

La conversion à la foi chrétienne aujourd'hui

Introduction

J'aimerais introduire mon exposé par la relation de trois rencontres faites récemment dans le cadre du catéchuménat de ma paroisse. Avec deux personnes demandant le baptême (je les appellerai Anne et Viviane), et un recommençant (je l'appellerai Yves). Ce premier entretien pastoral a été l'occasion pour ces trois personnes de faire un premier récit de leur conversion. Cela nous donnera un premier éclairage sur la conversion au christianisme aujourd'hui. Yves, qui a passé la soixantaine, donne le lieu, le jour et l'heure exacts où ce qu'il appelle un « cœur à cœur » avec Jésus a eu lieu. Il décrit la manière dont, ce jour-là, il s'est senti délesté de tout ce qui, en lui, s'était accumulé comme mal. Cette expérience a été le déclic de son cheminement. Anne, qui a 58 ans, demande le baptême car elle est dans une situation de souffrances due, selon elle, à la magie noire que sa mère et sa fille exerceraient sur elle. Son mari en serait mort il y a cinq ans. Viviane, enfin, une jeune femme de 28 ans, explique que, depuis qu'elle est arrivée dans la région il y a un an, elle n'a pas cessé de percevoir des signes. Elle a voulu changer de métier pour être plus proche des gens et tout s'est enclenché : chef de vente, elle a trouvé aussitôt un nouvel emploi d'aide-soignante, ses nouveaux collègues se révèlent même très croyants, elle a trouvé un appartement proche de son travail et, enfin, elle s'aperçoit que de sa fenêtre elle peut voir deux croix dressées dans la montagne toute proche. Venant d'un milieu protestant – sa tante est missionnaire évangélique-, elle décide alors, devant cette profusion de signes, de demander le baptême dans l'Église catholique dont elle perçoit la valeur de tradition.

On ne peut préjuger de rien quant au cheminement à venir de ces personnes. Mais ces trois exemples montrent déjà la diversité des situations de conversion. Une conversion subite, un mal-être qui engendre une quête, l'interprétation de certains signes dans l'existence qui conduit à la décision du baptême... Ce qui frappe, c'est que « conversion » rime alors avec « conviction ». Cette force de conviction qu'entraîne l'expérience de conversion peut d'ailleurs mettre mal à l'aise les accompagnateurs sollicités quant à leur propre manière de vivre la foi. La phrase la plus habituellement entendue en réaction à ces récits est alors : « Oh, moi, vous savez, je suis tombé-e dedans quand j'étais petit-e ».

Toujours en guise d'introduction, j'aimerais citer un article du quotidien français *La Croix*¹ paru il y a quelques années, dont le titre était : « La conversion, œuvre d'une vie ». On pouvait lire : « Outre la rencontre fondatrice – parfois soudaine, voire brutale – avec le Christ, la conversion est toujours un parcours par étapes, un chemin à la suite de celui qui a été reconnu comme Seigneur ». Ou encore : « Le retournement intérieur – également qualifié de "conversion du cœur" – peut être soudain, voire brutal... Mais il peut aussi se faire par étapes, prendre la forme d'une prise de conscience progressive du péché en soi, puis d'une décision d'accueillir la grâce ». « Il y a autant de conversions qu'il y a de convertis », ajoutaient les auteurs. Cet article donnait ainsi trois clés de compréhension de la conversion : la conversion comme événement, la conversion comme chemin avec des étapes, la diversité des expériences de conversion.

¹ Journal *La Croix*, 24-25/01/2009.

On ne peut réduire la conversion à ces évocations. La conversion est un acte qui engage un processus et qui nécessite un accompagnement. Mais nous pouvons déjà noter la complexité de ce phénomène. Phénomène qui, somme toute, a été peu analysé comme tel, même au catéchuménat. La conversion est pourtant l'un des éléments essentiels de l'entrée dans la foi. Interroger et analyser la conversion, à partir de l'expérience qu'elle fait faire, ouvre alors un large champ problématique. Nombreuses sont en effet les questions soulevées. Par exemple : doit-on opposer la conversion-événement, conversion subite, et la conversion comprise comme processus ? Est-il possible d'objectiver la conversion alors qu'elle est une expérience éminemment personnelle ? Le fait que les anthropologues, psychologues et sociologues font ce travail d'objectivation sans tenir compte du contenu même des récits de conversion, évacuant Dieu de la question, n'est-ce pas en soi problématique ?...

Avant que nous travaillions nous-mêmes à partir de récits, je vous propose quatre points pour tenter de mieux comprendre la conversion à la foi chrétienne. Mon premier point concernera les approches en sciences humaines, puis je proposerai une approche théologique. Je consacrerai mon troisième point à la relation entre conversion, catéchèse et modèle catéchuménal. Enfin, mon quatrième point introduira plus directement notre travail autour des récits de conversion.

1. Approche en sciences humaines.

Avoir donné en introduction un écho d'expériences concrètes n'est pas anecdotique. En effet, la conversion est d'abord une expérience de vie que l'on ne connaît que parce qu'elle est racontée et par ses effets sur l'existence même des convertis : « J'ai vécu une expérience qui m'a fait changer de vie », expliquent-ils. De fait, comme l'écrit Yves Congar, pour qu'il y ait conversion, « il faut qu'il y ait eu une expérience personnelle par laquelle on a été mis en question et amené à changer quelque chose dans sa vie »¹. Ce phénomène, qui reste toujours étonnant, n'a pas cessé d'intriguer anthropologues, psychologues et bien sûr sociologues des religions, qui tentent depuis longtemps de le déchiffrer, d'en préciser les paramètres, d'en proposer des typologies. La compréhension théologique de la conversion, elle, a largement laissé place à ces approches en sciences humaines.

1.1 La notion de conversion

Rappelons d'abord que la notion de conversion est déjà présente dans les écoles philosophiques de l'Antiquité. Celles-ci comprenaient la philosophie elle-même comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouve sa nature originelle (*epistrophè*) en s'arrachant à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (*metanoïa*)², passant ainsi de l'ignorance à la connaissance du vrai pour accéder à une nouvelle et sage façon de vivre. Seul le philosophe en était d'ailleurs capable.

La notion de conversion a aussi des racines dans l'Écriture. La *teshuva*, dans l'Ancien Testament, est un retour à Dieu, un retour à l'alliance entre Dieu et son peuple. Ce retour est une invitation de Dieu et prend la forme de l'appel et de la réponse, notamment dans le prophétisme. Il s'agit en quelque sorte d'un « retour/repentir/réponse » à l'appel de Dieu pour

¹ Y. CONGAR, « La conversion. Étude théologique et psychologique », *Parole et mission*, 11, Cerf, octobre 1960, p. 494.

² Voir P. HADOT, « Conversion », *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/conversion/>

une nouvelle existence, un changement de vie : du cœur de pierre au cœur de chair (Ez 11, 19), un cœur nouveau et un esprit nouveau (Ez 18, 31). Le christianisme reçoit de l'Ancien Testament l'expérience et le langage de la conversion. Mais, comme l'écrit l'exégète Pierre Heudebert, « à la *metanoïa* prophétique – celle du Baptiste y compris – qui est une invitation à un *retour* au Dieu de l'Alliance succède la *metanoïa* néo-testamentaire, adressée à tout homme, juif ou païen ; et cette *metanoïa* est avant tout une invitation à un *départ* qui n'est autre que la foi »¹. La conversion est une venue à la foi, à une relation de foi avec Dieu, relation libératrice de tout ce qui enferme et aliène. Dans les Évangiles, se convertir c'est répondre à l'appel de Jésus de Nazareth, croire que ses paroles et ses gestes sont ce qui fait vivre le retournement vers Dieu et accéder ainsi à la dignité nouvelle d'enfant de Dieu.

Entrée aujourd'hui dans le langage commun, la notion de conversion est alors ramenée à l'idée d'un retour à soi et d'une transformation radicale de vie, conservant ainsi sa signification étymologique originelle². Mais, dans des sociétés sécularisées, alors que la transcendance est mise de côté, la conversion est comme recadrée, réduite à un processus de libération intérieure, de réalisation ou de développement de soi. Ceci d'autant plus qu'elle s'est individualisée, s'inscrivant aujourd'hui dans la sphère privée de l'existence. Il est ainsi devenu normal de dissocier la notion de conversion de son caractère religieux. Pourtant, ce phénomène continue de se vivre dans toutes les traditions religieuses.

Un consensus existe en tout cas chez les chercheurs en ce qui concerne la conversion : toutes les approches soulignent qu'il s'agit d'un processus de transformation existentielle radicale qui ouvre à un meilleur pour l'humain et à un surplus de sens, ceci touchant toutes les dimensions de l'existence : psychiques, personnelles, relationnelles, spirituelles... La conversion s'avère même un acte éminemment social touchant non seulement l'identité personnelle, mais aussi le rapport à la communauté et la structure sociale. Un phénomène, donc, complexe.

1.2 L'approche anthropologique et psychologique de la conversion religieuse

Pour l'anthropologie et la psychologie religieuse, cette complexité de la conversion s'explique par les différents modes de transformation qui sont engagés : rupture avec son passé, « réorganisation » intérieure, réorientation nécessaire dans la société... Si la psychologie s'intéresse depuis longtemps à la conversion, c'est son caractère soudain qui a le plus intrigué. En fait, le moment de prise de conscience d'un basculement, d'une transformation éprouvée comme irrémédiable, tend souvent à occulter les étapes de ce qui précède et de ce qui fait suite. Yves Congar décrit bien ce phénomène : « Il y a [...] des conversions lentes et des conversions soudaines, mais souvent, dans celles-ci, le moment de décision brusque a été précédé par des préparations, et il est suivi de tout un travail »³. Ce qu'Yves Congar appelle alors le « principe nouveau de synthèse » peut avoir été acquis ou reçu soudainement par une illumination instantanée, les « structures de raison ou de réponses » ne venant qu'après. Ainsi, même s'il est vrai qu'au plan psychologique, la conversion induit une transformation

¹ P. HEUDEBERT, « La *metanoïa*, des Septante à Saint Luc », dans DÉPARTEMENT DES ÉTUDES BIBLIQUES DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1987, p. 366.

² Le mot latin *conversio* traduit deux termes grecs de sens différents : *epistrophè*, « changement d'orientation » avec l'idée d'un retour à l'origine, à soi, et *metanoïa*, « changement de mentalité », avec l'idée d'une mutation et d'une renaissance : « Une polarité fidélité-rupture qui a fortement marqué la conscience occidentale depuis l'apparition du christianisme » (dans P. HADOT, « Conversion », *art. cit.*).

³ Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 503-504.

profonde, voire radicale, de la personne¹, le fait même de parler d'« étapes » de la conversion s'oppose à l'idée d'un renversement instantané et suppose une transformation se déployant dans une certaine durée. Le changement identitaire qui s'engage, même s'il est parfois éprouvé comme une rupture soudaine, suppose tout un processus qui articule vécu personnel, rapport à soi et rapport aux autres². Ce qui n'empêche pas qu'il y ait, dans une existence, « des moments propices pour la conversion »³. La transformation opérée par la conversion est donc elle-même un processus complexe qui articule à la fois un vécu psychique intérieur et une reconnaissance par les autres. Pour certains chercheurs en psychologie, c'est là le fruit d'un travail inconscient qui a préparé le sujet à cette révélation.

À noter l'importance de pouvoir faire le récit de sa conversion, la « nouvelle » identité du converti passant par une identité narrative⁴ qui contribue à la construction de son « nouveau » moi. De fait, comme l'explique le chercheur en psychologie Pierre-Yves Brandt, « une transformation identitaire, pour devenir effective dans l'échange entre l'individu et la société qui l'entoure, doit se parler, se raconter. En ce sens, la conversion religieuse n'existe pas indépendamment du récit qui en est fait. D'où la place qu'occupe l'étude des récits de conversions »⁵. L'anthropologue américaine Susan Harding va même plus loin en ce qui concerne l'importance du témoignage quand elle affirme, dans son étude sur les baptistes fondamentalistes, que le témoignage est « la pratique, le rite de la conversion »⁶. Ajoutons que les témoignages de conversion ont parfois pour effet une méfiance vis-à-vis d'une conversion qui semble alors subitement enfermer le converti dans un langage, dans un comportement, voire dans une adhésion aveugle à des prescriptions religieuses⁷.

1.3 L'approche sociologique de la conversion religieuse

En fait, c'est l'approche sociologique de la conversion qui produit les travaux les plus nombreux aujourd'hui. La sociologue des religions Danièle Hervieu-Léger, qui fait autorité pour ses travaux sur le christianisme⁸, dans le texte inaugural d'un ouvrage collectif récent, évoque l'ampleur considérable des « faits de conversion »⁹, ceci dans toutes les aires culturelles et dans toutes les traditions religieuses. Selon elle, en Europe de l'Ouest, la conversion doit être comprise au sens large. Elle propose comme typologie des expériences de conversion religieuse : d'une part le cas classique du changement de religion, d'autre part ce qu'elle appelle le « ré-endorsement » de sa religion pour un adulte (elle donne l'exemple des « recommençants »), enfin le passage de la non-religion à une appartenance religieuse.

¹ Une transformation qui mobilise à la fois en profondeur son identité et son sentiment d'appartenance.

² Voir P.-Y. BRANDT, « L'étude de la conversion religieuse en psychologie de la religion », dans P.-Y. BRANDT et C.-A. FOURNIER (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 40.

³ Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 510.

⁴ Voir P. RICOEUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985 et *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁵ P.-Y. BRANDT, « L'étude de la conversion religieuse en psychologie de la religion », *op. cit.*, p. 40.

⁶ S.-F. HARDING, « Convicted by the Holy Spirit : The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist* 14/1, 1987, p. 167, cité par P.-Y. BRANDT, *Ibid.*

⁷ André Godin précise néanmoins : « Lorsqu'un récit parle d'une conversion soudaine, il ne faut jamais oublier qu'il s'agit d'une construction après-coup, d'un passé reconstruit où la vie chrétienne antérieure à la conversion est souvent sous-estimée » (dans A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses : le désir et la réalité*, coll. « Champs nouveaux », Paris, Le Centurion, 1981, p. 85).

⁸ Cf. par exemple D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, 1999.

⁹ D. HERVIEU-LÉGER, « L'impératif de la conversion. Réflexions sociologiques sur la fabrique contemporaine des identités religieuses », dans B. BAKHOUCHE, I. FABRE, V. FORTIER, *Dynamiques de conversion...*, *op. cit.*, p. 8.

L'approche sociologique tend à faire de la conversion, aujourd'hui, une sorte de norme pour identifier un individu authentiquement religieux, c'est-à-dire un individu choisissant sa religion et s'y engageant de façon pleinement consciente. Ce qui caractériserait la religion dans le contexte postmoderne serait justement cette affirmation du croyant comme sujet autonome. Mais le phénomène de la conversion montre surtout, et ceci contre toute attente pour les sociologues, la part que conserve encore la religion dans le processus de formation des identités personnelles et sociales dans les sociétés hypermodernes. Alors que, paradoxalement, demeure en même temps « le caractère fluide, imprévisible, et même chaotique, que revêtent souvent ces trajectoires d'identification qui ne débouchent pas nécessairement sur une appartenance stabilisée à une confession religieuse particulière »¹. La figure du converti est donc aujourd'hui une « figure paradoxale », à deux niveaux : elle révèle une stabilité religieuse alors que la stabilité est désormais problématique ; elle est un levier possible pour réélaborer l'autorité religieuse alors que le contexte contemporain affirme l'autonomie du sujet croyant². Comme si les deux figures désormais traditionnelles en sociologie du converti et du pèlerin³ ne s'opposaient plus, mais se croisaient. En tout cas, dans nos sociétés sécularisées et « liquides »⁴, les parcours de conversion restent susceptibles de multiples réorientations.

La sociologue Danièle Hervieu-Léger présente également la figure du converti comme « un analyseur de la scène religieuse ultra-moderne »⁵. Elle soulève par exemple deux points particulièrement intéressants pour notre problématique.

Le premier point concerne le rapport des convertis à l'institution. L'analyse sociologique met habituellement en vis-à-vis d'une part la démarche du converti – démarche qui donne à voir « à la fois l'initiative divine qui est à l'origine du désir de conversion et la liberté de celui qui s'engage » - et d'autre part l'institution qui, elle, est supposée valider et formater cette démarche éminemment personnelle. Normalement, dit la sociologue, cette validation se fait « en éliminant les "mauvaises raisons" de se convertir et en vérifiant la bonne assimilation [...] des croyances [...] et des pratiques ». Or, aujourd'hui, la conversion est « de moins en moins placée sous le contrôle d'une institution qui en garantit l'orthodoxie ». Elle explique ainsi ce changement :

La caractéristique de la scène contemporaine des conversions, en terrain chrétien, est de tendre à subordonner, voire même à réduire purement et simplement cette phase de validation au témoignage public de l'authenticité subjective de la démarche du converti : il importe avant tout que celui-ci puisse témoigner devant la communauté de la singularité de son parcours personnel, et de la grâce personnellement reçue qui est au principe de son engagement religieux⁶.

Le témoignage de conversion, le récit de conversion, tiendraient ainsi lieu de validation du croire. Or, on peut mettre cette remarque en regard de la pratique catéchuménale telle qu'elle s'est développée en France. En effet, dans les années soixante, la conversion était une étape importante du catéchuménat, étape qui faisait passer du statut de « pré-catéchumène » à celui de « catéchumène », comme l'explique à l'époque le théologien Pierre-André Liégé. Il ne suffit pas de fréquenter un centre de catéchuménat pour être catéchumène, dit-il, car « le catéchumène doit être un converti qui a tout fait pour mûrir sa conversion »⁷. Aujourd'hui, on

¹ *Ibid.*, p. 9.

² Voir S. TANK-STORPER, « Le converti comme figure paradoxale de la stabilité religieuse », dans B. BAKHOUCHE, I. FABRE, V. FORTIER, *Dynamiques de conversion...*, *op. cit.*, p. 24.

³ Voir D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti...*, *op. cit.*

⁴ Voir Z. BAUMAN, *La vie liquide*, coll. « Les incorrects », Arles, Ed. du Rouergue, 2006.

⁵ D. HERVIEU-LÉGER, « L'impératif de la conversion... », *op. cit.*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ P.-A. LIÉGÉ, « Critères pour l'admission au catéchuménat », dans *Problèmes de catéchuménat*, Supplément

peut dire que cette étape a quasiment disparu et que l'accent est de fait davantage mis sur le témoignage de conversion plutôt que sur des critères effectifs de discernement concernant la conversion du catéchumène.

Le second point concerne la relation des convertis à la communauté. Un déplacement s'est opéré qui va jusqu'à renverser la charge de validation. Aujourd'hui, c'est la communauté « qui doit témoigner de sa capacité d'accueil du nouveau croyant, au moins autant que celui-ci doit faire la démonstration de sa conformité (ou de son désir de se conformer) aux critères de l'appartenance communautaire », explique Danièle Hervieu-Léger¹. Là encore, cette réflexion éclaire en partie ce qui est vécu au catéchuménat des adultes. En effet, on interprète depuis longtemps la difficulté d'intégration des nouveaux convertis par l'incapacité des communautés chrétiennes à les accueillir. Aujourd'hui encore, l'essoufflement des communautés est souvent opposé à la fraîcheur et à la conviction des commençants. Il est d'ailleurs symptomatique que la sociologue prenne ici comme exemple les « communautés catéchuménales catholiques »². Elle explique la difficulté d'intégration des nouveaux baptisés en tant que fidèles « ordinaires » par la forte intensité relationnelle dans ces groupes catéchuménaux et par la nature « extra-ordinaire » de l'expérience catéchuménale et par son caractère temporaire. Est pointée ici une difficulté récurrente du catéchuménat, celle de la persévérance des néophytes. La réflexion de la sociologue invite à envisager cette difficulté sous l'angle d'une difficulté propre à la conversion elle-même et à son accompagnement.

Nous le voyons, les approches en sciences humaines restent pertinentes pour comprendre la conversion et ces approches non-théologiques peuvent rendre compte de façon tout à fait stimulante et éclairante de certains aspects du phénomène. Même si, comme le remarque le théologien Marc Dumas, elles « ne voient plus ou ont oublié que la théologie fait pratiquement partie de l'ADN de la conversion »³. Il reste donc essentiel d'approfondir le caractère théologal de celle-ci car, quoi qu'il en soit, les approches par les sciences humaines tendent à la vider de son contenu. En effet, elles travaillent « de l'extérieur », comme si les récits des convertis n'avaient aucun sens de fond, aucun contenu. Par hypothèse scientifique, elles vident de leur sens les contenus spirituels des récits, d'où des conclusions qui restent hors contenu. N'est-ce pas un paradoxe de travailler sur une expérience on ne peut plus intime en négligeant l'intime qui en est le cœur ?

Si la période actuelle de crise de la transmission de la foi alimente la recherche sur la conversion, elle doit donc d'autant plus être l'occasion pour nous de reprendre à nouveaux frais une réflexion théologique sur cette expérience, de « rethéologiser » en quelque sorte cette notion⁴. Un phénoménologue de la religion écrivait déjà en 1948 : « Nous ne pouvons décrire la structure de la conversion sans y ajouter [l']action divine en tant qu'élément de compréhension »⁵. Le recours aux sciences humaines reste indispensable, mais la compréhension de la conversion reste tronquée si elle ne passe pas par un discours sur Dieu. Ainsi, si chaque approche enrichit la compréhension du phénomène, on ne peut exclure

de la revue *Catéchèse* d'Avril 1962, p. 223.

¹ D. HERVIEU-LÉGER, « L'impératif de la conversion... », *op. cit.*, p. 11.

² Selon Danièle Hervieu-Léger, en France, « on porte sans doute moins d'attention, à tort, aux phénomènes, également repérables, de conversion au protestantisme réformé ou au catholicisme romain. Si ceux-ci ne sont pas quantitativement massifs, ils révèlent bien la mobilité des trajectoires individuelles de l'identification religieuse, mobilité qui constitue un trait majeur de la scène religieuse contemporaine » (*Ibid.*, p. 8).

³ M. DUMAS, « Convertir la conversion. Une tâche théologique infinie », dans B. BAKHOUCHE, I. FABRE, V. FORTIER, *Dynamiques de conversion...*, *op. cit.*, p. 93.

⁴ Voir J.-L. SOULETIE et R. LACROIX, « La conversion et le devenir chrétien », *Lumen Vitae*, 2013-4, p. 422.

⁵ G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, cité par Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 522.

l'approche théologique. Ce qui est l'objet de mon second point.

2. Une approche théologique de la conversion chrétienne

Le phénomène de la conversion reste donc complexe et une interprétation théologique trop étroite ou une lecture trop rapide de certains témoignages de conversion pourraient entraîner une compréhension trop « mécanique » de l'intervention de Dieu sur un être humain qui ne resterait qu'une sorte de pantin entre ses mains. En fait, la théologie a traditionnellement compris la conversion comme la conséquence d'un appel, insistant sur l'acte de Dieu qui rend possible la nouvelle naissance du converti. La théologie tient également que ce don de Dieu demande d'une part d'être accueilli, d'autre part qu'il est nécessaire pour le converti de s'approprier ce salut offert. Si Dieu régénère, l'humain doit de son côté se tourner volontairement vers Dieu. Les traditions théologiques soulignent ainsi que le processus de conversion vient tant de l'action divine que de l'action humaine. Pour le dire avec les mots d'Yves Congar :

Si la théologie catholique affirme sans ambiguïté le rôle premier et décisif d'une force venue de Dieu, la grâce – qui prévient l'homme sans mérite de sa part, et de telle sorte que le début même de la conversion soit le fruit de la grâce – elle n'affirme pas moins fortement la réalité et la part de la liberté humaine. Depuis saint Augustin, la théologie s'est même efforcée d'analyser d'aussi près que possible le jeu alterné de la grâce et de la liberté [...]. Le Dieu de la grâce et la liberté de l'homme s'approch[ent] l'un de l'autre dans une sorte de dialogue et de conditionnement réciproque [...]. La religion biblique, religion de l'Alliance, est de structure dialogante.¹

De fait, c'est d'abord le sujet en dialogue avec Dieu qui est concerné dans la conversion, le sujet qui est constitué par ce dialogue même. La constitution sur la révélation divine du concile Vatican II, *Dei Verbum*, insiste, dans le même sens, sur le lien entre conversion et foi.

2.1 Dans *Dei Verbum*, conversion et foi sont indissociablement liées²

La première interprétation théologique que l'on pourrait faire de la conversion est que Dieu se révèle toujours aujourd'hui, la conversion étant d'abord réponse à cette révélation. La Constitution conciliaire sur la révélation divine *Dei Verbum*, au paragraphe 5, évoque ainsi l'accueil de la révélation :

À Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi" par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait.

La réponse à la Révélation est donc le fait de l'homme « tout entier ». C'est un acte intégral, une conversion. Mais, d'un autre côté, *Dei Verbum* évoque ainsi la foi :

Pour exister, [la] foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu ainsi que les secours intérieurs de l'Esprit Saint qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit.

Ainsi, la foi est attendue du « cœur » de l'homme, de son « esprit », d'un mouvement de son intelligence et de sa volonté, de sa conversion. Mais, en même temps, elle vient de Dieu, c'est Dieu qui tourne l'homme, le met en mouvement, l'ouvre à sa révélation, le convertit.

Si le paragraphe 5 de *Dei Verbum* ne contient pas explicitement le mot « conversion », ce texte décrit donc bien son lien indissociable à la foi. Comprise comme retournement et assentiment, comme retournement pour un assentiment, la conversion est en lien étroit avec la

¹ Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 513.

² Voir J.-L. SOULETIE et R. LACROIX, « La conversion et le devenir chrétien », *art. cit.*.

révélation de Dieu et la grâce de Dieu en garde l'initiative. Si la conversion est parfois décrite comme une décision, comme un acte volontaire, la foi chrétienne insiste sur le fait que la volonté de l'homme elle-même est déjà agie par Dieu. Ce que retrouve Yves Congar dans les récits de conversion :

Une affirmation revient [...] dans les récits de conversion [...] : l'affirmation d'une action souveraine d'une Personne vivante, mais transcendante et invisible. L'histoire que les [convertis] ont vécue ne leur apparaît pas seulement finalisée vers Dieu, mais menée par lui, et ce qu'ils témoignent de ses initiatives et de cette conduite répond, d'une façon remarquable, à ce que les théologiens appellent l'action de la Grâce. Le dernier apport, celui par lequel tout s'éclaire et se décide, ne vient pas d'eux, mais de l'action d'un Autre au-dedans d'eux-mêmes¹.

Les catéchumènes en sont aujourd'hui encore les témoins. Quand on leur demande ce qui les a mis en route, ils repèrent parfois un avant et un après - tel ou tel événement, situation ou parole déclencheurs, comme je l'ai évoqué en introduction -, ou plusieurs moments, mais leur démarche ne se résume jamais à la simple prise de décision de devenir chrétien. C'est au contact de la Parole de Dieu qu'ils sont amenés à se poser la question : « Qui m'a travaillé ainsi pour que ma vision de la vie change, pour que je trouve un nouveau sens à mon existence, pour que l'avenir s'ouvre à nouveau ?... » Il leur faut alors du temps pour discerner l'action de l'Esprit dans leur cheminement, Esprit pourtant présent depuis le début de leur démarche.

2. 2 Une conversion comprise comme vocation

Si foi et conversion sont intimement liées dans l'acte même où Dieu se révèle², la conversion ne s'arrête pas à des moments décisifs. Elle implique aussi une recherche de la connaissance de Dieu, de la vérité. Mais une vérité qui n'est plus alors comprise comme un but à atteindre, comme des vérités à croire qu'il suffirait d'assimiler. La démarche des catéchumènes et leur accompagnement sont là encore significatifs. Il y a un moment important, quand le catéchumène découvre, grâce à la lecture de la Bible et au « bain ecclésial », qu'il ne s'agit pas pour lui d'atteindre la vérité, mais que c'est la vérité qui le « tient », et même qui le « soutient », ceci depuis le début de sa démarche. Puisque cette vérité, c'est le Christ. Il s'agit alors pour lui de « consentir et de croire à cette vérité »³. La conversion s'inscrit ainsi dans une démarche, car la connaissance de Dieu n'est jamais immédiate. Il s'agit d'une démarche-consentement à la vérité comme don, consentement qui passe par un combat spirituel. Étant donné que la conversion a à voir avec la vocation : « À quoi Dieu m'appelle ? », demandent les catéchumènes. Or, la conversion comprise ainsi comme vocation n'échappe pas au temps du discernement⁴. En même temps, on ne peut savoir quand une conversion intervient, cela n'est pas maîtrisable.

Cette proximité entre conversion et vocation est une question importante qui rejoint la question du prophétisme. Or, dans les premiers temps du catéchuménat contemporain, en France, de grands espoirs étaient placés sur les convertis-catéchumènes que l'on désignait comme les "prophètes" qui allaient appeler leur milieu à se convertir – la plupart des catéchumènes étant alors issus du milieu ouvrier considéré comme « perdu » par l'Église. Les convertis devaient jouer le rôle de pont entre « l'univers de l'incroyance » et « l'univers de la

¹ Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 511.

² Ce que réaffirme d'ailleurs le *Directoire général pour la catéchèse* (1997) : « La foi chrétienne est, avant tout, conversion à Jésus-Christ » (§ 53).

³ Voir *Dei Verbum* §5.

⁴ On pourrait lire les trois récits de la « conversion » de Paul (Ac 9, Ac 22 et Ac 26) comme des récits de vocation.

foi »¹. Même si cette manière de voir peut nous paraître aujourd'hui dépassée, voire naïve, la proximité entre conversion et vocation n'a peut-être pas encore été assez explorée, notamment sur le terrain pastoral.

2. 3 La conversion, une expérience pascale

Si la conversion est intimement liée à la foi chrétienne, comme le montre donc *Dei Verbum*, si elle est vocation, c'est qu'elle est au cœur de l'expérience pascale. C'est ce que montrent d'ailleurs les récits d'apparition dans les Évangiles. Dans ces récits, la conversion n'apparaît pas comme un mouvement naturel, mais comme le fruit de la rencontre avec le Ressuscité. Ce ne sont pas les disciples qui ont pris la décision de voir le Christ, c'est bien le Christ qui s'est donné à voir vivant par delà la mort par ses disciples. L'exemple type en est le récit des disciples d'Emmaüs, puisque le retournement y est manifesté physiquement par le retour à Jérusalem (Lc 24, 13-35). Le processus de conversion est alors figuré par le chemin vers Emmaüs et le retour. Un autre exemple de retournement physique est celui de Marie lorsque Jésus l'appelle par son prénom au jardin. Le processus de conversion est alors figuré par le dialogue avec celui qu'elle ne reconnaît pas de suite comme Jésus et ses deux retournements (Jn 20, 11-18). Dans la conversion, ce qui se donne à voir ou à comprendre provoque le retournement vers Dieu, mais cela n'est pas que le fruit d'un instant et ne va pas sans cheminement vers la connaissance de Dieu. D'autres exemples montrent en effet la manière dont la conversion et la connaissance de Dieu s'inscrivent ensemble dans un processus. Le doute de Thomas ne tombe qu'au moment où Jésus lui dit : « Porte ton doigt ici » (Jn 20, 27). Et lorsque Paul rencontre Jésus sur la route de Damas, il reste « mort » (sans voir ni manger ni boire) pendant trois jours (Ac 9, 9) et a besoin d'Ananie pour lui ouvrir les yeux.

Au plan de l'expérience personnelle, la conversion est donc un exercice de remaniement de sens qui entraîne une déstabilisation. L'accès à la nouvelle cohérence, à la nouvelle naissance (Jean 3) issue de la conversion requiert toujours un « travail » sur soi et s'inscrit ainsi dans une durée. Le dictionnaire de la vie spirituelle dit ainsi qu'« une conversion ne concerne pas un moment particulier de l'existence [...]. Une conversion authentique se structure au cours d'incessantes fluctuations, et elle s'approfondit par étapes successives »². Il y a des résistances et la conversion engendre une crise qui n'est d'ailleurs pas sans lien étroit avec le message chrétien lui-même. En effet, la révélation chrétienne donne la possibilité de penser la foi comme une mise en crise. Ceci tient à la structure même de l'acte de foi, comme le rappelle le théologien Jean-Louis Souletie : « Il n'y a ni sécurité ni garantie de la foi, mais toujours la nouveauté de la Parole qui appelle chaque fois à une nouvelle obéissance »³.

Si « la vie chrétienne est une conversion continue », comme l'affirme le dictionnaire de la vie spirituelle, c'est aussi parce qu'elle ne va pas sans tension. En effet, croire au Christ est un mouvement d'accomplissement, de structuration et de réalisation de soi - la révélation évangélique est bonne nouvelle puisqu'elle répond à nos aspirations les plus fondamentales, jusqu'à nous révéler que la vie plus forte que la mort -, et en même temps suivre le Christ est un mouvement de dépassement de soi, de transformation, de sortie de soi - transformation radicale de nos manières de penser et d'agir : l'amour des ennemis, la croix à porter... Au cœur de cette tension la conversion est vécue de maturité en maturité par des maturités

¹ O. ARNOLD, « La conversion à la foi », dans *Problèmes de catéchuménat*, Supplément de la revue *Catéchèse* d'Avril 1962, p. 40.

² S. DE FIORES et T. GOFFI, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1987, p. 199.

³ J.-L. SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2002, p. 54.

successives¹, conversion toujours en quête de stabilisation et du bon équilibre. La présence des convertis catéchumènes, les récits de leur cheminement, leur confrontation parfois difficile à l'Évangile, leur difficulté à durer dans la foi, nous le rappellent.

Ainsi, la foi chrétienne peut être envisagée comme un processus permanent de conversion. Ce qu'affirme d'ailleurs le *Directoire général pour la catéchèse* : « L'adhésion à Jésus-Christ déclenche (...) un processus de conversion permanente qui dure toute la vie » (§ 56).

3. Conversion, catéchuménat et modèle catéchuménal ;

Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le processus d'initiation chrétienne, le catéchuménat, a été réélaboré parce qu'on avait compris l'importance de ce processus pour favoriser une conversion « durable » des catéchumènes². Avec la conviction que la persévérance des néophytes dépendait d'une démarche de conversion qui puisse s'inscrire dans un vrai processus d'initiation : « On a toujours tendance à aller trop vite, alors que pour que la grâce fasse son travail dans une conscience, il faut du temps », pouvait-on lire dans un document du catéchuménat français dans les années soixante³. La nécessité de la conversion, et d'une conversion comprise comme processus dynamisant toute la vie chrétienne, était alors au cœur des préoccupations, comme nous l'avons déjà noté. Si la conversion est totalement relative à ce qu'est la foi chrétienne, elle est aussi représentative de ce qu'est la vie chrétienne elle-même, puisqu'on n'en a jamais fini de devenir chrétien, de se convertir. Pour Yves Congar, si toute la vie chrétienne est conversion, « chaque fidèle doit s'appliquer à devenir, jour après jour, ce qu'il est, et à réaliser son être spirituel en profondeur [...]. La vie du chrétien comporte rigoureusement l'obligation de *devenir* vraiment chrétien, après qu'on l'a été fait sans choix personnel, c'est-à-dire une obligation de conversion... »⁴.

Nous pouvons donc considérer le baptême et l'initiation chrétienne comme les figures de cette « conversion permanente ». La conversion passe par une transformation dont le baptême vient signifier l'origine, la mort et la résurrection de Jésus, et l'effet, la nouvelle naissance. Pierre-André Liégé parle d'ailleurs de la conversion des catéchumènes comme de la « conversion fondamentale, la conversion à l'état pur »⁵. Il l'évoque comme une « conversion de maturité ». Mais, pour le retour à Dieu, il y a nécessité selon lui d'une « conversion seconde », et pour la vie croyante ordinaire une « conversion continue, perpétuel passage d'une vie où Dieu est insuffisamment connu à une vie plus intensément convertie où il est davantage connu »⁶.

Il est intéressant de noter qu'au catéchuménat on considère la catéchèse catéchuménale comme ayant un style propre parce qu'elle accompagne une conversion en train d'être vécue par les catéchumènes. Or, si la réflexion catéchétique, depuis plusieurs années maintenant, prend au sérieux le modèle inspirateur qu'est le catéchuménat, a-t-elle assez interrogé la notion de conversion ? Notamment la nécessité d'une catéchèse compétente aujourd'hui pour accompagner à la fois des conversions en train de se vivre et une conversion « continue ». Ceci ne devient-il pas urgent dans le contexte actuel de sécularisation et de crise anthropologique ? Alors que le christianisme est devenu aujourd'hui un choix parmi d'autres

¹ Mon propos doit beaucoup ici à la réflexion du théologien Paul-André Giguère (Voir P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2002, p. 83-94).

² À la fois dans les pays de « vieille » chrétienté et dans les pays de mission.

³ P. AUDOLLENT, *L'entourage des convertis*, Document du service national du catéchuménat, 1964.

⁴ Y. CONGAR, « La conversion... », *art. cit.*, p. 505-506.

⁵ P.-A. LIÉGÉ, *Reviens au Seigneur ton Dieu. La conversion chrétienne*, Paris, Centre Saint-Yves, 1959, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 38. Ainsi, si les baptisés adultes vont « de la conversion au baptême », les baptisés enfants vont « du baptême à la conversion ».

possibles pour nos contemporains. Alors que les conversions actuelles sont témoins que l'Évangile peut être reçu comme une force pour vivre. Ceci dans une société areligieuse dont le théologien Denis Villepelet dit qu'elle « est une chance pour un nouveau christianisme considéré comme force de transformation et d'humanisation »¹.

Si le processus d'initiation chrétienne se révèle alors le modèle, c'est parce que c'est un processus mis en œuvre pour accompagner le travail de la grâce dans tout l'être du catéchumène. Les notions de foi et de conversion sont d'ailleurs également indissociables dans le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (RICA)*. Ce rituel évoque deux moments de la conversion : la « conversion initiale » requise pour l'entrée en catéchuménat (§ 71) et la « conversion » requise pour l'appel décisif (§ 103). Les « notes pastorales » évoquent souvent la notion de conversion. Il est aussi question du « changement progressif de mentalité et de mœurs », de « ruptures », de « séparations », du « passage de la mort à la vie comme un passage de conversion »... La conversion apparaît bien alors comme susceptible de maturation. Dans l'initiation chrétienne, l'homme répond au don de Dieu, par sa conversion et sa foi, par tout ce qu'il est, également sa corporéité, par son corps. D'où l'importance de la mise en œuvre liturgique. Sont mis en valeur dans le *RICA* à la fois la transformation progressive de la personne et les moments-clefs de cette transformation que l'action liturgique opère. On ne devient pas chrétien, selon l'initiation chrétienne, uniquement par des séances de catéchèse ou des conversations avec ses accompagnateurs, mais dans l'articulation de l'accompagnement, de la catéchèse et des moments liturgiques qui se révèlent décisifs.

Au cœur du modèle catéchuménal, la liturgie participe donc pleinement à l'accompagnement de la conversion. La liturgie n'est-elle pas une action symbolique dont le but est d'instaurer ou de restaurer la communication avec Dieu ? Elle est même, selon Louis-Marie-Chauvet, « le paradigme de la communication entre Dieu et les hommes »², d'où son rôle dans la conversion. « La liturgie est le lieu privilégié de rencontre des chrétiens avec Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ », écrit même Paul de Clerck³. Dans la liturgie, on rencontre, on éprouve, on expérimente la présence du Christ : « Un geste bien senti vaut tous les discours. Le geste est à la fois corps et parole »⁴.

Le modèle catéchuménal met ainsi en œuvre une liturgie source pour la conversion et la foi⁵. Cette nouvelle prise en compte de la liturgie demande de convertir notre manière habituelle de penser qui consiste à mettre spontanément l'accent sur la réflexion et sur la parole catéchétique, voire sur la dimension morale, pour favoriser la décision de la foi. Le concile Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*, § 7), lui, présente la liturgie comme l'espace et le temps où se trouve recrée la situation de l'appel du Christ et de la réponse du disciple en référence à la relation de Jésus avec ses auditeurs dans les Évangiles, situation typique de la conversion. Ainsi, entrer en liturgie, c'est opérer une rupture importante (une conversion ?), qui fait passer de la situation de « discours » (même sous forme d'échange et de conversation) à la situation d'écoute de la Parole et de réponse possible⁶. On peut échanger sur la spiritualité et sur l'expérience chrétienne, mais par la liturgie il s'agit de passer à l'accueil de l'interpellation

¹ D. VILLEPELET, « Essai de problématisation de la nouvelle évangélisation », *Lumen Vitae*, 2012-2, p. 150.

² L.-M. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, coll. « Theologia », Paris, Bayard, 2010, p. 63.

³ P. DE CLERCK, « Pour la gloire de Dieu et le salut du monde », *La Maison-Dieu*, 221, 2000-1.

⁴ D. VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Paris/Bruxelles, Ed. de l'Atelier/Lumen Vitae, 2003, p. 46.

⁵ « La liturgie est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église et en même temps la source d'où découle toute sa vertu », *Sacrosanctum concilium*, 10. Également : « Pour actualiser son mystère pascal, le Christ est toujours présent à son Église, surtout dans les actions liturgiques » (§ 7).

⁶ Voir H.-J. GAGEY, « La liturgie, milieu de l'annonce de l'Évangile », dans F. MOOG et J. MOLINARIO, *La catéchèse et le contenu de la foi*, coll. « Théologie à l'Université », Paris, Desclée De Brouwer, 2011, p. 95-97.

évangélique, « Parole de Dieu adressée »¹ qui suscite une réponse. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut comprendre les notions actuelles de « catéchèse d'initiation »² - catéchèse que le *Directoire général pour la catéchèse* évoque « comme accompagnement du processus de conversion » (§ 89) – et de « pédagogie d'initiation »³. Pour que la catéchèse retrouve ce fondement : permettre à chacun de faire l'expérience de la proximité du Christ et d'entendre comment son appel touche chacun dans sa singularité et lui permet de se structurer.

4. Les récits de conversion.

J'ai déjà évoqué l'importance de l'identité narrative comme constitutive de la conversion. Pour finir, en prélude à notre travail, j'évoque rapidement les récits de conversion. Car la conversion au christianisme s'exprime beaucoup par le mode du récit⁴. L'exemple-type est bien sûr celui de saint Augustin. Marie-Anne Vannier explique même qu'avec Augustin, « la subjectivité fait son entrée dans l'histoire de la pensée »⁵. Aujourd'hui encore, Danièle Hervieu-Léger le constate, « ce sont certainement les récits de conversion qui offrent la matière la plus riche pour repérer la diversité des constructions que les intéressés mettent en place progressivement, à partir d'une expérience privilégiée »⁶. Des analyses qui sont faites à partir de la subjectivité des convertis, les récits évoquant des transformations profondes, touchant leur identité, leur rapport au monde, ce qui donne une orientation, une cohérence et un sens à leur existence.

Avec les récits de conversion, nous avons affaire à ce qu'Étienne Grieu nomme des « récits confessants »⁷. Ces récits ont pour intrigue le devenir chrétien catholique. Il s'agit de l'accès de ces témoins à une parole singulière, au-delà de ce qui était déterminé d'avance. C'est pour eux une manière de ressaisir leur histoire et de décrire et affirmer sa nouvelle orientation : « Raconter son histoire, c'est la transcender », écrit le théologien⁸. En même temps, le récit saisit de manière nouvelle l'intériorité du sujet. Mais n'oublions pas que les récits restent inachevés. Nous n'avons pas le dénouement final de l'intrigue. Nous avons, de plus, affaire à un surplus de sens qui dépasse notre propre lecture, même « théologique ».

Par le récit, la personne révèle à la fois ce qui lui arrive mais aussi la signification qu'ont les événements pour elle. C'est davantage cette compréhension qui nous intéresse que l'explication ou la description d'événements. Comprendre ce qui a influencé, comment l'identité croyante s'est formée, quelles ont été les modalités de l'expérience de conversion, dans sa dynamique identitaire, psychologique, sociale, mais surtout croyante : par un témoin, par un « ressenti » qui déclenche une quête, par un événement, par une réflexion qui a amené un changement de vie... ce qui, à partir d'une situation initiale, s'est révélé favorable ou défavorable... Ceci pour ajuster notre travail catéchétique. Avec un élément de maîtrise.

¹ Voir J.-L. SOULETIE et H.-J. GAGEY (dir.), *La Bible, Parole adressée*, coll. « Lectio Divina » n°183, Paris, Cerf, 2001.

² Voir H. DERROITTE (dir.), *Catéchèse et initiation*, coll. « Pédagogie catéchétique 18 », Bruxelles, Lumen Vitae, 2005.

³ Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard éditions /Fleurus-Mame/Cerf, 2006.

⁴ C. DÉCOBERT, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, octobre- décembre 2001, mis en ligne le 02 novembre 2002, consulté le 12 mars 2015. <http://assr.revues.org/541>, p. 5.

⁵ A.-M. VANNIER, « La conversion, constitutive du sujet Augustin », dans B. BAKHOUCHE, I. FABRE, V. FORTIER., *Dynamiques de conversion...*, op. cit., p. 73.

⁶ D. HERVIEU-LÉGER, « L'impératif de la conversion... », op. cit., p. 15.

⁷ E. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

Car si le converti raconte son histoire de manière « objective », comment dire l'appel « silencieux » de Dieu ?

Conclusion.

Pour Pierre-André Liégé, la conversion reste le « secret de Dieu ». Il ajoute que s'il est important de susciter les conversions, nul ne peut provoquer la réponse de l'homme à Dieu, même si ce peut être une tentation du catéchète. Pour la philosophe Catherine Chalié, c'est aussi le « secret » des convertis : « Si beaucoup de convertis restent discrets à cet égard, ce n'est pas pour protéger quelque secret invouable, mais plutôt pour laisser respirer et croître en eux l'éclat d'une vérité dont ils perçoivent, avec gratitude et étonnement, qu'il oriente leur existence mais se dérobe à toute appropriation »⁵⁷. La diversité des expériences de conversion, que nous constatons en introduction, demande de plus de renoncer à l'imaginaire d'une seule façon de vivre le christianisme.

À ce propos, Étienne Grieu, étudiant le « christianisme de conversion »⁵⁸, propose de « réinventer la "grande Église" »⁵⁹, pour « permettre au plus grand nombre de goûter quelque chose de l'Évangile et de l'espérance qu'il porte »⁶⁰. Je terminerai mon propos par cette réflexion du théologien qui, me semble-t-il, rejoint notre problématique :

Dans l'Église catholique, on a insisté ces dernières décennies sur l'importance de la liturgie et de la célébration des sacrements – en résonance avec la méditation du texte biblique. Nous n'avons pas fini de les découvrir et de nous étonner de leur capacité à fortifier, encourager, relancer les personnes comme les communautés. De nombreuses initiatives peuvent résulter de cet élan. En complément à ce premier élément, j'en signale un second, souvent moins mis en valeur. Je crois que le regain de dynamisme de la grande Église passe aussi par une redécouverte de ses traditions spirituelles. Ces manières d'être chrétien, marquées au départ par des expériences personnelles extrêmement fortes, ont trouvé le moyen de se communiquer à un plus grand nombre afin d'aider à cheminer avec le Christ. Ces écoles de spiritualité recèlent de vraies propositions de conversion et d'évangélisation dans l'épaisseur de l'expérience humaine, qui ouvrent pour le chrétien la possibilité de laisser son Seigneur s'inviter jusque dans les lieux qui lui étaient fermés. A travers un tel travail spirituel, de nombreuses personnes peuvent trouver leur manière spécifique de répondre à Dieu, et ce, par toute leur vie. Leur foi, bien plus que d'exprimer le respect de normes, parle alors du Dieu qui chemine avec elles⁶¹.

Roland Lacroix – Épinal 11 octobre 2015

⁵⁷ C. CHALIÉ, *Le désir de conversion*, Paris, Seuil, 2011, p. 29.

⁵⁸ L'expression « christianisme de conversion » apparaît dans le livre S. FATH (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations*, coll.« Sciences Religieuses de l'EPHE », Turnhout, Brépols, 2004. Voir aussi E. GRIEU, « L'Église catholique et le christianisme de conversion », *Documents-Épiscopat*, 8/2010.

⁵⁹ E. GRIEU, « Réinventer la "grande Église" », *Études* 11/2008 (Tome 409), p. 495-505.
www.cairn.info/revue-etudes-2008-11-page-495.htm

⁶⁰ *Ibid.*, § 23.

⁶¹ *Ibid.*, §25.