Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 11 (1985)

Heft: 3

Artikel: "N'y aura-t-il que peu de gens qui soient sauves?" : Pour une sociologie de la conversion revivaliste

Autor: Alexander, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814967

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz.Z.Soziol./Rev.suisse sociol.,3 (1985) 551-580

"N'Y AURA-T-IL QUE PEU DE GENS QUI SOIENT SAUVES ?"

Pour une sociologie de la conversion revivaliste

Daniel Alexander
49, Route d'Epeisses CH - 1237 Avully

Quelqu'un lui dit: "Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens qui seront sauvés ?" Il leur dit alors: "efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas".

Luc 13, 23-24

1. Introduction

A l'origine de cet article, il y a la volonté d'explorer le domaine particulier des rites de passage religieux; notre intention initiale, dans le cadre des travaux de l'ASSOREL, était de permettre une comparaison de la conversion avec la confirmation.

La sociologie de la conversion est un terrain en pleine révolution. Des travaux de plus en plus nombreux, stimulés par l'intérêt pour les nouveaux mouvements religieux sont publiés sur ce sujet à l'heure actuelle (voir l'imposante bibliographie présentée en marge de la synthèse de ces travaux par Snow & Machaleck (1984). Or, dans cette littérature, nous avons été surpris de ne trouver que très peu d'études touchant au problème du rite, malgré l'intérêt que peut avoir pour les phénomènes actuels la réflexion anthropologique. Il nous a semblé utile d'inscrire notre réflexion dans ce vide scientifique.

Cependant, il nous est très vite apparu que l'articulation des concepts de rite et de conversion impliquait la reprise de toute la démarche de la sociologie de la conversion. Parler de rite, c'est forcément se situer au niveau de faits collectifs. Et la plupart des travaux manquent justement ce niveau d'analyse. Ils en restent le plus souvent à une approche de la conversion comme expérience personnelle, dont on peut appréhender les causes, les étapes ou les conséquences sur l'univers symbolique ou sur les pratiques sociales de celui qui l'a subi, mais ils sortent rarement d'une perspective

psychologisante ou psychosociologisante. Les limites de ces approches résident à notre sens dans leur point de départ: postuler la "conversion" qui est entendue comme un changement radical de vie, comme possédant une nature distincte de tout autre phénomène social, et en faire la sociologie directement à partir de son énoncé par celui qui y a passé et qui en est donc l'auteur au vrai sens du terme. Nous ne contestons pas ici le bien-fondé de la démarche consistant à partir de l'analyse réthorique des récits de conversion comme matériau pouvant servir aux fins d'une sociologie de la construction sociale de la réalité, ou d'une typologie des expériences vécues comme l'envisage actuellement Thomas Luckmann, ou encore aux fins d'une sociologie de l'émergence du religieux comme la suggère Bryan Taylor (1976, 16).

Mais si l'on veut traiter des phénomènes de conversion religieuse, il nous paraît primordial de ne pas faire l'économie de replacer ce domaine à l'intérieur des débats de la sociologie des religions en général. C'est ce qui nous a décidé à reprendre la lecture d'un classique comme Max Weber sur ce sujet précisément. Nous croyons en effet que ce retour nous permet de mieux comprendre le contexte théorique et méthodologique à l'intérieur duquel le problème de la conversion peut être posé sur le plan sociologique.

Si le thème de la conversion peut avoir quelque pertinence pour la sociologie des religions nous croyons que c'est d'abord en raison de sa signification profonde en tant que processus de transformation intérieure et extérieure différentiel suivant les milieux sociaux où il est vécu.

C'est ensuite au plan de la transformation des pratiques sociales que la conversion peut engendrer (ou éventuellement) qu'on peut lui attribuer. A ce sujet, il est essentiel que le sociologue ne tombe pas dans le piège consistant à vouloir explorer une expérience strictement individuelle, souvent indiscible, et qui échappera toujours à la conceptualisation. Pour exister socialement, la conversion doit renvoyer à des indicateurs empiriques sur lesquels la sociologie puisse travailler sans ambiguïtés. Il faut prendre en compte dans l'analyse au moins les 4 dimensions suivantes que toute conversion met en jeu:

- la nature de l'expérience du sacré (type de gestion du salut, expérience brusque, intellectuelle ou émotionnelle, etc.)
- le changement au niveau des conduites et des normes de comportement
- l'adhésion à un groupe (acquisition d'un statut de membre par exemple)

- la modification de l'univers cognitif, du nomos de référence, entraînant une construction de soi différente.

Nous croyons fermement qu'il n'y a pas de sociologie de la conversion indépendante de ces domaines d'application. Enfin, le thème de la conversion est pertinent sociologiquement au plan de son expression collective et de sa généralisation en tant que fait social. Nous retrouvons ici le problème du rite. En postulant que la conversion est un rite, nous présupposons qu'elle est un phénomène doté d'une certaine invariabilité, au-delà de ses manifestations individualisées, qu'elle est source de légitimité et de régulation pour une communauté donnée, et enfin, qu'elle est un acte cérémoniel à la fois collectif et individuel, pouvant comporter une marge d'improvisation, doté d'une efficacité parce qu'il met en jeu l'univers surnaturel (Cazeneuve, 1971, 12-13). L'approche par les deux premiers angles sera évoquée à partir de Weber, dans le paragraphe 3, l'approche par le troisième angle dans le paragraphe 4 à partir de Van Gennep principalement.

2. Rite et conversion dans le cadre de la sociologie du revivalisme

Notre étude de la conversion revivaliste va nous aider à préciser la perspective exposée. Sans faire ici la sociologie exhaustive du revivalisme (qui malheureusement reste entièrement à faire), nous voudrions commencer par attirer l'attention sur quelques-uns des problèmes que pose son étude. D'abord, il n'existe pas de définition du revivalisme qui fasse l'unanimité. Sous ce concept, les historiens du protestantisme englobent des groupes, des traditions et des expériences religieuses très diverses qui couvrent une période historique immense, puisqu'elle commence avec le Grand Réveil puritain américain de 1610 et s'achève avec les rassemblements les plus caractérisés de pentecôtisme ou les campagnes d'évangélisation de masse menées sur l'ensemble du globe par de grands prédicateurs tels que Billy Graham ou Luis Palau à notre époque.

Le revivalisme s'articule autour d'au moins deux idées-forces: le *Réveil*, c'est-à-dire la revitalisation [1] de l'expérience du salut par la foi seule et le retour à Dieu et aux principes de vie qui doivent l'accompagner au sein des communautés chrétiennes afin qu'ils embrasent la collectivité tout entière, et l'*évangélisation de masse* des non atteints. La tension entre Réveil et évangélisation pure est encore accentuée par la diversité des formes que peut prendre le revivalisme suivant:

- les milieux sociaux dans lesquels il s'implante
- le mode d'organisation
- le support institutionnel et
- le soutien logistique qu'il déploie (moyens de communication utilisés par exemple).

Pour clarifier, nous allons dégager trois types idéaux de revivalismes obtenus en croisant ces 4 variables.

- Les *Grands Réveils* sont plutôt populaires, menés par des leaders charismatiques qui se contentent de catalyser l'expression d'un besoin de salut endogène. Typique à cet égard le ler Grand Réveil américain de Jonathan Edwards (1730-1760) (Mc Loughlin, 1978) ou le Réveil du Pays de Galles de 1904-1906 (Bois, 1905), dont le jeune fils de mineur Evan Roberts fut la figure de proue.
- Les *campagnes d'évangélisation* plus formelles programmées à l'avance, mettent en scène un évangéliste professionnel et s'organisent d'entente avec diverses institutions ecclésiastiques; on a remarqué qu'elles touchaient plutôt les classes moyennes (Whitam, 1968; Mc Loughlin, 1978). Ce type atteint sa pleine maturité dans la deuxième moitié du XIXe siècle avec Dwight L. Moody (1877-1899), Reuben Torrey (1856-1928), ou Billy Graham (1918-) qui sont les évangélistes-vedettes les plus connus des campagnes d'évangélisation (Mc Loughlin, 1959). Charles G. Finney (1792-1875), l'animateur du 2ème Grand Réveil américain et du Réveil de 1858 en Angleterre marque la transition entre le "Réveil" et la "Campagne".

---

[1] L'anglais dispose de deux mots pour comprendre l'idée de réveil religieux: "Revival" et "Awakening". William Mc Loughlin (1978, 7-8) réserve le terme de Revival pour désigner la définition strictement protestante de la pratique revivaliste, et le terme Awakening pour parler des Grands mouvements de Réveil qui sont aussi des mouvements de revitalisation (le mot est emprunté à l'anthropologue Antony F.C. Wallace, "Revitalization movements", American Anthropology, 58 (1956), 264-81) culturelle et sociale. Pour Mc Loughlin, la conversion est un rite de passage normal dans la vie d'un individu, comme le Réveil est un moyen d'adaptation nécessaire à la dynamique de développement d'une nation.

- Enfin, il faut parler des formes stabilisées voire sclérosées, de Réveil: les *groupes sectaires* (certains dérivés du méthodisme, comme les mouvements de sainteté), ou les instances permanentes de conversion et de réforme des classes populaires (Armée du Salut).

L'hypothèse sociologique qui régit notre approche peut s'énoncer de la manière suivante: ce trois types-idéaux de revivalisme sont reliés dialectiquement à la fois dans la synchronie (sur le mode de la coexistence, de la collaboration ou de la concurrence) et dans la diachronie (passage évolutif d'un type à l'autre comme routinisation, revitalisation, sclérose ou résidu).

L'approche de la conversion revivaliste a presque automatiquement la forme d'une conversion brusque au cours de laquelle le croyant réalise, à l'instar de Wesley (dont le récit de la conversion est paradigmatique, Léonard, 1964 III, 109), l'expérience sensible de l'assurance de son salut. Comme l'a bien montré Mme Swarts (1931a), le contenu doctrinal (la certitude de la justification par la foi seule, sans le secours des oeuvres), la temporalité (une date, une heure précise qui en asssure l'irréversibilité), et l'expérimentation affective de la conversion sont concomitants.

La conversion revivaliste présente cette caractéristique d'être thématisée préalablement [2] suivant un modèle reconnu par toutes les instances du mouvement. La gestion de la conversion étant assurée par toutes les composantes qui se réclament de la tradition revivaliste, cela signifie aussi qu'aucun groupe ne peut contester à d'autres la légitimité de ses conversions. Le passage du Réveil à la secte, la récupération d'une campagne d'évangélisation au profit d'une Eglise, ne mettront donc pas en cause l'identité acquise par la première expérience de conversion. Le statut du converti est donc reconnu indépendamment de l'insertion dans un groupe religieux donné. Du coup, la conversion peut aussi être analysée

---

[2] Pour le revivaliste, le terme de "conversion" désigne rien moins que la condition du salut. Il justifie dogmatiquement la nécessité de cette expérience sur la base de sa lecture littérale de différents passages bibliques amalgamés et qui aboutissent à la formulation d'un dogme unique. Il comprend donc à la fois l'idée de repentance (metanoia) de Math. 3,11; ou de Luc 15,17 (le fils prodigue "rentrant en lui-même"), l'idée de "nouvelle naissance" (en fait litt. "naissance d'en haut" et de "re-naissance") présente dans le dialogue de Jésus avec Nicodème (Jn 3). Il se réfère aussi à la conversion paradigmatiue de St Paul jeté par terre par la vision soudaine de Dieu sur le chemin de Damas (Ac. 9, 1-19), qui change d'orientation de vie aussi radicalement que sa conversion était brusque. La plupart des commentateurs ne parviennent à faire concorder tous ces thèmes qu'au prix d'un découpage de la conversion en plusieurs étapes. C'est sans aucun doute l'Armée du Salut qui est allée le plus loin dans la description systématique du parcours du converti en le détaillant en 5 étapes au moins: la "repentance", la "foi", le "pardon", la "régénaration" et l'"adoption". Voir aussi G. Swarts (1931b, 49-51) pour le détail de "l'échelle du salut" proposée par W. Booth, le fondateur de ce mouvement.

comme rite de passage sans que cette conceptualisation la réduise à un changement d'affiliation comme le craignent Snow & Machaleck (op.cit., 171). Son caractère de nécessité, d'obligation et d'universalité tient au fait qu'elle doit être acceptée comme condition de recevabilité du salut, attesté par la conformité à un modèle d'expérience, légitimée et ritualisée. C'est d'ailleurs ce qui la distingue à notre sens radicalement des autres types de "conversion" dans d'autres groupes. Comme le montre bien Beckford (1978, 1975), la conversion n'étant pas sanctionnée doctrinalement comme condition du salut, ni ritualisée socialement chez les Témoins de Jéhovah, la reconnaissance du futur membre de la secte s'effectue selon d'autres modalités (l'intériorisation lente de ses particularismes cognitifs et l'acceptation progressive des schèmes d'interprétation de la réalité propagés par le groupe). Mais alors, il est regrettable que l'on continue de parler de "conversion" dans ce cas, alors que les instances dirigeantes de ce mouvement découragent explicitement leurs futurs membres à rejoindre le mouvement sur la base d'une expérience de conversion brusque, affective ou d'un coup de coeur, dont ils se méfient.

En résumé, l'intérêt de l'étude de la conversion revivaliste en sociologie tient au fait qu'elle peut être approchée à trois niveaux différents qui sont en interraction: au niveau d'une expérience brusque de saisie du salut à un moment donné (suivant le paradigme wesleyen), au niveau d'une quasi-cérémonie rituelle (les manifestations de conversions collectives, qui renvoient à la fonction de la conversion pour la collectivité), et au niveau enfin d'un dogme qui lui assure sa nécessité, son universalité et sa légitimité institutionnelle au sein des milieux qui s'y réfèrent.

3. Max Weber et la sociologie de la conversion revivaliste

A première vue, Max Weber ne dit pas grand'chose de la conversion et encore moins de la conversion revivaliste, au point que l'on peut se demander pourquoi faire un détour par son oeuvre. Pourtant, en plus d'un endroit il parle de la conversion et il consacre un paragraphe à un concept tout à fait central dans cette problématique, celui de "renaissance" (*Wiedergeburt*) (1971, 542-

544). [3] Citons ce paragraphe par lequel il introduit son concept et le définit sociologiquement:

> L'espoir de salut a les conséquences les plus profondes pour la conduite lorsque la rédemption elle-même prend la forme d'un processus intérieur qui projette déjà son ombre sur la vie d'ici-bas, ou celle d'un processus entièrement *intérieur* en ce monde. Lorsque la rédemption vaut comme une "sanctification", ou bien occasionne la "sanctification", ou encore en est la condition préliminaire, le processus de sanctification peut alors se présenter soit comme un processus de purification graduelle, soit comme une transformation soudaine de l'état d'esprit (*metanoia*), c'est-à-dire comme une "renaissance" (...).
>
> La possession d'un charisme magique présuppose presque toujours une "renaissance" (...).
>
> Dans les types les plus cohérents des "religions de salut", [la renaissance] se transforme en une qualité de *conviction* indispensable au salut religieux, qualité que l'individu doit acquérir et qu'il est obligé de confirmer par sa conduite (ibid., 544).

Sous ce concept, Weber tente de mettre en parallèle le processus très ancien d'"acquisition d'une 'âme' nouvelle" et l'expérience moderne de la conversion brusque dans le cadre d'une religion de salut élaborée comme l'est le protestantisme par exemple; le fait qu'il puisse désigner le point de départ obligé (la condition préliminaire) de la sanctification renvoie clairement à la gestion du salut méthodisante qui vise à atteindre la "sanctification pleinière", c'est-à-dire un état où le croyant est délivré de sa propension au péché. Il est intéressant de voir que pour Weber ce type d'expérience n'intéresse le sociologue que dans la mesure où il a des conséquences sur le comportement pratique dans la vie (p. 543) et que l'acquisition du salut peut faire l'objet d'une confirmation (par une probation éthique) qui seule garantira la renaissance (p. 546).

Il faut encore souligner que la renaissance (régénération) est intimement liée à l'acquisition d'un charisme puisqu'elle est le pivot et la finalité de ce que Weber appelle l'"éducation charismatique" (1972, 677). La conversion peut donc être considérée

---

[3] Nous nous heurtons avec ce concept à un problème de traduction intéressant à signaler: les traducteurs français de Economie et Société l'ont rendu tour à tour, suivant le contexte, par "renaissance", "régénaration", "réincarnation" et même "résurrection". Cette précision (louable) peut, par endroit, masquer l'unité de la pensée de Weber.

comme l'acquisition d'une forme de charisme et à ce titre, sa sociologie devrait donc logiquement être calquée sur celle du charisme, à propos de laquelle Weber est beaucoup plus explicite; ainsi, l'existence de l'expérience individuelle de conversion doit être légitimée au travers d'un processus de reconnaissance sociale (qui peut prendre la forme par exemple d'une sanction institutionnelle du groupe des convertis). Cette reconnaissance est subordonnée au fait que le converti apporte la preuve auprès de son entourage qu'il est bien détenteur d'une âme nouvelle et ce, par des actes qui correspondent à son nouveau statut.

Pour être tout à fait complet, signalons encore que Weber parle expicitement de conversion losqu'il traite des différentes voies de salut et de leur influence sur la conduite. La conversion relève ici d'une méthode de salut spécifique: *l'autoperfectionnement* qu'il oppose à la fois à la dévotion ritualiste et à l'accomplissement de bonnes oeuvres. Ce qui caractérise la conversion sous cet angle, c'est d'être un moyen éthique actif de garantir "la possession *durable* de l'état charismatique" (1971, 550), c'est-à-dire le fait d'être l'instrument de Dieu (dans le cas d'une religion comme le christianisme ou des religions prophétiques en général). S'opposant ici aux méthodes orgiastiques, qui produisaient des extases aiguës mais de courte durée, et ne permettaient donc pas la possession certaine et continue des biens de salut, la conversion entre dans le cadre d'une sotériologie qui a su systématiser et rationnaliser ses pratiques tendant "à éliminer la contradiction entre les deux habitus religieux, l'un quotidien, l'autre exceptionnel" (ibid., 552). On est très proche ici du modèle puritain de l'ascétisme dans le monde qui, comme chacun le sait, représente pour Weber le type de religion rationnelle le plus achevé. Là encore, on ne peut qu'être frappé par la pertinence de l'approche de la conversion en terme de charisme pour traiter de la tradition wesleyano-pentecôtiste axée sur la fameuse expérience du baptême du Saint-Esprit qui "confère une puissance pour les services auxquels Dieu nous appelle", comme le souligne l'évangéliste R. Torrey au terme de son manuel d'évangélisation. [4]

Weber s'est-il intéressé spécifiquement aux conditions de la conversion revivaliste ? On connaît la place qu'a eue pour lui l'étude du protestantisme ascétique, du méthodisme en particulier. Compte tenu du fait qu'il a vécu à une époque de grande activité revivaliste et q'il était un observateur particulièrement attentif de la situation religieuse dans le monde anglo-saxon, il paraît douteux qu'il ne se soit pas intéressé de près aux manifestations de

---

[4] Reuben A. Torrey , Comment amener les âmes à Christ, Maison de la Bible, Genève (1972), 108.

conversions revivalistes, ce d'autant plus que cette voie de salut a eu une influence spécifique sur les conduites ascétiques et les comportements éthiques. Or, dans la seule allusion explicite à un groupement dominé par des pratiques revivalistes, à savoir l'Armée du Salut, Weber fournit tout une argumentation très précise sur la manière dont il faut analyser les mouvements convertionnistes de Réveil et leur efficacité sur les comportements. Citons Weber:

> La propagande religieuse qui les [les couches inférieures du prolérariat, ou "les couches prolétaroïdes de la petite bourgeoisie déclinante ou souffrant d'indigence chronique et menacée de prolétarisation"] touche, revêt une forme magique ou bien, lorsque la magie proprement dite a été extirpée, présente un caractère qui offre des surrogats à la distribution des faveurs magico-orgiaques; on en trouve un exemple dans les orgies sotériologiques de type méthodiste telles que l'Armée du Salut les organise. Sans aucun doute, sur un pareil terrain, les éléments émotionnels d'une éthique religieuse se développent plus facilement que les éléments rationnels. En tout cas, ce n'est jamais dans ces groupes sociaux qu'une religiosité éthique trouve son premier sol nourricier (Weber, 1971, 507).

Dans ce passage, Weber dit au fond que dans la mesure où les phénomènes de conversions collectives touchent les classes inférieures, pas intellectualisées, ils relèvent de la magie et de l'orgie, et, à ce titre, ne peuvent servir de terrain favorable à l'éclosion d'un mode de vie ascétique tourné vers une éthique rationnelle. Or cette observation, si on la généralise aux manifestations les plus populaires, correspond bien à l'analyse qui peut en être menée à partir des données actuelles; plus les pratiques revivalistes s'enracinent dans la culture populaire, plus elles apparaissent comme des manifestations désordonnées, imprévisibles et foisonnantes. On pense ici bien évidemment aux descriptions du Réveil du Pays de Galles d'H. Bois (1905). Mais reconnaissant que les religions de salut transforment leur caractère en fonction des besoins des couches sociales au sein desquelles elles s'implantent (ibid.), notons que Weber n'exclut pas que le convertionisme prenne un caractère plus ordonné, lorsqu'il est proposé aux classes moyennes par exemple. Or, c'est bien dans ce sens qu'il faut comprendre le côté plus organisé des campagnes d'évangélisation des grands revivalistes, dont on sait qu'elles s'adressaient d'abord à des classes semi-intellectualisées de la petite bourgeoisie urbaine, comme le souligne Bois à propos des missions de R. Torrey qu'il observe parallèlement au Réveil du Pays de Galles, et que Mc Loughlin (1978, 141) qualifie de "business revivalism".

Mais si ces remarques sur l'Armée du Salut s'appliquent à l'ensemble des rassemblements revivalistes, il faut en conclure que les réunions d'appel ne sont pas de nature à procurer aux convertis la certitude permanente de leur salut, encore moins à instaurer un changement de comportement et une transformation des moeurs solide et durable. Dans la mesure où la technique de salut revivaliste a pour but d'activer les comportements émotionnels, elle ne peut avoir qu'une efficacité restreinte pour engendrer une rationnalisation éthique de la vie des convertis par des comportements ascétiques intra-mondains. Cette constatation a de quoi nous étonner lorsqu'on sait à quel point les adeptes de ces mouvements, les salutistes en particulier, sont justement soumis à une discipline stricte qui régente toutes leurs occupations, leur mission et leur intervention dans le monde (Robertson, 1967, 70, 85 sq.). Par ailleurs, la généralisation des comportements éthiques tranchés au sein des groupes religieux méthodisants est parfaitement admise par Weber lui-même. Y a-t-il sur ce point contradiction dans ses propos ?

Il faut être attentif ici au fait que lorsque Weber pense à l'Armée du Salut, il pense non à son personnel mais bien aux foules qui se pressent lors de ses rassemblements prosélytes. Sa position tranchée sur l'efficacité des réunions de réveil ou d'appel se comprend si l'on n'oublie pas que ces rassemblements sont exclusivement centrés autour de ce que Weber appelle la "distribution charismatique de la grâce". Ecoutons une dernière fois Weber s'expliquer sur ce point:

> Toute distribution authentique de la grâce par une personne - peu importe qu'elle soit légitimée par son charisme ou par une institution - a pour effet d'affaiblir les exigences éthiques de l'individu. La distribution de la grâce *soulage* toujours l'individu qui a bseoin de rédemption, elle allège donc pour lui le fardeau de sa faute et, toutes choses égales d'ailleurs, lui épargne la nécessité de développer une méthode personnelle de vie éthique (ibid. 571).

Si l'on suit le raisonnement de Weber jusqu'au bout, on est bien obligé d'admettre que le succès exceptionnel des prédicateurs revivalistes auprès des masses populaires ne peut s'expliquer sans recours à leur distribution charismatique de la grâce. Si ces rassemblements populaires sont en décalage par rapport au petit nombre d'adeptes qui restent fidèles à ces mouvements une fois que le feu du Réveil s'est éteint, c'est que ces derniers ne sont pas soumis au même régime de dispensation des biens de salut. Il reste donc à comprendre par quelles voies de passages et pourquoi certains convertis de réveil parviennent à orienter leur expérience

vers un processus de sanctification et d'autoperfectionnement, alors que la grande majorité se contente de consommer le salut par la foi immédiate.

En résumé, trois constatations se dégagent de notre lecture de Weber:

- la conversion authentique est un mode de sanctification par lequel le converti acquiert la certitude de son salut en même temps que s'opère son autopurification. Elle n'est pas simplement un moment d'illumination intense ou le point tournant (*turnabout)* d'un changement personnel radical; elle est plutôt l'issue par laquelle le converti peut devenir détenteur d'un charisme qui lui fournit les moyens magiques de "changer de vie", c'est-à-dire de "renaître".
- La conversion doit faire l'objet d'une reconnaissance sociale au terme d'un processus de probation éthique qui se traduit par une rationnalisation des conduites dans la vie quotidienne.
- Les classes défavorisées répondent plutôt par l'exaltation magique d'éléments émotionnels aux appels à la conversion, alors que parmi les représentants des classes privilégiées la conversion résonne d'abord au niveau d'une éthique rationnelle et systématique. Pour les premiers la conversion est un moyen de posséder la grâce alors que pour les seconds, la conversion est une méthode d'autoperfectionnement.

4. La conversion revivaliste est-elle un rite de passage ?

Il est évidemment beaucoup plus aisé de repérer un ordre cérémoniel dans le déroulement de réunions d'appel que dans le déroulement de réunions de réveil, ces dernières pouvant donner lieu à des développements tout à fait extraordinaires. Les séances de conversions collectives peuvent donner lieu à des comportements qui débordent largement le cadre habituel des rassemblements religieux. Aussi faut-il prendre garde de ne pas juger l'ordre rituel à partir de critères de contenu, (le degré d'excitation qui s'y exprime) mais, comme le souligne avec raison F. Whitam, au degré de conformité des conduites à un modèle préétabli ainsi

qu'à leur prédictibilité (1968, 116). [5] Et là-dessus, les observations s'accordent pour reconnaître que la plupart des réunions revivalistes se déroulent suivant un ordre rôdé et prédéterminé depuis longemps par l'expérience de générations de prédicateurs appelant à la conversion.

Sommairement la cellule de base de ces réunions est la suivante. Après un temps variable au cours duquel les acolytes de l'évangéliste "chauffent la salle", par la musique et le chant, apparaît la vedette de la soirée à qui revient le soin de présenter le message de la façon la plus vivante possible, s'acharnant, comme le conseillait déjà Finney (1951, 196-197), à "faire sentir au pécheur sa culpabilité et l'obligation pressante, immédiate de se repentir". Puis il procède à l'appel proprement dit; dans une atmosphère solennelle, il demande de façon de plus en plus pressante à tous ceux qui veulent faire profession de se convertir (d'accepter Jésus-Christ comme leur Sauveur), de le manifester publiquement en se levant de leur siège et en se rendant au-devant de la scène accompagnés de "conseillers" qui, en les précédant, entraînent le mouvement. Après une prière et une confession collective assez brève, les appelés passent dans un lieu séparé (ou sur les premiers rangs, tandis que le public se retire), pour qu'un conseiller s'occupe d'eux individuellement, leur faisant remplir et signer une carte portant leurs coordonnées et attestant l'engagement pris. Après quoi, le nom des convertis est communiqué au pasteur de leurs Eglises respectives, pour autant que celles-ci soient agréées par le comité d'organisation de la campagne.

Avec quelques variantes en plus (la mise à l'épreuve de la réunion, c'est-à-dire l'obligation à tous ceux qui sont déjà convertis de lever la main, ou le "travail d'enquête" (*inquiry*) qui consiste à faire passer les préposés dans les rangs pour persuader les indécis à faire le pas),ce schéma est à peu près universel. Il semble bien satisfaire aux règles du schéma rituel classique que Van Gennep a utilisé pour présenter les séquences cérémonielles communes à tous les rites de passage (1909, 13 sq).

Rappelons que pour lui, les rites de passage sont ceux qui ont la propriété morphologique de se décomposer en trois phases: les rites (préliminaires) de séparation, les rites (liminaires) de marge et les rites (postliminaires) d'agrégation.

---

[5] La présence de comportements extraordinaires comme le parler en langues, l'exaltation ou le don de guérison n'est pas en soi indicateur de Réveil spontané; la tradition pentecôtiste qui cultive ces pratiques est précisément un effort de les domestiquer rituellement. Sur le pentecôtisme, on consultera Robert M. Anderson, Vision of the Desinherited, O.U.P., New York, London (1979).

Si l'on suit le parcours par lequel passe un converti lors d'une réunion revivaliste, on s'aperçoit qu'il se divise bien en une sorte de structure rituelle ternaire: poussé à s'avancer pour manifester publiquement son repentir, le futur converti témoigne sa volonté de se séparer de son état antérieur en se détachant concrètement de son réseau habituel de relations (avec lequel il est venu ou non à la réunion). Après quoi, il est absorbé dans un lieu invisible au public où, en tête-à-tête avec un conseiller, la décision du salut est réaffirmée et où on lui révèle quels sont les premiers "secrets de la vie chrétienne authentique"; [6] on lui remet alors des écrits sur les bases doctrinales sur lesquelles s'appuieront ses premiers pas dans la foi. Enfin, il est rendu à sa communauté, mais muni de sa nouvelle identité, ou, s'il n'avait aucune attache religieuse jusque là, tout est fait pour qu'il soit intégré et accueilli dans une Eglise où il pourra consolider sa conversion et assurer l'irréversibilité de sa décision.

On doit cependant se demander si le tableau que nous venons de présenter, sous une forme quelque peu idéal-typique d'ailleurs, mérite bien l'appellation de cérémonie rituelle. En effet, malgré sa généralité dans la tradition revivaliste, l'expérience que nous venons de décrire n'a pas et ne se veut pas avoir un caractère normatif. La réponse à l'appel doit rester, en principe, un acte tout à fait volontaire qui n'est l'objet d'aucune contrainte, ni de la part des organisateurs des campagnes revivalistes, ni de la part des Eglises co-organisatarices qui, pourtant, incitent fortement leurs membres à y prendre part, ne serait-ce qu'en assurant leur transport en commun sur le lieu de la "croisade", par exemple.

Si plusieurs auteurs maintiennent qu'il s'agit là d'une participation de type rituel, c'est avant tout parce qu'ils démontrent que la crédibilité de la réunion repose bien plus sur l'assistance qui, à une écrasante majorité, est composée de "déjà" convertis, que sur la petite fraction qui entend l'appel pour la première fois. Ainsi donc, la réunion remplit une fonction manifeste: amener au salut la frange de ceux qui n'ont pas encore été évangélisés et autour desquels l'essentiel de la réunion est apparemment construit, et une fonction latente: réaffirmer aux déjà convertis présents qu'ils appartiennent à un univers séparé, qui a ses règles et ses devoirs d'engagement, en jouant devant eux la répétition de cette agrégation fondatrice qu'il revivent par procuration. Bourdieu (1982, 58) souligne à juste titre que, sous couvert de favoriser la transgression de la séparation entre ceux qui l'ont subi et ceux qui ne l'ont

---

[6] Les titres de paragraphes des brochures remises à cette occasion sont évocateurs: "Que faut-il que je fasse pour être sauvé ?"; "Comment je sais que je suis sauvé"; "Quelques avertisements pour progresser dans la vie chrétienne", etc..

pas encore subi (ici, par la mise à disposition immédiate du salut) la fonction sociale du rite de passage est en fait de naturaliser durablement la différence entre ceux que le rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas (qui, en l'occurrence se trouvent hors de la salle de réunion).

Cette fonction commémorative fait du rite de conversion un rite d'intensification (Wimberley et al., 1975, 163); on voit comment, à travers ce déplacement, la mise à disposition de la grâce initiale se transforme en réaffirmation des fondements éthiques de la communauté de salut. L'élargissement du concept de conversion à la "redédication", et à l'acquisition de l'assurance du salut sous le vocable de "décision pour Christ" auquel tend le revivalisme postérieur de Billy Graham notamment, s'inscrit dans cette problématique. Zetterberg (1952, 163) soulignait déjà judicieusement que la logique évolutive du revivalisme amenait les enfants des convertis à imiter leurs parents en y mettant un contenu différent; là où la première génération de convertis avait passé par un brusque changement de rôle, la seconde génération, élevée dans le respect de ce nouveau rôle, ne peut que voir dans le rituel de conversion une identification renforcée aux valeurs dans lesquelles elle a été socialisée.

La primauté de la fonction de confirmation du rituel revivaliste est encore renforcé lorsqu'on découvre que, dans les campagnes d'évangélisation de B. Graham aux Etats-Unis, les convertis qui s'avancent sont massivement de jeunes adolescents qui ont subi une éducation religieuse complète. Comme le remarque encore Winberley (op. cit. 167), l'observation des candidats à la conversion lors d'une réunion d'appel révèle qu'ils se préparent à s'avancer pour affirmer leur "décision pour Christ" bien avant que l'évangéliste ne les sollicite. A la limite, ici, le rituel de conversion se résout en un rite de confirmation.

Assurément efficace comme rite d'institution ecclésial, cette banalisation (le mot est de Wimberley et al.) de la conversion est facilitée par la saturation de l'usage des médias et des moyens de communication de masse auquel s'adonne le revivalisme postérieur. Nous sommes loin ici du foisonnement propre aux manifestations initiales de Réveil (faut-il dire initiales, n'est-ce pas, comme le dénonce justement François-André Isambert (1982, 129 sq.) mythifier l'exubérance créative du chaos primitif ?), foisonnement sans doute désordonné, mais propre à favoriser, par la libre circulation de la parole prophétique et l'exercice des charismes débordant les contraintes institutionnelles, la correspondance entre l'expérience vécue de la grâce et sa sublimation dans l'effervescence collective.

La place manque ici pour décrire une scène typique de Réveil. Contentons-nous de remarquer que si, dans le cas des conversions-confirmations dont nous avons parlé, on a affaire à la soumission institutionnelle des jeunes à l'ordre des adultes par intégration rituelle, dans le cas du Réveil du Pays de Galles par exemple, on assiste au renouvellement de toute la texture socio-religieuse d'une collectivité grâce à la pratique des charismes revivalistes par les jeunes au sein-même des Eglises. [7] Sans doute sommes-nous en train de comparer deux formes extrêmes de revivalisme qui, de surcroît, ne datent pas de la même époque, ce qui a son importance du point de vue de la ritualité sociale. Toujours est-il que ce rapprochement met bien en jeu les problèmes inhérents à la ritualisation de la conversion revivaliste. A un bout de la chaîne la ritualisation est impossible, et il vaudrait mieux parler dans ce cas d'une violation de l'ordre traditionnel par l'irruption de la grâce charismatique. A noter que l'absence de rite d'institution proprement religieux consacrant la séparation entre les chrétiens et le monde extérieur qui prévaut lors du Réveil favorise aussi son efficacité sociale; le Réveil entraîne des conversions qui ressemblent à de véritables réintégrations à l'ordre social (Rogues de Fursac, 1907). A l'autre bout de la chaîne, la conversion se dilue totalement dans le rituel: si elle demeure un rite de socialisation parmi d'autres, elle a perdu toute capacité de mobilisation charismatique propre à transformer les comportements ou à fonder l'agrégation à une communauté de sanctification.

La conversion comme rite de passage existe en un point médian situé entre ces deux pôles; on peut se demander si toute ritualisation n'est pas, comme le suggère l'oeuvre de René Girard, analysée par Jean Greisch (1970, 104 sq.) une tentative qui a pour but d'introduire la différenciation, et donc l'ordre, là où le désordre a été préalablement suractivé. Dans cette optique, on peut se demander si l'institutionnalisation de la conversion comme rite de passage ne constitue pas le moyen de clarifier une situation de réveil qui constitue aussi un moment dominé par l'indifférenciation insupportable pour les instances de gestion du sacré si elle se prolonge. Durant les périodes de réveil en effet, on assiste à l'abolition des distinctions interecclésiastiques habituelles, à l'effacement des hiérarchies et des charismes de fonction, voire même à l'abolition de la coupure entre le sacré et le profane, puisqu'il ne s'arrête pas à la porte des Eglises, mais pénètre jusque dans les débits de boissons; le réveil ne peut être que supra-

---

[7] Il faut signaler que la conduite - on devrait plutôt dire l'animation - du Réveil du Pays de Galles est presque exclusivement entre les mains de jeunes prédicateurs qui ont moins de 30 ans, souvent aucun bagage théologique. Ils sont accompagnés par des "demoiselles du Réveil" qui chantent et prient, plus jeunes encore (Cf. Bois, op. cit.).

dénominationnel et les pasteurs n'y jouent qu'un rôle subalterne. La gestion des conversions comme rite de passage permet de contrôler une situation qui pourrait s'avérer particulièrement périlleuse. Toutefois, dans la mesure où les Eglises n'offrent pas de voies de salut aptes à conforter les convertis et les orienter vers une sanctification complète, il peut se former, à ce stade, des communautés sectaires qui vont drainer les nouveaux convertis en empêchant que leur charisme ne se routinise totalement au sein de l'Eglise dominante. C'est précisément sur un cas de ce type que nous allons travailler maintenant pour vérifier l'approche des phénomènes de conversion défendue jusqu'ici.

5. Les données

C'est dans le cadre d'un travail de thèse de sociologie historique sur la genèse et le développement de l'Alliance Biblique [8] en Suisse romande (1912-1926) que nous avons été amené à effectuer, au cours de l'été 1984, 25 entretiens non directifs [9] auprès de témoins de cette période, choisis parce qu'ils s'étaient affiliés à ce mouvement revivaliste au cours de ces années. Au départ, notre enquête n'avait donc pas pour but de recueillir les récits de conversion de ces personnes, mais des souvenirs et des informations sur l'ensemble de la période et du groupe étudiés. Cependant, très rapidement, nous avons été amené à reconnaître que la conversion

---

[8] L'Alliance Biblique a été fondée par un évangéliste écossais, H.E. Alexander (1884-1952) qui est un disciple de Reuben. A. Torrey (cf. Séguy, 1956, 172-173). A l'âge de 20 ans, Alexander s'installe à Genève et peu à peu se fait connaître dans toute la Suisse romande et dans la France voisine où la plupart des Eglises protestantes l'invitent comme prédicateur revivaliste. Entre 1912 et 1916, un véritable Réveil gagne la Suisse romande, spécialement le Jura. Alexander s'y illustre comme l'un des évangélistes les plus populaire. Mais en 1916, suite à la publication d'un violent opuscule contre "la Nouvelle Théologie", Alexander s'aliène la sympathie de tout le corps pastoral romand. Son mouvement, dont l'organe est Le Témoin, qui existait depuis 1914, va évoluer de manière autonome. En 1919, Alexander fonde au Ried sur Bienne l'une des premières Ecoles Bibliques de langue française. En 1925, à la suite d'un procès qui lui est intenté dans le but de mettre fin à ses activités en l'expulsant de Suisse, Alexander réaménage son mouvement sur d'autres bases à partir de 1928; son orientation missionnaire s'affirme, et une nouvelle Ecole Biblique est construite à Cologny sur Genève. L'Alliance Biblique change alors de nom et s'appelle l'Action Biblique, nom sous lequel cette communauté existe encore aujourd'hui. En tant qu'organisation d'Eglises, l'Action Biblique compte environ 2000 à 3000 membres, dont la plupart résident en Suisse, en France, en Italie et au Brésil (Voir H.E. et J. Alexander, Contre vents et marées, La Maison de la Bible, Genève (1983).

[9] Le déroulement de ces entretiens a passablement varié d'une personne à l'autre; certains ont duré jusqu'à 5, voire 7 heures consécutives; d'autres n'ont pu se prolonger au-delà d'une heure. Certains ont été enregistrés, d'autres non, faute de l'accord de la personne. Une bonne partie d'entre eux s'est faite en présence du conjoint. Plusieurs interviews ont été menées en séances successives.

constituait le point de départ de la trame des témoignages historiques et que la plupart des informations s'ordonnaient plus facilement en fonction du récit de conversion; nous nous sommes décidé alors à nous en servir comme entrée en matière de l'interview.

Par la force des choses, toutes les personnes interviewées avaient plus de 75 ans au moment de l'interview et s'étaient toutes affiliées au mouvement de l'Alliance Biblique avant l'âge de 25 ans. Il faut encore signaler que le choix de ces personnes s'est imposé de lui-même; en effet, à une ou deux exceptions près, nous avons pu contacter la quasi totalité des personnes répondant aux critères ci-dessus, vivant actuellement en Suisse ou en France, en état de subir cette interview. Il s'agit de 13 femmes et 11 hommes. Nous avons également jugé utile de confronter cette information à quelques documents d'archives que nous avons pu recueillir sur le sujet.

On peut se demander si des témoins d'une réalité aussi éloignée dans le temps constituent des sources d'information crédibles scientifiquement. Leur mémoire est-elle encore fiable à plus de 50 ans de distance ? En fait, ces questions sont mal posées. Comme les sociologues qui pratiquent le récit de vie nous l'enseignent, l'acte narratif, consistant à se raconter, est un acte illocutoire ce qui signifie, dans la terminologie austinienne, qu'il s'agit moins pour son auteur de retrouver le passé que de le faire exister à nouveau comme affirmation de son identité (Abastad, 1983, 9). La parole est donc un acte qui engage celui qui parle au moment du récit. Dès lors, les omissions, les ruptures, les libertés face à la chronologie, les trous de mémoires, sont autant d'indices d'un travail de la mémoire, qui opère par sélection et qui sert à orienter le sens d'une vie dans une direction qui est aussi source de crédibilité pour soi et donc pour l'interlocuteur.

Ces remarques valent tout particulièrement pour un récit de conversion; de par sa nature, celui-ci se structure à partir d'un avant et d'un après. Le récit fait donc automatiquement de l'entre-deux un événement qui éclaire le passé et détermine l'avenir. Il est la preuve de l'intervention tangible du divin (Billette, 1976, 50). Toute la vie du converti s'ordonne à partir de cette expérience fondatrice. La raconter, c'est légitimer une décision qui a conditionné toute sa vie comme membre de l'Alliance Biblique. Le récit de cette expérience est donc un principe d'organisation du discours. Laissons donc parler et écoutons l'histoire ...

6. Quelques résultats

6.1. La nécessité de la conversion

Lorsqu'on est confronté à ces 25 récits, il est frappant de constater que la presque totalité des interviewés font remonter leur conversion à un instant précis de leur jeunesse comme si, pour être validé et irréversible, le converti avait besoin de pouvoir référer son salut à un événement de son histoire qui détermine un avant et un après. Pourtant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que fort peu de ces conversions ressemblent au modèle wesleyen d'une expérience dramatique, accompagnée de manifestations sensibles ou de transports violents. Typiques à cet égard, les récits de conversions d'enfance [10] qui, contrairement à ce qu'on imagine, ne sont pas seulement le fait de personnes élevées dans des familles déjà revivalistes.

> "Un soir, je devais avoir 9 ans, suite à une réunion où était allée ma mère (j'étais trop petit pour y être allé), je me souviens avoir dit à mère qui commentait l'appel:
>
> "On n'est pas prêt si le Seigneur Jésus revient". Alors notre mère nous (moi et mon frère) a expliqué. C'était ça notre conviction de péché. Après, il a fallu reconfirmer, mais ça a tenu quand même".
>
> (D3, H., né en 1905 [orphelin de père, milieu aisé neuchâtelois au moment présumé de la conversion : 1914].)
>
> "Mes parents, qui étaient de l'Eglise libre, étaient très moraux mais inconvertis. Mon premier souvenir spirituel remonte à l'âge de 5 ou 6 ans. Invité par une demoiselle, je fréquentais des réunions d'enfants avec une monitrice dans le cadre de la chapelle. Un dimanche après-midi, la responsable parle avec beaucoup de simplicité (ça, j'aime beaucoup y repenser) du texte des robes blanches lavées dans le sang de l'Agneau, tiré de l'Apocalypse. Elle nous a très simplement expliqué: "Notre maman nous met une jolie robe blanche, on fait une tache; très gentiment maman l'enlève". Puis, elle a fait l'application spirituelle. Je savais déjà que le péché, c'était la tache. Le soir, j'étais en larmes dans mon lit. J'ai dit à ma maman: "J'aimerais

---

[10] Il peut être intéressant de signaler l'âge des interviewés au moment de leur conversion [toutes les informations se rapportant à l'époque de la conversion figurant au bas des témoignages seront insérées entre crochets]; 4 personnes avaient moins de 10 ans, 8 personnes entre 12 et 17 ans, 6 au-dessus de 18 ans. Les autres personnes n'ont pas passé par une conversion instantanée.

demander pardon". Comme ma mère n'était pas convertie, elle n'a pas su m'expliquer, mais on a prié, et il s'est passé quelque chose dans mon coeur à partir de ce moment-là".

(J1 F 1902 [père facteur à Lausanne, 1908]).

Il ne nous appartient pas de juger ce qui, dans ces récits, est de l'ordre du remaniement postérieur. Mais il faut bien voir un décalage formidable entre l'événement lui-même et le sens qu'il faut lui imputer pour être doctrinalement acceptable. La pression du modèle de conversion brusque en impose la reconstruction. Seules 3 personnes sur les 19 qui ont été élevées en contact avec le revivalisme osent avouer ne pas pouvoir dire quand s'est faite leur conversion, tout en reconnaissant à quel point la pression de la conformité au modèle est fortement ressentie, comme l'illustre ce témoignage:

"Toute jeune je désirais me convertir, mais je ne savais pas comment. Sur le chemin de l'école j'en discutais avec mon frère:

- "Je ne suis pas encore convertie."
- "Moi non plus."
- "On a encore le temps."

Pendant mon instruction religieuse, je buvais les paroles du pasteur. Je désirais tellement qu'il parle de la conversion, mais il n'en a pas parlé et les 6 semaines ont passé. Et mon désir est toujours là.

Q.-: "Alors quand vous êtes-vous convertie ?"

R.-: "Je ne sais pas exactement. Ca n'a pas été précis. Mon désir était de suivre le Seigneur et de faire sa volonté. C'est entré insensiblement".

(G3 F 1897 [milieu défavorisé, père facteur à la Chaux-de-Fonds]).

La conversion fait donc l'objet d'une obligation quasi rituelle, qui l'assimile presque à un antiévénement. Un interviewé raconte ainsi la conversion de son frère (devenu, tout comme lui, missionnaire) dans les termes suivants:

"Mon frère qui possédait un salon de coiffure avait acheté (ou loué) un jardin. Un jour qu'il y travaillait, je le vois s'arrêter et penser: "Suis-je converti ou non ? Et bien, ce sera aujourd'hui !" Alors, il a posé ses outils sur

place, a pris son Nouveau Testament, et là, il s'est converti".

(F1 H 1902 [père artisan à Neuchâtel]).

Pour la majorité des représentants de notre échantillon, la conversion est une expérience personnelle qu'ils paraissent seuls à pouvoir authentifier. Pourtant, la quasi totalité d'entre eux disent avoir été exposés à ce moment-là à des réunions de réveil ou d'appel. Inversément, les 8 seuls cas de conversion dont l'origine est attribuée à un rite d'appel, tel que nous l'avons décrit, correspondent aussi aux personnes dont le milieu familial a le moins subi l'imprégnation du revivalisem et de ses normes.

On ne peut s'empêcher de penser à la fonction d'attestation et d'intensification qu'ont ces réunions, aussi fréquentes que fréquentées à l'époque, pour les communautés revivalistes et pour leurs membres.

6.2. Du Réveil à la secte: l'évolution historique du revivalisme et la conversion

L'expérience de la conversion fonctionne-t-elle comme un rite invariant ou, au contraire, son orientation est-elle tributaire du contexte historique et ecclésiastique dans lequel elle a lieu ? Dans quelle mesure l'évolution d'Alliance Biblique et de son idéologie se reflète-t-elle dans ces récits ? En d'autres termes, il s'agit de mettrre en rapport le contenu de l'expérience relatée avec la conjoncture existante à la date à laquelle le converti fait remonter son expérience. Comme on pouvait s'y attendre, l'influence du contexte apparaît prédominante à deux niveaux au moins: au niveau de ses causes extérieures et de ses motivations, au niveau de son sens et de sa finalité institutionnelle ensuite.

Il est par exemple tout à fait frappant que les trois seules conversions qui font intervenir un motif eschatologique (cf. D3), ont lieu en 1914. A noter que le dépouillement de la presse religieuse revivaliste de cette année-là révèle bien une plus grande occurrence du thème de la fin des temps et du retour du Messie. C'est d'ailleurs en l'exploitant que le fondateur de l'Alliance Biblique parviendra, au cours des mois qui suivent la déclaration de la première guerre mondiale, à diriger les réunions les plus imposantes de sa carrière.

Plus généralement, le réveil embrase la Suisse romande au cours des années 1913-1916, un peu comme si la situation de tension et l'incertitude de la conjoncture étaient une incitation à rechercher le salut, non à travers l'application d'une éthique individuelle sys-

tématique, mais en s'accrochant à une dispensation spéciale, ponctuelle de la grâce, tandis que la fin des temps pointe à l'horizon. Pas étonnant que dans ce contexte, comme le relève un témoin, il soit plus facile de se lever que de rester assis aux réunions d'appel (E2).

A partir de l'année 1917, l'Alliance Biblique se sectarise. Le contexte de conversion se modifie radicalement. On peut remarquer que tous les récits de conversions antérieures semblent mettre essentiellement l'accent sur le motif culpabilité-grâce. Les conversions se font donc en masse. Un témoignage nous apprend que lors des réunions d'appel,

> "A ce moment-là, il [le fondateur de l'Alliance Biblique] demandait à ceux qui s'étaient levés de rester après. Il les exhortait et leur distribuait la brochure rouge et on y mettait son nom. Mais il n'y avait pas de prière individuelle, pas de "Workers" [conseillers]. Rien n'était organisé."
>
> (C1 F 1897).

C'est au moment où l'Alliance Biblique se sépare complètement de toutes les Eglises et communautés qu'elle va pouvoir organiser son évangélisation; sous son égide, on peut remarquer que le rite d'appel se formalise. Le nouveau converti est placé alors dans un rapport polémique avec son Eglise et son pasteur qui pèse sur le motif de sa conversion. La vérification du salut dépend de plus en plus d'un changement d'affiliation qui le visibilise:

> "A ce moment-là, je faisais partie de l'Eglise Nationale. Comme mon pasteur, j'étais réfractaire aux 'videurs d'Eglises'. Quand j'allais écouter M. A. [le fondateur de l'Alliance Biblique], j'y allais justement pour attaquer ses adeptes et pour les convaincre que c'était une secte. Il parle de la nouvelle naissance. Or, j'avais lu Spurgeon (revivaliste anglais de la fin du siècle passé), Finney et Wesley. Pourtant, quand je prenais la parole, c'était du plagiat, car ce n'était pas moi qui avais trouvé ça. J'ai réalisé que je n'étais pas converti. A. a fait un appel: "Si quelqu'un veut recevoir le Seigneur comme son Sauveur personnel, et si quelqu'un lutte, qu'il a de la peine à se lever pour Christ, qu'il lève la main". A ce moment-là, l'Alliance Biblique était dans l'opprobre. Ce soir-là, il n'y eut que deux personnes. Beaucoup s'étaient convertis aux réunions de A. auparavant, mais n'avaient pas entendu l'appel: "Sortez du milieu de mon peuple".

> Le Seigneur m'a saisi ce soir-là. A l'issue de la réunion, j'allais vers lui pour lui dire que j'étais membre de l'Eglise réformée et que j'étais très heureux de retourner dans mon Eglise pour y être le sel de la terre. Et lui s'est contenté de me dire:
> - "Jeune homme, l'esprit de Dieu vous conduira".
> J'avais formé un orchestre dans la perspective d'un concert pour le Lien national (association de l'Eglise Nationale Protestante). Quinze jour après, j'ai donné ma démission".
> (E2 H 1898 [il est comptable au Val-de-Ruz (NE) au moment de sa conversion en 1919]).

Ce témoignage montre comment la rupture avec l'Eglise authentifie la conversion. Il souligne aussi et à son propre insu, que l'acceptation de la grâce, dont il est douteux que cet homme n'ait pas préalablement fait l'expérience compte tenu de sa culture revivaliste, n'est plus le motif principal de la conversion. A l'instar de celle-ci, bon nombre de conversions postérieures à 1918 apparaissent plus difficiles: leur récit révèle un vocabulaire de plus en plus militant, axé sur la lutte et le combat.

De leur côté, les Eglises réagissent au "videur d'Eglise" qui a provoqué l'hémorragie de leurs membres les plus zélés vers les milieux réveillés, en tentant de persuader que le message revivaliste a toujours fait partie de leur enseignement. En réponse à l'annonce de sa conversion à son pasteur, le converti se voit répondre "mais il y a longtemps que tu es converti, mais tu ne le savais pas". Ainsi, la conversion revivaliste devient l'enjeu d'une concurrence qui va lui imposer un déplacement d'accentuation. De plus en plus fréquemment, c'est le motif de l'assurance du salut qui sera mis en valeur.

On voit comment le groupe s'institutionnalise par la vérification du fondement de l'allégeance de ses membres. La notion d'assurance du salut permet au groupe de s'affirmer contre la prétention des Eglises au monopole des moyens de salut. Elle va aussi impliquer un accroissement de la codification de l'expérience de conversion; pour être sûr de son salut, il faut désormais avoir une connaissance intime de la Bible et pouvoir faire reposer sa foi sur le "Il est écrit" fondamentaliste. La conversion passe progressivement d'une expérience sensible à un processus cognitif rationnel et codifiable à partir de critères doctrinaux. Elle ouvre ainsi la voie à sa confirmation au travers de la probation éthique.

6.3. Probation éthique et trajectoires de classes

L'origine sociale des convertis se répercute-t-elle sur la thématisation de leur conversion et comment ? Influe-t-elle sur ses conséquences ou sur sa ritualisation ?

Pour répondre à ces questions, notre échantillon ne nous permet pas d'aller très au-delà d'une discrimination grossière des interviewés en deux catégories [11] qui s'inscrivent ici dans un rapport de polarité. Les représentants des milieux les plus défavorisés (ouvriers qualifiés d'usine, petits fonctionnaires, petits artisans) semblent exprimer l'accession à une promotion sociale au travers de leur conversion. A titre d'exemple citons le récit suivant:

> "J'étais le 5ème garçon d'une famille nombreuse et pauvre. J'étais malheureusement sorti de l'école trop jeune; j'ai toujours regretté de n'avoir pas pu poursuivre. Mes parents n'avaient pas l'idée qu'on pouvait aller plus haut (...). Comme le métier de tailleur ne m'intéressait pas du tout, j'ai fait un apprentissage de coiffeur. J'étais malheureux: il y avait déjà la déception de la vie; c'est ça la vie, pourquoi vivre ? J'avais un besoin de Dieu. J'étais enfermé à la maison (j'étais puni parce que je traînais tout le temps dans la rue). Là, j'ai entendu l'offre de Dieu comme je ne l'avais jamais entendue; j'ai été frappé par la nouveauté du message.
>
> Le contact avec l'Alliance Biblique a donné à toute la famille un élan, un affermissement. C'était un milieu plus bourgeois, ça faisait contraste. Ce qui me frappe encore c'est la netteté de l'appel: j'ai levé la main, la décision était prise: j'étais prêt à suivre Dieu quoi qu'il arrive."
>
> (F1 H 1902 [fils de petit artisan, 1918]).

L'homme dont il est question va devenir l'un des premiers missionnaires-colporteurs de l'Alliance Biblique. Pour lui, comme

---

[11] De fait, et pour autant qu'il soit possible de reconstituer la composition sociologique des adeptes de l'Alliance Biblique à la période étudiée (ce à quoi nous nous attelons), on peut en dresser le portrait suivant: - La grande majorité de ses membres (2/3) proviennent, tout comme dans notre échantillon, de milieux défavorisés (ouvrier-horloger d'usine, artisan, petit employé, fonctionnaire (p.ex. PTT), principalement originaires des petites bourgades du Jura neuchâtelois et bernois. - Un petit nombre de représentants de classes moyennes (teinturier, greffier, instituteur, infirmière, commerçant, tailleur à son compte) qui représente le 1/4 environ de la population et enfin - Quelques familles appartenant à l'aristocratie financière (banquier) ou terrienne (vieilles familles neuchâteloises ou vaudoises). Ce groupe est nettement surreprésenté, tout comme le groupe des agriculteurs est, lui, sous-représenté dans l'Alliance Biblique. Grosso modo, nous retrouvons les mêmes tendances dans notre échantillon. Les limites de cet article nous ont obligé à restreindre la comparaison aux deux groupes les plus distants.

pour la grande majorité des premiers employés de l'Alliance Biblique, il s'agissait d'une promotion sociale, dans la mesure où cette affiliation leur ouvrait des horizons auxquels leur milieu social ne les prédestinait pas. Il n'y a pas, dans tout ce récit, l'ombre d'un regret ou d'un renoncement.

A l'inverse, dans les interviews des quelques représentants de classe dominante (vieille aristocratie, bourgeoisie bancaire et industrielle) le coût social de l'engagement est d'emblée sous-jacent à la conversion elle-même. La conversion et l'affiliation sont quasiment toujours le fruit d'un accident de parcours familial (veuvage ou enfant orphelin) qui permet l'affranchissement de son milieu social et de ses obligations. Mais alors, tout le problème sera de se dépouiller de ses habitudes de vie pour épouser une conduite ascétique, comme le montre bien le témoignage écrit de la femme qui fut la principale collaboratrice du fondateur de l'Alliance Biblique:

> "J'étais montée chez mon amie J.R. avec des problèmes bien lourds pour mes 18 ans. Au moment de ma conversion, trois semaines auparavant, j'avais été préoccupée par deux questions: 1. Comment rompre avec le monde ? 2. Comment persévérer dans la conversion ? Il faut dire que mon père, qui ne m'avait pas laissée volontiers partir à M., avait eu soin de m'avertir: "Je connais ces gens; tu t'emballeras, tu te croiras convertie, ce sera un feu de paille et tu seras très malheureuse ensuite". Certes, il me fallait à tout prix éviter cette catastrophe et me convertir à fond ! C'est pourquoi j'allais trouver M. A. (...). Je compris que le salut ne dépendait pas de mes capacités et de ma persévérance, mais d'un Sauveur toujours fidèle (...). Comme je lui posais quelques questions au sujet de la rupture avec la mondanité, il me dit que la conversion implique le don de la vie éternelle, celle du Christ, et que par conséquent *les goûts sont changés*; ce qui vous attirait auparavant ne vous attire plus - à condition qu'on veille, qu'on prie, qu'on rende témoignage, et que la vie spirituelle soit nourrie par la lecture de la Bible (...). J'étais vice-présidente d'une société missionnaire de jeunesse. De retour à la maison, nos préparatifs de soirée récréative annuelle me laissèrent un malaise grandissant".
>
> (*Le Témoin*, octobre 1952, 210; 1894 [père médecin, 1912]).

Ce second témoignage illustre de façon particulièrement prégnante l'influence exercée par la culture familiale sur la conversion pour l'empêcher de tomber dans toute émotionnalité.

Assurément, toute la force de l'expérience doit être réinvestie dans la recherche de la sanctification obtenue par un processus de rationnalisation éthique qui repose sur une transformation systématique et volontaire des pratiques sociales. Alors que dans le premier témoignage (F1), l'engagement ascétique résulte immédiatement de la mise à disposition charismatique, dans celui-ci, l'ascèse est le fruit d'une dynamique de confirmation de la certitude du salut par la mise en oeuvre de ses conséquences sur le plan de la non mondanité.

Sans vouloir forcer par trop l'opposition entre ces deux attitudes, on peut néanmoins faire observer que la première est plus congruente avec l'"esprit du réveil" qui a poussé une proportion importante des personnes interrogées à se consacrer entièrement au service du mouvement (plusieurs diront avoir reçu leur "vocation missionnaire" enfant, avant d'être "converti"). L'inversion, le télescopage rituel s'explique ici comme le tribu payé à la liberté de l'Esprit de souffler ou et quand il veut. [12] La seconde attitude, plus rigide, dominera surtout la période d'institionnalisation du mouvement; la codification des critères auxquels doit satisfaire le membre consacré émane justement des représentants des classes supérieures qui se perpétuent comme classe dominante au sein de la secte et, à ce titre, en fixent les règles d'admission et de sanctification. [13]

---

[12] Suivant la tradition wesleyenne, l'Alliance Biblique est également tournée vers la recherche de la pleine sanctification sous la forme d'une "seconde bénédiction". Mais à la différence du pentecôtisme, celle-ci n'a pas du tout la forme du "Baptême de l'Esprit", qui est fortement repoussé par H.E. Alexander et ses successeurs (cf. H.E. Alexander, Pentecôtisme et christianisme, Maison de la Bible, Genève (1932); elle en serait plutôt une version dépouillée, qui mettrait d'abord l'accent sur la disponibilité au service missionnaire, expérience qui est tirée de la lecture partiale de R. Torrey à ce sujet. Pour nos interviewés, elle porte le nom de "consécration". La plupart atteste y avoir passé; pour beaucoup, elle s'est assimilée à une décision d'allégeance à l'Alliance Biblique et à son chef, le point de départ de leur engagement corps et âme à son service. Pour d'autres elle n'est pas loin de ce que les anglo-saxons appellent la "redédication", c'est-à-dire un retour personnel au Christ.

[13] L'opposition entre les deux types-idéaux d'expériences revivalistes que nous avons tentée dans ce paragraphe doit beaucoup à l'analyse infiniment nuancée que Jean Séguy effectue de ce même revivalisme lorsqu'il rencontre les mennonites français, en particulier grâce à H.E. Alexander et à l'Alliance Biblique justement (1977, 730-769). L'opposition entre réveil spontané, populaire et revivalisme domestiqué, postérieur se retrouve dans la discordance que Séguy met en lumière entre les partisans d'un revivalisme pentecôtisant (axé sur l'expérience sensible de la conversion et la réception du Saint-Esprit comme seconde expérience) et les partisans d'un Réveil "édulcoré" (ibid. 742) (axé essentiellement sur la sanctification intérieure comme fruit découlant

7. Conclusions

Notre recherche nous a persuadé de la pertinence théorique de l'étude de la conversion sous le double angle de la sociologie weberienne et de la sociologie du rite de passage. A l'aide d'un dossier qualitatif, trop courtement survolé, nous avons entrepris de vérifier les thèses ainsi dégagées.

Nous avons pu montrer que les rites de conversions collectives propres au revivalisme sont à peu près aussi disjoints de l'expérience de la conversion intérieure que ne le sont les cérémonies de rites de passage pubertaires de la puberté biologique des jeunes adultes dans les sociétés primitives (Van Gennep, 1981, 92 sq.). Cela ne veut pas dire que ces séances rituelles n'exercent pas des fonctions de consécration sociales importantes: par exemple par ce que nous avons appelé, faute de mieux, la modélisation préalable de la conversion, dont tout laisse à penser qu'elle exerce une attraction considérable sur les individus, et forge leur univers cognitif, c'est-à-dire les catégories de pensée et d'action à l'intérieur desquelles ils appréhendent le monde, la vie quotidienne et l'insertion du sacré dans le temps historique et personnel.

Toutefois, les liens qui relient l'expérience personnelle avec la ritualisation sociale ne nous sont pas apparus explicitement à travers nos interviews. Est-ce parce que nous les avons insuffisamment cherchés ou est-ce parce que notre méthode ne s'y prêtait pas ? L'incidence du rite de passage collectif sur la vie personnelle dans le cadre du revivalisme devrait être repensée à notre avis, à la lumière de l'émergence de l'individualisme et de l'ex-

---

(13 suite)

de la conversion authentique). Séguy montre de façon convainquante que le "réveil de sanctification" sert finalement à redonner vie à une communauté qui avait perdu la conscience d'elle-même, alors que la radicalité du message pentecôtiste aurait risqué de précipiter sa dissolution. Notre opposition ne fonctionne pas au même niveau: nous cherchons à comprendre sur quels clivages sociologiques elle s'appuie, ce qui n'est pas dans les objectifs du travail de Séguy. D'autre part, la mise en perspective sociologique que nous proposons peut-elle simplement se ramener à un degré de radicalité dans les manifestations sensibles qui accompagnent le Réveil, ce que suggère l'usage du mot "édulcoré" à propos de la branche modérée (non pentecôtiste) des disciples du Réveil du Pays de Galles dont Alexander se réclame, à la suite de Mrs Penn-Lewis ? Ce clivage ne recouvre-t-il pas des courants de nature différente ? Les liens du mouvement pentecôtiste avec le Réveil du Pays de Galles nous paraissent au moins aussi problématiques que ses liens avec les mouvements de sanctification inspirés de Mme Penn-Lewis. A cette époque, n'oublions pas que tous les revivalistes se cherchaient une racine dans le Réveil du pays de Galles, vu l'impact qu'il a eu. Remarquons pour finir à quel point l'itinéraire spirituel de Mme Penn-Lewis est à considérer dans la perspective du milieu social auquel elle se rattache et pour lequel s'exerce son charisme de cure d'âme et d'évangéliste de salon (cf. M.N. Garrard, Jessie Penn-Lewis, Mémoires (trad. G. Brunel), Coueslant, Cahors (1932).

pression psychologisante des besoins qui caracatérise la modernité. Nous avons tenté de montrer quelle est la dynamique interne du revivalisme et comment elle était affectée par le contexte historique et l'état du champ religieux. A ce sujet, il faut reparler du moment où apparaissent les mouvements revivalistes. On sait, par les analyses des historiens portant sur les Grands Réveils anglo-saxons (Rossel, 1970; Mc Loughlin, 1976, entre autres) que ceux-ci ont pour fonction de réduire les tensions entre les règles qui gouvernent les structures socio-politiques et économiques et les normes qui régissent l'ordre moral et religieux. En constatant qu'une vague de réveils atteint justement la Suisse romande à une période particulièrement incertaine sur le plan historique et politique, ce n'est pas seulement une explication simpliste de la religion comme refuge quiétiste ou comme opium du peuple que nous voulons proposer. C'est à l'essoufflement de l'ensemble des structures de plausibilité helvétiques traditionnelles auxquelles on assiste à cette époque à laquelle nous nous référons; singulièrement, à la perte de crédibilité des institutions religieuses qui se manifeste, entre autres, par leur silence sur la question incontournable du salut.

On peut donc se demander si le succès des appels à la conversion n'est pas à mettre en balance avec l'effacement des rites de socialisation traditionnels, leur incapacité à produire un accomplissement de soi désirable, spécialement parmi les classes défavorisées du Jura industriel, qui échappent massivement à l'emprise de la religion des clercs. Jean Séguy n'a-t-il pas raison de souligner que les réveils de cette époque sont à mettre en rapport avec les conceptions d'efficacité et de rapidité du monde industriel (1977, 766) ? En guise de suggestion, signalons ici l'étonnant esprit d'initiative, l'audace économique et la fantastique adaptation aux conditions de développement du monde moderne - spécialement à l'expansion des moyens de diffusion et de communication - dont font preuve les missionnaires pionniers de l'Alliance Biblique dans les années 20 et 30, en s'établissant avec succès sur 4 continents et dans 10 pays pour y répandre la Bible.

Enfin, nous nous sommes interrogé sur les chances de fonder une rationalisation efficace des conduites à partir de la conversion au sein des différents milieux sociaux, en nous inspirant du modèle weberien. Insistant sur les inflexions produites par ces différenciations sur l'expérience de conversion, nous ne voulons pas exclure que les rites revivalistes fournissent en quelque sorte par eux-mêmes des instruments de moralisation de la vie quotidienne. C'est par exemple le résultat auquel parvient Mmr G. Swartz (1931a, 284-285 et b), lorsqu'elle se penche sur le rôle occupé par le banc des pénitents dans la stratégie d'évangélisation de l'Armée

du Salut auprès des cas sociaux. Précisons que cette analyse nuancée n'est pas entièrement contradictoire avec les remarques de Weber que nous avons commentées.

Bien que cela ressorte peu de notre enquête, la pratique de la contrition publique peut encourager, sinon déclencher des conduites ascétiques chez les individus touchés émotionnellement par la grâce. Les deux derniers témoignages cités tendent à montrer qu'une conversion qui se superpose à un changement de milieu social de référence (passage du milieu bourgeois au milieu populaire, ou vice-versa), peut parfaitement s'accompagner d'une transformation radicale des modes de comportement. Or, la secte canalise précisément la promiscuité entre différentes appartenances sociales. La fidélité au mouvement de l'Alliance Biblique, dont peuvent se prévaloir tous nos interviewés, sous-entend donc une série de ruptures (ou de passages, puisque les deux termes sont reliés dialectiquement) qui alourdissent le vécu de la conversion comme rite de passage. Cette "aristocratie de purs" avait, bien entendu, sa version de la réalité historique du Réveil et de ses suites à défendre. Parmi tous les convertis de ces années, il faudrait pouvoir disposer d'un échantillon de population qui, tout en se reconnaissant comme marquée par le Réveil, n'a pas pour autant changé d'affiliation ecclésiastique. Elle aurait sans doute une autre vision du rite de conversion qui complèterait utilement les réflexions menées dans le cadre de cet article.

BIBLIOGRAPHIE

ABASTADO Claude (1983), "'Raconte ! Raconte ...', les récits de vie comme objet sémiotique", Revue des Sciences Humaines, 62/3,191, 521.

BECKFORD James A. (1975), The Trumpet of Prophecy: a Sociological Study of Jehovah's Witnesses, Basil Blackwell, Oxford.

BECKFORD James A. (1978), "Accounting for Conversion", British Journal of Sociology, 29/2, 249-262.

BILLETTE André (1976), "Se raconter une histoire ... Pour une analyse révisée de la conversion", Social Compass, 23/1, 47-56.

BOIS Henri (1905), Le réveil au Pays de Galles, Société de publications morales et religieuses, Toulouse.

BOURDIEU Pierre (1982), "Les rites comme actes d'institution", Les actes de la recherche en sciences sociales, 43, 58-63.

CAZENEUVE Jean (1971), Sociologie du rite, P.U.F., Paris.

CENTLIVRES Pierre (1981), "Les rites de passage: nouveaux espaces, nouveaux emblèmes", in HAINARD Jacques, KAEHR Roland, Eds, Naître, vivre et mourir, actualité de Van Gennep, Musée d'ethnographie, Neuchâtel.

CLARK Elmert T. (1929), The Psychology of Religious Awakening, The Macmillan Company, New York.

FINNEY Charles-G. (1951), Les Réveils religieux, M. Weber, Monnetier-Mornex /Hte-Savoie).

GREISCH Jean (1981), "Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard", in Le rite, Institut Catholique de Paris, philosophie No. 6, Beauchesne, Paris.

HEIRICH Max (1978), "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion", American Journal of Sociology, 83/3, 653-680.

ISAMBERT François-André (1979), Rite et efficacité symbolique, Cerf, Paris.

ISAMBERT François-André (1982), Le sens du sacré: fête et religion populaire, Minuit, Paris.

JOHNSON Welden T. (1971), "The Religious Crusade: Revival or Ritual", American Journal of Sociology, 76/5, 873-882.

LEONARD Emile G. (1964), Histoire générale du protestantisme, T. III, Déclin et renouveau, P.U.F., Paris.

LIPIANSKY E. Marc (1983), "Une quête de l'identité", Revue des Sciences Humaines 62/3, 191, 61-69.

LOFLAND John & STARK Rodney (1965), "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", American Sociological Review, 30/6, 862-874.

LOFLAND John & SKONOVD Norman (1981), "Conversion Motives", Journal of the Scientific Study of Religion, 20/4, 373-385.

MC LOUGHLIN William G. (1959), Modern Revivalism: Charles-Grandson Finney to Billy Graham, The Ronald Press Company, New York.

MC LOUGHLIN William G. (1974), "Revivalism", in GAUSTAD Edwin S., Ed., The Rise of Adventism, Harper & Row, New York, London.

MC LOUGHLIN William G. (1978), Revivals Awakenings and Reform, The University of Chicago Press, Chicago, London.

ROBERTSON Roland (1967), "The Salvation Army: the Persistance of Sectarianism", in WILSON Bryan R., Ed., Pattern of Sectarianism, Heineman, London.

ROGUES DE FURSAC J. (1907), Un mouvement mystique contemporain, le Réveil religieux du Pays de Galles, Félix Alcan, Paris.

ROSSEL Robert D. (1970), "The Great Awakening, An Historical Analysis", American Journal of Sociology, 75/6, 907-926.

SEGUY Jean (1956), Les sectes protestantes dans la France contemporaine, Beauchesne, Paris.

SEGUY Jean (1977), Les assemblées anabaptistes-mennonites de France, Mouton, La Haye, Paris.

SNOW David A., & MACHALECK Richard (1984), "The Sociology of Conversion", Annual Review of Sociology, 10, 167-190.

SWARTS G. (1931a) Salut par la foi et conversion brusque, Vrin, Paris.

SWARTS G. (1931b), Le Banc des pénitents. Etude psychologique sur l'oeuvre de la conversion à l'Armée du Salut, Vrin, Paris.

TAYLOR Bryan (1976), "Conversion and Cognition", Social Compass, 23/1, 5-22.

VAN GENNEP Arnold (1981 [1909]), Les rites de passage, A. & J. Picard, Paris.

WEBER Max (1971). Economie et société, T. I, Plon, Paris.

WEBER Max (1972), Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr, Tübingen.

WHITAM Frederick L. (1968), "Revivalism as an Institutionalized Behavior: An Analysis of the Social Base of Billy Graham Crusade", Social Science Quaraterly, 49, 115-127.

WILSON Bryan R. (1978), "Becoming a Sectarian: Motivation and Commitment", in BAKER Derek, Ed., Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian, Basil Blackwell, Oxford.

WIMBERLEY Ronald C., HOOD Thomas, LIPSEY C.M., CLELLAND Donald & HAY Marguerite (1975), "Conversion in a Billy Graham Crusade: Spontaneous Event or Ritual Performance ?", The Sociological Quarterly, 16, 162-170.

ZETTERBERG Hans L. (1952), "The Religious Conversion as a Change of Social Roles", Sociology and Social Research, 36, 159-166.