] les mots de sa propre langue, le chrétien constate qu'il n'entend goutte à ce langage et, en tout cas, qu'il ne l'atteint guère dans sa vie d'homme. [...] Tous les efforts déployés, pensent ces chrétiens, cachent le problème crucial de la distance infinie entre le langage religieux et celui de l'existence » (p. 23). Or, Bellet avait déjà insisté, l'année précédente, sur cette crise du langage religieux : « On nous dit : vos réformes ne nous touchent pas, elles demeurent infiniment en deçà de ce qui nous concerne ; vous êtes tout réjouis de

⁵ Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, qui fut directeur d'*Esprit* de 1957 à 1976, participèrent en mai 1973 à une émission sur l'avenir du christianisme diffusée sur France Culture et qui sera publiée sous le titre *Le christianisme éclaté* (de Certeau, Domenach, 1974) : « C'est le jésuite et non le laïque qui est le plus sévère envers l'Église. Alors que le directeur d'*Esprit* met en évidence l'importance de la filiation et de la tradition, Certeau parle de mort et de recommencement » (Poitras, 2018 : 162).

⁶ Dans sa postface à l'ouvrage, É.-A. Roustang estime que « la parole n'est plus pour Roustang la panacée de la communication entre thérapeute et patient [...]. Pour soigner, François Roustang était devenu le thérapeute du geste et de la présence : à soi, à l'autre, au monde – un terme qu'il affectionnait et qui peut faire sourire puisqu'il évoque, aussi, l'univers théologique chrétien » (p. 135).

passer du latin au français, de faire dialoguer le peuple fidèle. Mais vos mots français sont morts, votre dialogue scellé, vos formes rigides et glacées, vos communautés irréelles ou mesquines. Partez donc un peu du besoin humain d'expression et de communication tel que nous le vivons aujourd'hui. C'est cette pâte que votre fameux levain doit faire lever » (Bellet, 1965 : 145). On pourrait établir un lien analogue à propos de la faveur dont bénéficie la figure de Jean XXIII : Bellet évoque à son propos « la communication entre tous les hommes », « le goût de la réconciliation humaine » et l'ouverture de « la route d'une communauté universelle » (*ibid.* : 153), et Roustang, dans cette même tonalité et sur ce même thème, parle d'une « communication de tous les hommes, d'un dépassement des querelles de secte, une compréhension progressive entre des personnes apparemment étrangères les unes aux autres » (p. 24). De façon plus globale, c'est évidemment le regard – lucide et donc prémonitoire – que porte Bellet sur ceux que désigne le titre de son ouvrage qui retient l'attention : « Ceux qui perdent la foi ont, semble-t-il, vraiment cru. Certes, en un tel domaine, Dieu seul est sûr de son jugement. Mais nous les connaissons assez pour savoir au moins qu'ils ont pris au sérieux le christianisme. Nous avons prié avec eux, travaillé avec eux, porté les mêmes soucis apostoliques, fréquenté sessions et recollections ; il arrive qu'ils aient apporté une aide décisive à notre propre fidélité » (Bellet, 1965 : 10). Rappelons que Bellet et Roustang, que lie l'amitié, sont à la fois prêtres et psychanalystes. On perçoit quelles sont la déontologie et la pratique professionnelle de M. Bellet dans ces mots : « Écouter, c'est laisser parler », mots qui invitent à laisser à l'autre « l'honneur des dons que Dieu est libre de lui faire » (*ibid.* : 145)

Dans un « compte rendu d'expérience en fin de compte aussi mesuré [...], y avait-il à ce point matière à scandale ? », s'interroge Danièle Hervieu-Léger (p. 99). La référence aux lettres reçues par Roustang à la suite de la publication de son article conduit la sociologue du catholicisme français à penser que cette parole rencontrait l'expérience – silencieuse – de nombre de ses confrères. Ce qui la porte à considérer cet article comme rétrospectivement fascinant, c'est son caractère préfiguratif de la vague contestataire de 1968, annonciatrice de l'évaporation des engagés et du mouvement de « désinvestissement croyant » (p. 132) qui frappe l'Église catholique. On peut évidemment faire l'hypothèse qu'il constitue lui-même une résultante venue cristalliser les composantes d'une crise à laquelle n'a pas non plus échappé, notamment, l'ordre dominicain, dont les assises provinciales de 1969 ont abouti à la reconnaissance d'un légitime pluralisme interne (Raison du Cleuziou, 2016). Hervieu-Léger porte attention au fait que Roustang évoque, pour les agréger en une interprétation globale en termes de crise institutionnelle, diverses rencontres personnelles avec des témoins d'âges et de profils sociaux différents, ainsi convoqués à titre de justification de son propos : un

militant d'action catholique, une jeune femme, une élève de terminale, un éditeur catholique, de jeunes religieux et des séminaristes. Prenant appui sur les travaux de Peter Berger et de Thomas Luckmann, elle inscrit l'article de Roustang dans une approche de la sécularisation et de ses effets en termes d'individuation et de subjectivisation du croire religieux. Le moment conciliaire est estimé à cet égard particulièrement symptomatique en raison de la double injonction qui a traversé l'orientation de ses membres : accepter un processus d'accréditation du croyant en sujet tout en conservant des modalités normatives de gestion des relations institutionnelles. Hervieu-Léger établit ici une relation de cause à effet entre la perte, par l'institution catholique, de ses capacités de régulation sociale et politique et, par voie de compensation, sa volonté de renforcer son emprise sur les consciences et sur les corps, notamment dans le domaine de la sexualité, comme l'atteste précisément l'encyclique *Humanæ vitæ*. Elle n'omet pas de situer l'article de Roustang dans un contexte marqué par l'augmentation des demandes de « réduction à l'état laïc » émanant de prêtres séculiers ; elle en rappelle les chiffres, qui doublent de cinq ans en cinq ans entre 1960 et 1974 : « 241 entre 1960 et 1964 ; 185 entre 1965 et 1969 ; 972 entre 1970 et 1974 » (p. 116)⁷. La communion de Bockel est estimée illustrative de l'efflorescence des expériences communautaires de nouvelles formes de participation et d'échanges qui entendent échapper à la maîtrise hiérarchique, innover en matière liturgique et inventer un nouveau langage religieux.

L'ouvrage publié sous la direction de Marie-Hélène Robert, coordinatrice de l'équipe de recherche Annonce, Dialogue et Cultures Contemporaines à la Faculté de théologie de l'université catholique de Lyon, se situe sur un tout autre terrain, que l'on pourrait même dire presque diamétralement opposé. Il rassemble en effet les interventions d'une vingtaine de chercheurs à un colloque international et interconfessionnel organisé en janvier 2017 et consacré à l'étude théologique et pastorale de l'accompagnement des nouveaux convertis : *L'accueil des convertis au christianisme en Europe : entre hésitation et intégration*. La coordinatrice s'interroge sur les formes et les effets : « Elles, ils vivent en Occident, se tournent vers le Christ par milliers chaque année et demandent le baptême. Ils viennent d'un monde non croyant ou d'une famille qui embrasse une autre religion. Ils frappent à la porte de l'Église. Ils y entrent. On les accueille. Et ensuite ? Certains restent, d'autres pas. Pourquoi ? » (p. 7). Répondre à ces questions conduit à dégager les causes à la fois structurelles et conjoncturelles des comportements – toujours spécifiques et individualisés – des nouveaux convertis. Dans une large mesure, la question de la

⁷ Ce phénomène de « reconversion » a alors concerné l'ensemble des pays occidentaux, à la fois en ce qui concerne le clergé séculier et les communautés religieuses masculines et féminines, singulièrement au Québec, longtemps marqué par une forte emprise de l'Église catholique et de ses agents dans le domaine de l'éducation et des activités socio-sanitaires (Palard, 2021).

« fidélité » à la conversion est rapportée aux moyens et aux dispositifs dont se dotent les communautés chrétiennes en vue de la « réception » des convertis. À bien des égards, les contributions envisagent la qualité d'une telle « réception » comme une condition de l'« intégration » des convertis. La contribution de Robert – « Valorisation paradoxale des conversions dans le contexte européen sécularisé » – souligne ce qu'ont en partage le christianisme et le champ social : la liberté du sujet, l'accueil d'une communauté et l'engagement constructif dans l'espace public (p. 162). Mais qu'entend par « intégration », terme dont l'ouvrage fait un fréquent usage ? Une distinction est clairement opérée entre l'entrée dans une institution simplement prestataire de services et l'incorporation dans une communauté apte à développer des relations de proximité dans un climat de convivialité. L'ouvrage du pasteur et professeur de psychologie états-unien Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (1993), a servi de support méthodologique à la conception de l'ouvrage. Plusieurs contributeurs ont repris le schéma en sept étapes qu'il distingue en vue de définir le système relationnel qui s'établit entre le pôle individuel et le pôle communautaire : *le contexte*, à la fois culturel, psychologique, socio-politique et religieux ; *la crise*, qui sert de catalyseur et de stimulus à la démarche de conversion ; *la quête de sens*, qui donne lieu à des temps de dialogue et de partage ; *la rencontre*, au cours de laquelle les « candidats » à la conversion dialoguent avec des intervenants de diverses communautés, à qui ils font part de leurs propres questionnements ; *les interactions*, vectrices de relations amicales et d'une nouvelle identité ; *l'engagement*, acte de foi qui constitue le pivot du processus de changement et donne lieu à un rite d'incorporation ; enfin, *les conséquences*, qui conduisent à adopter le modèle de foi et d'action du groupe que rejoint le converti.

L'« évangélisation de masse » mise en œuvre au sein du protestantisme évangélique constitue un terrain d'analyse intéressant en ce qu'elle représente un défi longtemps insoupçonné pour l'Église locale. Christophe Paya, professeur de théologie pratique et doyen de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, reconnaît l'importance que revêt le devenir des convertis, révélateur d'un « décalage entre les données de l'évangélisation et les données de l'intégration dans l'Église » (p. 23) : comment passer de la conversion à la participation à des groupes de pairs, comment passer du groupe de pairs à l'Église, « à plus forte raison si l'Église n'est pas explicitement une nécessité théologique » (p. 24), et comment faire de l'Église elle-même un lieu de conversion par le biais de l'engagement ? Enseignant à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique de l'Institut catholique de Paris et codirecteur de *Lumen Vitae*, revue internationale de catéchèse, Roland Lacroix s'attache à développer un regard historique sur la période qui s'ouvre avec l'après-Deuxième Guerre mondiale. Il observe que, dès 1945,

le père Georges Michonneau, curé de la paroisse à dominante ouvrière du Petit-Colombes et animateur d'une équipe de Fils de la charité, « constate le manque de persévérance de nombreux "excellents néophytes, très émus le jour de leur baptême, très fervents le jour de leur première communion" mais qui "ne restent pas fidèles à leurs pratiques chrétiennes" » (p. 35). À l'occasion de la première session que le Centre national de l'enseignement religieux a consacrée, en 1956, au catéchuménat des adultes dans l'Église catholique, le constat s'impose selon lequel 80 % des baptisés adultes ne persévèrent pas après leur baptême, un taux qui s'apparente à celui des enfants après leur première communion. La responsabilité paraît moins incomber aux convertis eux-mêmes qu'à leur paroisse, qui se montre incapable de leur proposer un accueil adéquat, par manque de savoir-faire mais peut-être aussi et surtout par crainte de devoir s'adapter à des pratiques de témoignages personnels et donc à des exigences inhabituelles perçues comme dérangeantes et source d'inconfort : « Les paroisses sont apparues comme inaptes à accueillir les nouveaux convertis, n'étant pas des communautés chrétiennes assez vivantes et accueillantes » (p. 40). Cette analyse est partagée par l'historien Daniel Moulinet, qui prend appui sur le livre d'Henri Godin et Yvan Daniel, *La France pays des missions ?*, paru en 1943 et qui a mis en exergue le contraste entre les normes paroissiales « héritées pour une bonne part de la culture bourgeoise » (p. 119) et les conditions de toute mission populaire catholique au sein du prolétariat de Paris et de sa banlieue. Cette perspective s'appuie également sur les travaux de l'abbé Louis Rétif, collaborateur de Michonneau, qui a insisté sur la dimension communautaire du cheminement catéchuménal. S'inspirant des conseils jadis prodigués par saint Augustin, le théologien Élie Ayroulet insiste sur l'importance que revêt la transmission de l'expérience, qui doit l'emporter sur celle d'un savoir théorique ; cela « suppose que les catéchistes aient non seulement une connaissance appropriée de la foi, mais aussi une expérience spécifique et communicable » (p. 108). L'Équipe missionnaire itinérante, fondée en 2014 par le père Francis Manoukian, prêtre de la communauté de l'Emmanuel, s'est précisément donné pour mission de contribuer au passage d'une pastorale d'animation (ou d'entretien) à une « pastorale de conversion » (p. 223), propre à lever les blocages ou les inhibitions qui font obstacle à l'accueil des convertis.

La racines occidentales du christianisme peuvent peser sur les conditions psychologiques et socio-politiques de la conversion, lorsqu'il y a dissociation entre religion et culture d'origine. Bouddhiste convertie à la foi chrétienne en 1983, ancienne professeur de philosophie au Cambodge et membre du Conseil plénier de l'Institut catholique de la Méditerranée, Claire Ly tire de son expérience personnelle l'élucidation du défi qu'a ainsi représentée sa quête spirituelle : « Comment inscrire ma foi en Christ dans la tradition

catholique sans me laisser confiner dans “l’enclos religieux” occidental ? » (p. 177). La double signification du mot « hôte » lui paraît propre à rendre compte de façon très opportune et judicieuse de la réciprocité que porte le geste de l’hospitalité, comme don et contre don, comme adoption sans désintégration et comme symbole de la culture de la rencontre : « J’ose affirmer que je suis avant tout une bouddhiste qui a rencontré le Christ. Et cette rencontre a chamboulé toute ma vie » (p. 104). Cette vision est aussi celle, pour une part, des convertis de l’islam au christianisme : Vincent Feroldi, prêtre du diocèse de Lyon et directeur du Service national pour les relations avec les musulmans, instance de la Conférence épiscopale de France, rappelle qu’en 2016 4 % des 3 982 adultes qui ont été baptisés en France au sein de l’Église catholique venaient de l’islam. La prise en compte des différences culturelles le conduit à inviter à la prudence, au discernement et à l’accompagnement des personnes concernées, dans une perspective commandée par le respect de l’altérité, le « temps du catéchuménat offre [un] espace de connaissance réciproque » (p. 189).

La perspective s’ouvre à nouveau et s’élargit avec la publication des fruits du séminaire *Approches contemporaines de la conversion* animé à l’EHESS, de 2015 à 2019, par Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel. L’introduction de l’ouvrage, particulièrement riche en références théoriques, met l’accent sur la tension qui se noue, dans le processus de conversion, entre, d’une part, sa composante anti institutionnelle et anti hiérarchique, fondée sur la dimension spirituelle de la démarche, et, d’autre part, son caractère d’« épreuve publique qui appelle à la fois une reconnaissance » (p. 6), le plus souvent ritualisée, et l’affiliation à un nouveau groupe de référence. Le premier terme de cette tension souligne que la conversion est avant tout indissociable de l’intériorité du sujet, démarche analytique dans laquelle Charles Taylor perçoit là encore l’influence fondatrice de saint Augustin : « On exagère à peine en disant que c’est Augustin qui a introduit l’intériorité de la réflexivité radicale et qui l’a léguée à la tradition philosophique occidentale. [...] Augustin se tourne vers l’intériorité, [...] parce que c’est faire un pas vers Dieu. La vérité se situe à l’intérieur, [...] et Dieu est Vérité » (Taylor, 1998 : 179). La mutation que représente le moment de la *metanoïa* induit une rupture biographique et une renaissance ; elle instaure de ce fait « un avant » et « un après » sur la voie de la construction de soi. Mais cette renaissance intérieure suppose aussi l’articulation avec une dimension collective : en effet, la conversion, que Peter Berger et Thomas Luckmann dénomment, de façon estimée plus neutre, « alternation », s’inscrit aussi dans un processus de socialisation : elle comporte l’entrée dans une communauté d’attestation, qui fait figure de « structure de plausibilité ». « Vivre la conversion n’est pas grand-chose. Ce qui compte vraiment, c’est être capable de continuer à la prendre au sérieux : de

conserver le sens de sa plausibilité. C'est là que la communauté religieuse entre en jeu. Elle fournit la structure de plausibilité indispensable à la nouvelle réalité. En d'autres termes, Saül est peut-être devenu Paul dans la solitude de l'extase religieuse, mais il ne pouvait demeurer Paul que dans le contexte de la communauté chrétienne qui l'a reconnu en tant que tel et qui a confirmé le "nouvel être" dans lequel il situe maintenant son identité » (Berger et Luckmann, 1996 : 216).

« À quoi les prisonniers se rendent-ils compatibles en se saisissant du religieux ? Bref, à quoi se convertissent-t-ils ? [...] L'ambition n'est [...] pas seulement de réarticuler l'entendement religieux et la réponse que lui adresse la réalité de la vie en prison mais de décrire les modalités de la pérennité de leur inscription mutuelle » (p. 23 et 24). Ces questions et cette remarque méthodologique de Thomas Ducloux visent à appréhender le recours des prisonniers au religieux en tant que levier d'intégration sociale apte à ouvrir à certaines solidarités : le religieux est ainsi constitué en « ressource » adaptative. Les « déclics » religieux apparaissent comme un analyseur du désordre qui les précède et permettent l'ouverture à de nouveaux effets de synthèse et, au-delà, à des changements d'attitudes et de comportements. Les extraits d'entretiens conduits avec des prisonniers soulignent en outre l'amorce d'un possible processus de distanciation : « Le mal désorganisateur est repéré, identifié puis finalement pisté dans les parcours personnels que, pour la première fois, les intéressés examinent à l'aune de leur manque de piété » (p. 29). L'ouvrage *De la religion en prison* avait déjà souligné « l'intensification du rapport à la religion que suscite chez nombre de détenus l'incarcération, constat qui vaut pour l'ensemble des confessions » (Béraud, de Galembert, Rostaing, 2016 : 117). Le caractère radical de l'épreuve que représente l'incarcération, épreuve faite de rupture sociale, de privation de liberté et d'une « incontournable souffrance » (*ibid.* : 124), constitue la religion en possible repère et en gisement de sens. Ducloux n'omet toutefois pas de noter que les pratiques des prisonniers qui empruntent la voie du religieux tendent aussi à correspondre aux critères d'évolution comportementale pris en compte et privilégiés par les commissions administratives.

Polysémique, la notion de conversion a aussi sa place dans l'analyse politique. D'entrée de jeu, Marie-Claire Lavabre observe qu'il y a comme une évidence à recourir à cette catégorie pour évoquer soit l'adhésion au communisme, soit, à l'inverse, une démarche de désaffiliation, c'est-à-dire de « sortie ». Après avoir rappelé l'évocateur recours à l'analogie entre communisme et religion et entre Église catholique et Parti communiste, l'auteure dégage de son corpus de biographies et d'autobiographies deux traits communs à ces deux univers. Le premier concerne l'usage de l'autobiographie à visée didactique, dont témoigne à l'évidence l'ouvrage de Maurice Thorez, *Fils du peuple*, paru en 1937,

véritable modèle narratif dans lequel on pourrait déceler une quasi « auto-hagiographie ». Lavabre suit la piste ouverte par Bernard Pudal pour voir dans l'ouvrage de Jacques Duclos, *Le chemin que j'ai suivi* (1968), ou dans celui d'Étienne Fajon, *Ma vie s'appelle liberté* (1976), des emprunts « inconscients ou délibérés » au catholicisme. Le second trait se rapporte à l'organisation de base en « famille », métaphore de la cellule, forme totalisante de construction d'une identité à la fois individuelle et collective que l'on ne quitte qu'au terme d'une mûre réflexion. Cette rupture a signifié pour François Furet, qui a évoqué l'idée communiste au XXI^e siècle en termes de « passé d'une illusion » (1995), « une réorganisation totale de son existence en ce sens qu'il n'avait pas seulement quitté un parti mais un "monde", de relations, de fréquentations quotidiennes et d'interactions sociales » (p. 68).

Dans le domaine de la conversion à la paix, Sandrine Lefranc observe que les engagements humanitaires s'inscrivent dans la mouvance historique de mobilisations religieuses et relève que « les pays qui participent le plus activement au déploiement de la justice transitionnelle sont [...] majoritairement protestants » (p. 85). L'attention de l'auteure se porte notamment sur deux organisations au sein desquelles se tisse un lien entre action internationale en faveur de la paix, spécialement au travers de dispositifs de pacification « par le bas », et attributs religieux : le réseau d'action des Mennonites nord-américains, porteurs d'une identité pacifiste, et l'ONG *Initiatives of Change*, dont les actions adoptent des formes religieuses de la pacification. Lefranc invite toutefois à sortir du religieux pour comprendre la portée des pratiques de conversion à la paix ; elle signale d'ailleurs à son lecteur qu'il ne trouvera dans son texte « aucun converti, c'est-à-dire aucun homme embrassant un credo religieux ou adoptant une identité nouvelle quelle qu'elle soit. [...] On constatera, davantage, la large diffusion d'un imaginaire de la conversion appliquée à l'après-conflit politique violent » (p. 82). La réconciliation est avant tout pensée sur le mode d'une relation interpersonnelle entre « gens ordinaires » : « Le changement social est supposé être provoqué par un effet d'entraînement de la modification des représentations d'un petit nombre d'individus » (p. 91), ce qui donne sens à la phrase attribuée à Gandhi et qui inspire le titre de l'introduction : « Sois le changement que tu veux voir dans le monde ».

L'étude des dossiers de 62 jeunes français (40 garçons et 22 filles) poursuivis par la justice en raison de leur engagement dans la cause djihadiste conduit Laurent Bonelli et Fabien Carrié à mettre l'accent sur le « désarroi » vécu dans leurs relations familiales et au sein des groupes juvéniles majoritaires de leur quartier ou de leur lycée. Un tel vécu a nourri la propension de ces jeunes, qui se pensent comme une forme d'avant-garde de la communauté qu'ils entendent construire, à « se fabriquer des sociabilités neuves, à la fois

accueillantes et protectrices » (p. 106). Les auteurs observent que les revers militaires de l'État islamique en Syrie et en Irak ont notablement contribué à affaiblir leur engagement.

La diversité des formes de conversion dont traitent d'autres chapitres de l'ouvrage illustre et confirme la polysémie de cette notion : la conversion au développement personnel, la foi entrepreneuriale⁸ ou l'attachement aux valeurs néolibérales exprimées sur le mode vocationnel sont autant de figures du converti... ou du reconverti. Cette diversité donne crédit à l'approche développée par David A. Snow et Richard Machalek, qui voient précisément dans le converti un « type social » généré par un changement radical et qui revêt quatre traits : la reconstruction biographique, l'adoption d'un nouveau schème cognitif et interprétatif de l'existence, l'abandon du raisonnement par métaphores analogiques pour parler des croyances et des pratiques, enfin, l'adoption d'un rôle social avant tout défini et structuré par les leçons tirées du processus de conversion. Les auteurs ne réservent pas ce portrait à la conversion religieuse mais l'étendent à l'ensemble des champs d'activités et des styles de vie (Snow et Machalek, 1983). On peut toutefois estimer que la figure religieuse opère par capillarité dans l'interprétation du changement d'orientation à la fois radicale et globale en d'autres champs d'activités, du moins si on s'accorde à estimer que « le prototype historique de l'alternation est la conversion religieuse » (Berger, Luckmann, 1996 : 215).

C'est aussi d'ailleurs vers cette forme archétypale que se tourne Émile Durkheim pour définir son approche de la conversion et rendre compte de son caractère totalisant : « Une conversion, telle que l'entend le christianisme, ce n'est pas l'adhésion à certaines conceptions particulières, à certains articles de foi déterminés. La vraie conversion, c'est un mouvement profond par lequel l'âme tout entière, se tournant dans une direction toute nouvelle, change de position, d'assiette et modifie, par suite, son point de vue sur le monde » (Durkheim, 1999 : 37). Ce changement n'est pas seulement ni surtout d'ordre cognitif : être « touché par la grâce » c'est être « ébranlé jusque dans sa base par un coup soudain et fort » (*Ibid.*).

⁸ L'interprétation que propose Pierre Vendassi du courant de conversions au christianisme dans la Chine du XXI^e siècle accorde une large place à la fonction qu'exerce l'appartenance religieuse comme ressource, y compris à finalité économique : « [Les patrons] chrétiens de Wenzhou travailleraient à se doter d'un prestige conféré par l'alliance de la dévotion, de la promotion d'une conduite morale conservatrice et de la prospérité économique dont certains marqueurs socio-économiques. [...] Les réseaux chrétiens qui se forment proposent aux acteurs un ensemble de ressources leur permettant d'optimiser leur prise en charge dans un monde en transition et en constante expansion. Ils constituent des communautés transnationales liées entre elles par des liens potentiels ou réels plus ou moins resserrés, dotés de succursales dans le monde entier » (Vendassi, 216 : 74 et 225).

Danièle Hervieu-Léger considère que « le converti manifeste et accomplit ce postulat fondamental de la modernité religieuse selon lequel une identité religieuse “authentique” ne peut être qu’une identité choisie » (Hervieu-Léger, 1999 : 129). L’adoption d’un tel principe conduit logiquement les institutions religieuses à renouveler la conception qu’elles se font de leur présence et de leur entreprise missionnaire. L’étude qu’a conduite Catherine Foisy sur « l’expérience québécoise de la mission au XX^e siècle » conduit l’auteure à observer un tel renouveau de la pratique évangélistique, qui procède *de facto* par une plus grande discrétion dans les pratiques de recrutement : « En abordant le salut comme une réalité qui déborde le cadre de l’appartenance à l’Église catholique, chaque personne est alors reconnue en sa qualité d’enfant de Dieu, comme une fin en soi et non d’abord comme le lieu potentiel d’une conversion » (Foisy, 2017 : 216-217).

« Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », s’interrogeait naguère Charles-Henry Cuin, qui répondit par la négative dans la mesure où ces croyances affirment la vérité de propositions généralement non vérifiables. Il proposa toutefois de leur appliquer le « principe de symétrie » avec d’autres systèmes de croyances au nom de l’hypothèse « continuiste » avancée par Raymond Boudon, en l’occurrence d’une « extension de la rationalité au domaine même de la spiritualité, de l’objectivement non rationnel ou a-rationnel » (Cuin, 2012 : 235). Au vu de la diversité thématique et sectorielle des travaux dont il est ici rendu compte, et donc, de ce fait, de l’appréhension du converti comme « type social », sans aucun doute pourrait-on légitimement appliquer ce même « principe de symétrie » et cette même extension à l’analyse de processus non religieux de conversion et de désaffiliation.

Bibliographie

BELLET Maurice, 1965, *Ceux qui perdent la foi*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus. Essais ».

BERAUD Céline, GALEMBERT Claire de, ROSTAING Corinne, 2016, *De la religion en prison*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des Religions ».

BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, 1996 [1966], *La construction sociale de la réalité*, traduit de l’anglais (États-Unis) par Pierre Taminioux Paris, Armand Colin.

BRETON Stéphane, 2019, « Entretien avec François Roustang. Hypnose, vide et sensorialité », *Revue du MAUSS*, 54, p. 357-366.

CERTEAU Michel de, 1969, « Les révolutions du “croire” », *Esprit*, février, p. 190-201.

CERTEAU Michel de, DOMENACH Jean-Marie, 1974, *Le christianisme éclaté*, Paris, Éditions du Seuil.

CUCHET Guillaume, 2018, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Éditions du Seuil .

CUIN Charles-Henry, 2012, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 59, 2, p. 221-238.

DURKHEIM Émile, 1999 [1938], *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Presses universitaires de France.

FURET François, 1995, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXI^e siècle*, Paris, Robert Laffont, Calmann-Lévy.

GARCIA-ARENAL Mercedes, GLAZER-EYTAN Yonatan (dir.), 2019, *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam. Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond*, Leiden-Boston, Brill.

GRAF Tobias P., 2017, *The Sultan's Renegades. Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610*, Oxford, Oxford University Press.

HERVIEU-LEGER Danièle, 1999, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.

LE PAPE Loïc, 2005, « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, 1, p. 77-87.

MARTIN Philippe, SUIRE Éric (dir.), 2016, *Les Convertis : parcours religieux, parcours politiques*, Tome I, *Période moderne*, Paris, Classiques Garnier.

MOSSIERE Géraldine, 2019, « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, 186, p. 117-138.

PALARD Jacques, 2020, « Les religieuses québécoises en reconversion dans la mouvance de la Révolution tranquille », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 88, p. 129-153.

PELLETIER Denis, 2005, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Éditions Payot et Rivages.

POITRAS Daniel, 2018, *Expérience du temps et historiographie au XX^e siècle. Michel de Certeau, François Furet et Fernand Dumont*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

RAISON DU CLEUZIYOU Yann, 2016, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin.

RAMBO Lewis R., 1993, *Understanding religious conversion*, New Haven, Yale University Press.

ROUSTANG François, 1963, *Une initiation à la vie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Christus. Essais ».

ROUSTANG François, 1966, « Le troisième homme », *Christus*, 52, p. 561-567.

ROUSTANG François, 1976, *Un destin si funeste*, Paris, Éditions de Minuit.

SNOW David A., MACHALEK Richard, 1983, "The Convert as a Social Type", *Sociological Theory*, 1, p. 259-289.

TAYLOR Charles, 1998 [1989], *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Charlotte Melançon, Paris, Éditions du Seuil.

VENDASSI Pierre, 2016, *Chrétiens de Chine. Affiliations et conversions au XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.