

Introduction

Didier BOISSON

« Je puis dire par la miséricorde de mon dieu, que ce père des lumières & de compassions qui ne prend point plaisir à la mort du pécheur, mais à ce qu'il se convertisse & qu'il vive, m'a fait quelque chose de ce qu'il fit à ce grand Apostre sur le chemin de Damas. Car, comme j'estois sur celuy d'Angers, pour de là, selon l'ordre de ceux qu'en mon aveuglement je reconnoissois pour Supérieurs, prendre la commission d'aller à Vitré ou à Nantes ou quelque autre part en Bretagne prescher à la romaine, sa main charitable et puissante m'a tout court arrêté dans la ville de Tours, & ramené en celle de Blois où il a pleu à sa divine bonté fortifier en moy d'une part le dégoût que j'avois senti dès quelque temps auparavant de ma profession, pressé de raisons & divines & humaines, & m'a donné de l'autre le désir de m'instruire particulièrement de la foy & service divin des Églises réformées¹. »

C'est ainsi que s'exprime en 1640 Michel Le Camus, carme réformé qui se convertit au calvinisme. Il représente une des quatre principales figures de convertis qu'il faut distinguer². La première est celle de l'individu qui « change de religion » ou de confession, soit qu'il rejette une identité religieuse héritée pour prendre une nouvelle religion ou confession, soit qu'il en abandonne une imposée, mais à laquelle il n'a jamais adhéré, souvent au profit de celle qu'il professait avant. La deuxième est celle des « sans religion » : ce sont des individus qui n'ont jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque et qui découvrent celle dans laquelle ils se reconnaissent. La troisième figure est celle du « réaffilié », du « converti de l'intérieur » : celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle ou vécue de façon purement conformiste. Enfin, la dernière figure est celui qui abandonne toute foi. Si l'on met de côté ce dernier cas, la conversion marque l'entrée dans un « régime fort » d'intensité religieuse³. En effet, l'individu qui se convertit opte pour une identité religieuse choisie. La figure du converti apparaît ainsi comme « la figure exemplaire

1. LE CAMUS M., Déclaration du Sr Michel Le Camus, cy-devant appelé Père Eusèbe de S. Michel, de l'ordre des carmes réformez... contenant les moyens de sa conversion à la religion réformée, adressée à MM. de l'Église romaine, avec des paroles de son abjuration et profession..., Charenton, 1640, p.4. Cité dans BOISSON D., *Consciences en liberté? Itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Honoré Champion, 2009, p.264.
2. HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999. Il existe d'autres typologies que l'on peut retrouver par exemple dans l'ouvrage dirigé par BRANDT P.-Y. et FOURNIER C.-A., *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, 2009.
3. HERVIEU-LEGER D., *op. cit.*, p. 120-125.

du croyant ». La conversion est souvent associée à l'idée d'une intensité d'engagement religieux : « Se convertir, c'est, en principe, embrasser une identité religieuse dans son intégralité⁴. » Toutefois, l'accueil des candidats à la conversion semble souvent associé à une idée de méfiance, de réticences ou d'étonnements de la part des Églises et de leurs membres.

En raison souvent des mystères qui entourent chacun de ces changements de comportement religieux, le succès de ce thème de recherche ne se dément parmi les chercheurs. Par exemple, en octobre 2010, s'est tenu à Montpellier un colloque intitulé *Dynamiques de conversions : modèles et résistance*. La même année a été publié, sous la direction de Maria Cristiana Pitassi, *Les modèles de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*⁵. En 2010 encore, est réédité l'ouvrage de Frédéric Gugelot sur *La conversion des intellectuels au catholicisme en France de 1885 à 1935* (Paris, CNRS Éditions). En 2011, paraît un essai de la philosophe Catherine Chalié, *Le désir de conversion* (Paris, Le Seuil), ou un recueil de témoignages de conversions par la journaliste Béatrice Guelpa⁶. Cette question est également abordée dans de nombreux autres ouvrages récents, comme celui dirigé par Bruno Dumézil, *Le problème de la christianisation du monde antique* (Paris, Picard, 2010)⁷, ou ceux d'Isabelle Heullant-Donat, *Missions impossibles. Les franciscains, l'Islam et le martyre, XIII^e-XV^e siècles* (Rome, 2010), de Luc Daireaux sur les protestants de Normandie au XVII^e siècle⁸, ou de Michel Meslin, *L'homme et le religieux. Essai d'anthropologie* (H. Champion, 2010).

Sur un plan religieux et philosophique, le mot de *conversio* correspond en fait à deux mots grecs de sens différents, d'une part *epistrophê* qui signifie changement d'orientation et implique l'idée d'un retour (retour à l'origine, retour à soi), d'autre part *metanoïa* qui indique un changement de pensée, un repentir, et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance. Il y a donc, dans la notion de conversion, une opposition interne entre l'idée d'un « retour à l'origine » et l'idée d'une « renaissanc⁹ ».

Dieu invite souvent, par la bouche de ses prophètes, son peuple à se « convertir », c'est-à-dire à se tourner vers lui, à revenir à l'alliance conclue autrefois au Sinaï. La conversion est donc toujours un retour à un état d'origine idéal, mais aussi un arrachement à l'état de péché. Elle évoque cependant également une réciprocité. C'est ce qu'exprime Zacharie : « Revenez vers moi et je reviendrai vers vous », dit Yahvé¹⁰. Dans le livre de Joël, le prophète écrit :

« Revenez à moi de tout votre cœur, avec des jeûnes, des pleurs et des lamentations. Déchirez votre cœur, et non pas vos habits, et revenez vers Yahvé, votre Dieu ; car il est compatissant et miséricordieux, lent à la colère, riche en fidélité et se repentant du mal¹¹. »

4. *Ibid.*, p. 147.

5. Leo S. Olschiki Editore, Florence, 2010.

6. GUELPA B., *D'une foi à une autre. Portraits de convertis*, Genève, Labor et Fides, 2011.

7. Voir également DUMÉZIL Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècles*, Paris, Fayard, 2007.

8. DAIREAUX L., « Réduire les huguenots ». *Protestants et pouvoirs en Normandie au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2010.

9. HADOT P., « Conversion », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, p. 453.

10. Zacharie 1, 3.

11. Joël 2, 12-13.

Ainsi, la conversion, c'est le retour vers Dieu qui ramène Israël dans son pays, car Dieu se tourne vers son peuple accablé de malheurs¹². Toutefois, Dieu n'attend pas pour cela que le peuple soit converti. Le retour de l'homme vers Dieu apparaît « comme le résultat d'une action de prévenance de Dieu qui a déjà commencé à se tourner vers l'homme¹³ ». Dans le livre de Jérémie, Éphraïm se désole : « Fais-moi revenir et je reviendrai, car tu es Yahvé mon Dieu ! Oui, après m'être détourné, je suis repenti¹⁴. » Dans celui des Lamentations, il est également écrit : « Fais-nous revenir vers toi, Yahvé, et nous reviendrons, renouvelle nos jours comme aux temps anciens¹⁵. » Le résultat de cette conversion, de ce retournement, est d'obtenir le pardon, de rétablir et renouveler l'Alliance avec le Dieu et de parvenir ainsi au salut.

Cette dualité de la conversion s'observe déjà dans la philosophie antique. Dans *La République*, Platon réfléchit sur cette notion. Selon lui, pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, car il est lui-même « converti », il a su détourner son regard des ombres du monde sensible pour le tourner vers la lumière qui émane de l'idée du Bien¹⁶. C'est par l'éducation que l'âme peut se tourner vers cette lumière du Bien. Si les philosophes gouvernent la cité, la cité entière sera ainsi « convertie » à l'idée du Bien. Après Platon, il s'agira moins de convertir la cité que les individus. La philosophie devient essentiellement un acte de conversion. Elle est un événement provoqué dans l'âme de l'élève par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture avec la manière habituelle de vivre. C'est ce qu'exprime la conception stoïcienne de la conversion pour les philosophes du Haut-Empire, comme Sénèque dans la lettre 73 à Lucilius. Il y expose comment « s'élever jusqu'aux astres, par le chemin du détachement, de la modération et du courage », c'est-à-dire par les trois vertus stoïciennes fondamentales. Il ajoute : « Les dieux ouvrent leur seuil et tendent la main à qui veut monter jusqu'à eux. » Ainsi que le souligne Michel Meslin, « la conversion apparaît bien comme le retour de l'homme vers cette part de lui-même qu'il doit pousser au meilleur¹⁷ ». Se convertir, c'est se tourner de l'extérieur vers l'intérieur de son être, nécessaire condition pour posséder la liberté et pour être soi-même. Se tourner vers soi, c'est se recueillir pour entrer en accord avec la loi universelle, la raison qui régit les hommes et Dieu. « Je comprends, écrit Sénèque à Lucilius, que je ne suis pas seulement corrigé mais transfiguré. J'ai encore bien des points qui doivent être encouragés, perfectionnés. » La polarité retour à l'origine-renaissance est ainsi déjà présente dans la philosophie antique : l'homme, par la philosophie, doit retrouver sa nature originelle par la renonciation au monde qui l'entoure et un profond bouleversement de son âme.

Dans les *Actes des Apôtres*, cette dualité apparaît par exemple dans un discours de Pierre, alors que l'apôtre s'adresse aux Israélites :

« Et maintenant, frères, je sais que c'est par ignorance que vous avez agi, tout comme vos chefs. Ce que Dieu avait annoncé d'avance par la bouche de tous les prophètes, à

12. Voir par exemple le Psaume 6 : « Reviens, Yahvé, délivre mon âme, sauve-moi à cause de ta fidélité », ou les chapitres 63 et 64 du livre d'Isaïe.

13. MESLIN M., « L'expérience religieuse », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, p. 2258.

14. Jérémie 31, 18-19.

15. Lamentations 5, 21.

16. PLATON, *La République*, 518, c.

17. MESLIN M., « L'expérience religieuse », *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, p. 2256.

savoir que son Christ souffrirait, il l'a ainsi accompli. Repentez-vous (*metanoia*) donc, et convertissez-vous (*epistrophe*) pour que soient effacés vos péchés¹⁸. »

La conversion témoigne de la liberté de l'homme qui est capable de rompre avec son passé et de le réinterpréter par l'intermédiaire de sa conversion. Pour les convertis eux-mêmes, la conversion représente le pouvoir de Dieu sur les hommes, puisque toute conversion est due à Dieu et c'est à Dieu que l'on dit se convertir, mais aussi le pouvoir de la force, que ce soit par la guerre sainte ou la mission.

Il en est de même de la conversion chrétienne qui, toutefois, se situe davantage dans une perspective eschatologique : il faut se repentir avant le jugement de Dieu qui approche. Au rite du baptême, qui est le signe extérieur d'une nouvelle naissance, correspond une conversion, c'est-à-dire l'expérience intérieure de cette nouvelle naissance. La conversion chrétienne est ainsi provoquée par la foi dans le règne de Dieu annoncé par le Christ¹⁹. Toutefois, à la différence de la conversion vétéro-testamentaire, dans le christianisme elle est accessible à tous et ne vise plus seulement le retour d'Israël à son Dieu : selon saint Paul, tous les humains sont désormais rachetés par Dieu. Dans les *Actes des Apôtres*, Paul définit ainsi l'état d'esprit dans lequel le converti doit être : « J'ai annoncé qu'il fallait se repentir et se tourner vers Dieu par une conduite digne de repentir²⁰. »

Au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, deux modèles de conversion religieuse dominant, ceux de saint Paul et de saint Augustin. Ces deux expériences insistent sur la rupture engendrée par la conversion : le converti doit adhérer entièrement à la nouvelle foi et abandonner son passé. Il doit également se faire missionnaire car l'Église se veut universelle²¹. La conversion de saint Paul apparaît à la lecture des *Actes des Apôtres* comme un événement inattendu et brutal. Paul n'y était pas préparé et n'a pas connu cette période de doute et d'inquiétude religieuse qui précède la conversion de certains hommes. À la suite de l'épisode du chemin de Damas, il semble immédiatement convaincu et prêt à partir en mission, à l'image des autres apôtres. Saint Paul range ainsi cet événement parmi les apparitions du Christ aux apôtres²². Le lien entre la conversion du chemin de Damas et sa vocation apostolique apparaît clairement dans l'épître aux Galates quand il écrit :

« Quand il plut à celui qui m'a mis à part dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi afin que je l'annonce parmi les païens, aussitôt, sans consulter ni la chair ni le sang, sans monter à Jérusalem auprès de ceux qui étaient apôtres avant moi, je suis parti pour l'Arabie, et je revins ensuite à Damas²³. »

La conversion de saint Augustin fait figure de deuxième modèle. À la différence de celle de saint Paul, elle n'est pas subite ou brutale, Augustin y était préparé²⁴. Au chemin de Damas de saint Paul correspond le jardin de Milan d'Augustin. Il voit alors l'attente de sa conversion comme un combat :

18. Actes des Apôtres 3, 17-19.

19. HADOT P., « Conversion », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, p.454.

20. Actes des Apôtres 26, 19.

21. AUBIN P., *le problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, 1963.

22. 1 Corinthiens 15, 5-10.

23. Galates 1, 15-17.

24. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1993 ; BROWN P., *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971 ; MARROU H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958 ; LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.

« Combien de temps encore? Ce sera donc demain, toujours demain?²⁵: Ainsi disais-je, et je pleurais dans l'extrême amertume de mon cœur broyé. Et voici que j'entends une voix venue de la maison voisine [...] qui sur un air de chanson disait et répétait à plusieurs reprises: "Prends, lis! Prends, lis!" Et aussitôt, changeant de visage, je me mis à réfléchir intensément... Et, refoulant l'assaut de mes larmes, je me levai, ne voyant d'autre interprétation à cet ordre divin que l'injonction d'ouvrir le livre et de lire le premier chapitre sur lequel je tomberais²⁶. »

Comment interpréter ces conversions? Les explications sont multiples. Anthropologues, sociologues, psychanalystes, tous cherchent à comprendre de tels phénomènes²⁷. Quelques exemples peuvent permettre de comprendre les apports de ces différentes sciences. Dans *Physiologie de la conversion religieuse et politique*, William Sargant veut démontrer l'utilisation d'armes psychologiques dans les conversions²⁸. Jeûnes, flagellations, danses, chants, terreurs, paniques seraient des moyens utilisés pour modifier, à des fins religieuses, les fonctions cérébrales normales. Toutefois, les individus seraient plus ou moins influencés par des attitudes émotives. Ainsi, une conversion religieuse subite se produirait quand un individu ou une collectivité auraient été profondément touchés à la suite d'une période d'épreuves affectives intenses. Celles-ci désorganiseraient le comportement antérieur.

Un premier exemple est donné à partir du chapitre 2 des *Actes des Apôtres*, lors du discours de Pierre²⁹. Comment sont obtenues ce jour-là les trois mille nouvelles « âmes » qui acceptent d'être baptisées? Selon William Sargant, c'est en suscitant l'émotion et la peur par la citation de versets du livre de Joël :

« Et j'opèrerai des prodiges dans le ciel en haut et des signes sur la terre en bas: du sang, et du feu, et des colonnes de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang³⁰. »

À l'issue de ce discours, les participants, effrayés, demandent à Pierre et aux autres apôtres: que faire? Le premier répond: « Repentez-vous, et que chacun d'entre vous soit baptisé. » Au même titre que des discours, des sermons ou des processions peuvent émouvoir « physiquement et moralement » certains individus au point de les mettre en état d'« inhibition cérébrale » et de les faire s'évanouir, épuisés qu'ils sont par leurs émotions.

Plus récemment, André Godin a souligné que le caractère soudain ou progressif d'un changement de croyances, de foi, d'abandon ou de retour à la foi religieuse serait à mettre au compte de traits de caractère dans la personnalité des convertis³¹. L'auteur note que, dans le récit de conversion,

« celui qui parle ou qui écrit, en l'absence de l'autre (Dieu) peut être tellement occupé à narrer sa vie et ses sentiments lors de son expérience de Dieu qu'il en arrive à ne plus parler de cet Autre. Le passé est reconstruit dans le récit³². »

25. *Ibid.*, VIII, 28.

26. SAINT AUGUSTIN, *Confessions...*, VIII, 29.

27. Voir par exemple HEFNER R. W. (dir.), *Conversion to christianity. Historical and anthropological perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, 1993.

28. SARGANT W., *Physiologie de la conversion religieuse et politique*, Paris, PUF, 1967. Voir surtout les pages 70-100.

29. Actes des Apôtres 2, 14-41.

30. Joël 3, 3-5.

31. GODIN A., *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 94.

32. *Ibid.*, p. 97.

Ainsi, la tendance parfois inconsciente à souligner la coupure qui sépare un « avant » d'un « après » est toujours sensible dans ce genre de littérature et le converti a également tendance à sous-estimer sa vie chrétienne avant la conversion. Il est conduit à proposer plusieurs questions qu'il faut se poser sur les récits de conversion. Quelle part du récit est consacrée à l'autobiographie de l'auteur et quelle part à la rencontre divine elle-même ? Dans la description fournie sur la rencontre avec Dieu, s'agit-il du retentissement émotionnel seulement ou principalement ? S'agit-il aussi des conséquences, dans la vie du converti, qui découlent d'une saisie nouvelle du mystère divin ? Quels traits particuliers du mystère divin sont mis dans une lumière nouvelle ? L'auteur s'y emploie-t-il par un vocabulaire ou un style particuliers ? Est-il novateur ? Finalement, le récit suggère-t-il une voie spirituelle, une approche ou une méthode de prière qui permette aux lecteurs de s'appropriier à leur tour quelques aspects de l'expérience faite par le converti³³ ?

Le récit de conversion peut être ainsi considéré comme « un récit de commencement³⁴ ». En effet, la conversion « affecte l'identité du sujet » en délimitant en lui un avant et un après³⁵. Elle est vécue comme un commencement d'une nouvelle histoire. C'est pourquoi le converti cherche à rendre compte, à ses propres yeux et à ceux de ses proches, du fait que tout en restant le même sujet qu'avant, il est devenu autre. L'expérience de la conversion est ainsi une épreuve pour le sentiment de cohésion interne du sujet, tout en étant paradoxalement l'occasion d'une nouvelle conformation de soi. La fonction du récit, qui est de lier dans une même réalité des éléments hétérogènes, devient donc essentielle. Le converti éprouve le besoin de se dire son changement, et souvent de le dire aux autres.

Un récit de conversion change presque de nature quand il est écrit ou quand il reste simplement oral. L'oral est ouvert à des remaniements continuels qui intègrent peu à peu les modifications amenées par le devenir personnel ; il peut conduire même à une « réinterprétation du passé qui remodèle totalement celui-ci sous l'effet des désirs du présent ». L'écrit, par son caractère figé, représente comme « une résistance du passé à une relecture qui ferait fi de ce que fut une des interprétations du sujet à un moment important de son histoire ». Mais, en même temps, il risque d'inviter le converti à prendre son récit comme une réalité dans laquelle il doit aujourd'hui totalement se reconnaître. Le texte fonctionne comme une image de lui-même qu'il n'a plus le droit de modifier. Aussi la décision de mettre ou non par écrit l'avènement de sa conversion, et de considérer ou non ce récit comme étant « canonique » représente-t-il une première décision éthique.

Le sujet qui raconte sa conversion a tendance, le plus souvent de façon inconsciente, à noircir son état d'avant et à idéaliser son état d'après. Il arrive ainsi curieusement à une vision manichéenne de sa propre histoire, ce qui conforte doublement son narcissisme :

« Par l'aggravation de son état peccamineux passé, il s'estime plus puissant qu'il ne l'est dans son pouvoir de destructivité ; par l'idéalisation de son présent de converti, il occulte son pouvoir actuel de faillibilité, et cela d'autant plus qu'il attribue le changement à Dieu seul. »

33. *Ibid.*, p. 101.

34. GIBERT P., *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, 1986.

35. THEVENOT X., *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992. Voir en particulier le chapitre XII, « Conversion chrétienne et changement psychique. Un domaine ouvert pour la recherche éthique », p. 275-294.

Cette périodisation manichéenne fait que la conversion est vécue comme une nouvelle naissance. Cependant, dans certaines sociétés, il peut exister une volonté de « figer » les frontières confessionnelles car la conversion apparaît comme un phénomène qui menace l'identité d'une communauté en intégrant de nouveaux coreligionnaires. Toutefois, la porosité de ces mêmes frontières conduit les hommes à réagir sur l'attitude à avoir face aux convertis : comment considérer les apostats ou les prosélytes ? Faut-il rompre avec les uns ? se méfier des seconds ? Les récits de conversion semblent souvent se conformer à des modèles littéraires, « à des itinéraires emblématiques ou fondateurs ». Le nouveau converti doit paraître sincère et sa pensée conforme à la confession qu'il vient d'embrasser ; aussi, « rien ne semble moins autobiographique que le discours autobiographique du converti³⁶ ».

La conversion apparaît comme une rupture et un moment clé de l'existence. Comme le souligne Emmanuel Godo :

« Nous avons tous une certaine idée de la conversion religieuse. Notre imaginaire est peuplé de scènes de révélations ou d'illuminations qui, de saint Paul à Claudel, de saint Augustin à Pascal, de saint François à Verlaine, nous inclinent à penser que le sens d'une vie peut radicalement changer, en un instant de pivotement, terrible et lumineux, et lui apporter la plénitude qui lui faisait jusqu'alors tragiquement défaut. »

L'auteur poursuit ainsi :

« Chute sur le chemin de Damas, extase derrière un pilier de cathédrale, au détour d'un bois, au sein d'une prison, voix d'outre-tombe entendue dans un jardin, nuit de feu : elles sont nombreuses et facilement légendées ces icônes d'une dramaturgie que, croyants ou non, nous avons faite nôtre, au point d'attendre et de secrètement désirer qu'un jour enfin, loin des sècheresses du doute, le rapt survienne et enfin nous emporte³⁷. »

C'est cet instant et ces scènes de révélations ou d'illuminations qui nous intéressent en étudiant textes et réalités de la conversion, avec la volonté de confronter les expériences sur des périodes historiques très différentes et de donner la parole à des chercheurs venant d'horizons variés qu'ils soient linguistes, littéraires, psychologues ou historiens. Après un premier chapitre qui permet de comprendre la vision d'un psychologue à la question « pourquoi se convertir ? », textes et réalités de la conversion seront envisagés sous quatre angles différents. Romans, textes littéraires, sermons et récits de conversion permettront ensuite d'envisager la diversité des « Discours sur la conversion ». Dans les deuxième et troisième parties, les ressorts de la conversion seront analysés par la confrontation d'« Expériences individuelles » et d'« Expériences collectives ». Enfin, la littérature des XIX^e et XX^e siècles sera mobilisée pour étudier « Un discours critique » sur la conversion.

36. Voir en particulier WANEGFFELEN T., « Les convertis au siècle des réformes. Discours confessionnel et expérience individuelle », *De la conversion*, J.-C. Attias (dir.), Paris, Cerf, 1997, p. 183-202.

37. GODO E. (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Éditions Imago, 2000. Voir en particulier les articles de BLAQUART J.-L., « Nos traditions de conversions. Approche philosophique et théologique », p. 17-25 ; GAUTHIER N., « Les récits autobiographiques de conversion sous l'Empire romain », p. 27-44 ; PLATELLE H., « La conversion religieuse dans l'Europe médiévale », p. 45-56.