Traditions et transcendance

Processus incrémental de conversion dans les Églises chinoises

Traditions and Transcendence: Incremental Conversion Process in Chinese

House-Churches

Tradiciones y transcendencia: proceso incremental de conversión en las Iglesias chinas

Pierre Vendassi

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29342>

DOI : 10.4000/assr.29342

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

Pagination : 237-255

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Vendassi, « Traditions et transcendance », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 177 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29342> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29342>

Pierre Vendassi

Traditions et transcendance

Processus incrémental de conversion dans les Églises chinoises

La conversion comme perpétuation et changement de tradition

En dépit d'une histoire récente marquée par la promotion étatique de l'athéisme et les campagnes de répression religieuse, la République populaire de Chine connaît depuis les années 1980 une remarquable revitalisation du religieux, étendue à une diversité de traditions : culte des ancêtres et des divinités populaires, pratiques divinatoires, bouddhisme, taoïsme, islam, catholicisme, protestantisme, nouveaux mouvements religieux, etc. Selon des études récentes forcément approximatives¹, 85 % de la population s'adonnerait à une forme ou une autre de croyance ou de pratique religieuse (Wenzel-Teuber, 2013). Dans ce contexte, l'accroissement des chrétiens, qui pourraient représenter 4 à 5 % de la population (contre moins d'1 % avant 1949), suscite la curiosité voire l'enthousiasme des observateurs et la fébrilité d'un l'État toujours actif dans le contrôle, voire la répression du religieux².

Le christianisme prend en Chine des formes variées. Comme le bouddhisme, le taoïsme et l'islam, catholicisme et protestantisme bénéficient d'une reconnaissance officielle quand leurs adeptes pratiquent leur religion dans le cadre des associations nationales contrôlées par l'État. Mais de nombreux mouvements dépourvus de statuts légaux, parfois qualifiés de « souterrains » se propagent aussi dans le pays. On compte parmi eux de nombreuses communautés protestantes, rassemblant quelques dizaines d'individus privilégiant les assemblées informelles dans les foyers des croyants aux réunions dans des lieux de cultes consacrés ; on y trouve aussi des réseaux plus organisés rassemblant plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de fidèles, souvent héritiers du mouvement des « Églises indigènes » de la première moitié du xx^e siècle (Xi, 2010), mais

1. En raison de l'étendue de la population et du territoire, des tensions politico-religieuses actuelles, de la difficile superposition des affiliations, croyances, et pratiques dans la culture chinoise et de la porosité des frontières entre traditions religieuses (Vermander, 2009).

2. Une campagne de destruction de croix chrétiennes est ainsi en cours dans la province du Zhejiang depuis 2014.

aussi très influencés par les mouvements transnationaux évangéliques et pentecôtistes contemporains. Certaines de ces communautés sont de simples groupes d'étude biblique tandis que d'autres administrent des sacrements et organisent en leur sein la distribution de l'autorité religieuse. On parle de mouvement des « Églises-maisons³ » pour désigner ces formes de christianisme hétéroclites, mais idéalisant généralement une pratique religieuse communautaire à taille humaine, exercée dans un espace domestique, en marge des Églises bureaucratisées. C'est à cette nébuleuse protestante que le christianisme de Chine doit l'essentiel de sa croissance (Bays, 2012). Les frontières entre Églises officielles et Églises-maisons, sont cependant poreuses : il n'est pas rare que les acteurs pratiquent leur religion au sein des deux types de structures. De façon bien plus discrète, d'autres variantes du christianisme mondialisé pénètrent aussi progressivement le paysage religieux chinois : mormons, adventistes, témoins de Jéhovah, etc. Ce renouveau constitue la dernière étape en date d'une histoire longue et mouvementée du christianisme en Chine, dont la présence y est attestée dès le VII^e siècle (Bays, 2012).

La progressive destruction du système religieux traditionnel au cours du XX^e siècle, le vide idéologique provoqué par l'échec du maoïsme, l'ouverture du pays depuis les années 1980 ont créé les conditions du développement d'une offre chrétienne dynamique et variée (Goossaert et Palmer, 2011 ; Yang, 2011). Toutefois, si ces *facteurs d'ouverture*⁴ rendent la croissance chrétienne *possible*, ils ne disent rien de ce qui conduit un nombre croissant d'individus socialisés en Chine à s'affilier à des organisations chrétiennes et à se convertir aux croyances qu'elles proposent. Pour produire une explication satisfaisante de la croissance chrétienne, leur analyse doit encore être articulée avec celle de processus concrets d'affiliation et de conversion.

L'intérêt d'une telle analyse dépasse le cadre des évolutions socioreligieuses chinoises contemporaines. En effet, le christianisme ne fait pas partie du système religieux traditionnel chinois et constitue donc l'une des manifestations actuelles de l'accroissement de légitimité de mouvements religieux minoritaires au sein d'espaces socioculturels qui les tiennent toujours pour étrangers. De tels phénomènes nous conduisent à questionner les cadres théoriques par lesquels nous pensons d'ordinaire le religieux et posent la question du ressort traditionnel de ce dernier : si la continuité de la tradition constitue un rouage essentiel du phénomène religieux (Hervieu-Léger, 1993 ; Ji, 2007), les conversions, entendues comme passages d'une tradition religieuse à une autre impliquant non seulement une affiliation formelle mais aussi une modification de la vision religieuse du monde, de l'identité et des croyances (Stark et Finke, 2000 : 114 ; Gooren, 2010 : 49) constituent un paradoxe.

3. *Jiating jùhuì*; house churches.

4. Les facteurs d'ouverture sont « ces variables qui font de la considération du christianisme par les Chinois une option plus plausible maintenant qu'elle n'a pu l'être par le passé » (Hall, 2006 : 134).

Une première explication que nous nommons théorie de la *tradition choisie* permet de le résoudre, en considérant que les conversions sont l'expression « d'une aspiration forte à une intégration personnalisée dans une communauté où l'on est reçu comme individu, mais plus largement d'un "droit au choix" religieux qui prend le pas sur tout devoir de fidélité à une tradition héritée » (Hervieu-Léger, 2001 : 123). Dans cette perspective, la lignée croyante connaît une existence indépendante des trajectoires des individus qui la composent. Une telle conception implique que les *bonnes raisons* conduisant les individus à adopter une nouvelle tradition religieuse ne reposent pas elles-mêmes sur un ressort traditionnel, mais relèvent plutôt d'une logique d'émancipation de leur tradition d'origine.

L'analyse des processus de conversion que nous avons observés au sein de plusieurs Églises chinoises conduit plutôt à proposer une seconde explication, fondée sur la *commensurabilité des traditions*. Il en ressort en effet que l'inscription dans une nouvelle lignée de croyants repose d'abord sur de *bonnes raisons* d'une nature « traditionnelle », c'est-à-dire relevant de la conformité perçue à un ordre passant pour naturel (Ji, 2007 : 148 ; Weber, 2003 : 253) et que l'individu n'a aucune raison de remettre en question (Boudon, 2012 : 39). Les convertis envisagent en effet d'intégrer une nouvelle organisation religieuse parce que les modèles sociaux qui y sont à l'œuvre leurs paraissent suffisamment cohérents avec les valeurs et représentations du monde auxquelles ils adhèrent déjà du fait de leur socialisation, en dépit de la distance apparente entre leur tradition d'origine et celle à laquelle se réfère explicitement leur groupe religieux de destination. Une telle hypothèse, si elle est vérifiée, accrédite la notion de *Religious Availability* selon laquelle les croyances, pratiques ou modes de vie antérieurs à la conversion sont au moins partiellement compatibles avec la nouvelle option religieuse de l'acteur (Rambo, 1993 : 62) et la proposition selon laquelle les individus entreprenant une conversion religieuse cherchent généralement à maximiser la conservation de leur capital religieux (Stark et Finke, 2000 : 123).

Sans universaliser inutilement le religieux, admettre ainsi que « tout change, mais rien ne change » au cours de la conversion (Le Pape, 2009) interdit de penser celle-ci comme une rupture radicale et ramène au premier plan la présence « d'une opposition interne entre l'idée de *retour à l'origine* et l'idée de *renaissance* » constitutive de la conversion (Hadot, 2002 : 223). L'enjeu de l'analyse sociologique devient alors de rendre intelligible la façon dont s'opère le changement de tradition religieuse à partir de la continuité même des représentations, valeurs et aspirations individuelles. Ceci est possible si l'on analyse les phénomènes de conversion comme des processus graduels déterminés à la fois par des facteurs contextuels d'ouverture et de réceptivité, par des situations contingentes incluant des crises et des nouvelles rencontres et par des choix faits sur la base de la confrontation entre les aspirations déjà existantes des individus et l'expérience vécue au cours de l'initiation religieuse (Lofland et Stark, 1967 ; Rambo, 1993). Dans les cas que nous avons étudiés, une telle analyse révèle que les conversions reposent sur un

processus incrémental (Bronner, 2009) au cours duquel les raisons subjectives de l'affiliation religieuse, initialement liées à des facteurs contextuels d'ouverture et de réceptivité, sont modifiées par l'initiation religieuse et l'expérience spécifique qu'elle engendre.

Le processus incrémental dans la conversion des Chinois au christianisme

Dans le cadre d'une recherche conduite entre 2009 et 2014 nous avons conduit 69 entretiens semi-directifs, en mandarin pour la grande majorité, avec 22 hommes et 47 femmes chinois, convertis à la foi chrétienne. 12 d'entre eux pratiquaient leur religion à titre principal au sein d'Églises affiliées au mouvement national des trois autonomies. Ces Églises jouissent d'une reconnaissance légale mais font aussi l'objet d'un étroit contrôle qui justifie en partie le développement d'une offre chrétienne extralégale. 30 autres croyants interrogés étaient affiliés à trois Églises-maisons indépendantes, évoluant dans cet espace extralégal, proches de la mouvance évangélique, privilégiant l'étude de la Bible et l'expérience personnelle du salut, sans verser toutefois dans le pentecôtisme, par ailleurs dynamique en Chine. Ces assemblées inscrites dans des réseaux locaux, régionaux ou internationaux, comptaient chacune moins de cent membres se réunissant dans les foyers des croyants et parfois dans des locaux loués à cette fin. Elles se définissaient comme « chrétiennes » (*jidujiao/jidutu*) – terme dont l'usage chinois est réservé au christianisme issu de la Réforme. 8 entretiens ont été conduits avec les membres du mouvement de l'Église Locale, fondée sur une version de la Bible dite du « recouvrement » et sur les enseignements de son fondateur Watchman Nee, figure éminente du mouvement des Églises Indigènes dans la première moitié du xx^e siècle. Occupant une position quasi-sectaire dans le paysage protestant, et incarne la dynamique d'expansion globale du christianisme chinois, comptant des adeptes dans le monde entier. Nous avons aussi interrogé 19 membres de l'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours (Église SDJ), forme de christianisme hétérodoxe, branche majoritaire du mouvement mormon dont le canon scripturaire intègre à côté de la Bible d'autres volumes d'écritures saintes dont le Livre de Mormon. Sa dynamique d'expansion est symétriquement opposée à celle de l'Église Locale : d'origine américaine mais largement mondialisée, elle tente de s'implanter durablement en Chine dans un entre-deux légal : ses dirigeants négocient constamment avec les autorités chinoises leurs conditions d'exercice, sans toutefois que l'Église soit affiliée à une association religieuse nationale (Vendassi, 2014). En dépit d'un accès au terrain difficile, nous avons aussi interrogé quelques membres de l'Église catholique et de l'Église du Dieu tout-puissant, doublement hétérodoxe, combattue par le gouvernement chinois et par le reste des chrétiens (Pan, 2015). Le peu de données que nous avons à propos des parcours de conversion au sein de ces mouvements nous empêche de les inclure dans l'analyse. Nous avons aussi conduit des observations au

sein de ces Églises, dont l'analyse croisée avec celle des entretiens a permis de dégager l'essentiel des idées défendues ici. En dépit de variations mineures, l'analyse des données collectées fait apparaître un processus de conversion incrémental comportant quatre étapes :

1- À un moment de son parcours propice à l'évaluation d'une nouvelle offre religieuse, l'acteur interagit avec les membres d'une organisation religieuse et reconnaît dans ces interactions et dans l'organisation religieuse qu'il découvre des modèles sociaux au moins partiellement familiers et qu'il juge positivement parce qu'ils correspondent à un ordre passant à ses yeux pour naturel. C'est ici le ressort *traditionnel* initial du processus de conversion.

2- Séduit par ces modèles, l'acteur entreprend une initiation au cours de laquelle il assimile les contenus moraux et religieux de l'organisation : la communauté le convainc de la valeur pratique de ces modèles, ce qui en refonde une première fois la légitimité. Émerge aussi l'idée qu'ils sont conformes à une volonté divine.

3- L'acteur participe aux rituels collectifs et se livre aux pratiques dévotionnelles prescrites par l'organisation religieuse. Il fait au cours de cette initiation l'expérience d'un état émotionnel et cognitif à ses yeux inédit et que l'on qualifiera de *sacré* (Durkheim, 2005 : 49).

4- Cette expérience engendre un travail interprétatif au terme duquel l'acteur s'approprie les croyances positives fondamentales prônées par l'organisation, en vertu de sa rationalité « ordinaire » et donc limitée par ses capacités cognitives⁵ (Boudon, 2012 : 38).

Les raisons de l'affiliation religieuse ne sont donc plus comme au départ d'une nature traditionnelle, mais plutôt d'une nature que l'on qualifiera de *subjectivement transcendante*⁶. Les modèles que l'acteur avait d'abord approuvés au nom de sa tradition lui semblent désormais étroitement liés à l'existence de forces surnaturelles, qu'il croit avoir vérifiées par son expérience individuelle ; sa pratique devient « la preuve expérimentale » des croyances qui lui sont proposées (Durkheim, 2005 : 596 ; Cuin, 2012 : 231). Ce processus de re-légitimation des modèles sociaux sur un fondement transcendant permet finalement leur dépassement partiel.

Le processus incrémental ici présenté est attesté dans toutes les Églises que nous avons étudiées en dépit de leur diversité, ce qui confère à notre analyse une certaine force. Néanmoins, il nous faut préciser que ces Églises ne montrent qu'un des nombreux visages des chrétiens chinois : les acteurs

5. L'apparence socioconstructiviste de notre analyse ne repose pas tant sur un postulat adopté *a priori*, que sur le contenu des récits de conversions recueillis, dans la mesure où les acteurs évoquent spontanément des processus interprétatifs complexes, tâtonnants, où les doutes et les hésitations révèlent sans cesse le caractère objectivement non-nécessaire des croyances qu'ils endossent et des choix religieux qu'ils opèrent.

6. Sans renoncer à un nécessaire *agnosticisme épistémologique* (Willaime, 2003 : 258), nous évoquons une bonne raison *subjectivement transcendante* dans la perspective d'un *théisme méthodologique* selon lequel « il n'y a aucune raison de tronquer le fait religieux de ses interactants "invisibles", en tant qu'ils sont jugés importants par les acteurs eux-mêmes » (Piette, 1999 : 24).

étaient en grande majorité âgés de 20 à 40 ans, plus éduqués que la moyenne, cosmopolites, soucieux de développement personnel, de réussite économique et familiale (Vendassi, 2016a). D'autres modèles de conversion pourraient donc être aussi à l'œuvre au sein de la société chinoise.

La conformité à l'ordre naturel : fondement traditionnel des affiliations

Chez les acteurs étudiés, l'entreprise d'une affiliation religieuse est souvent corrélée avec deux formes d'affaiblissement des liens sociaux préexistant (Bainbridge, 1992; Stark et Finke, 2000). La première relève de la crise (Rambo, 1993) : les acteurs effectuent une rencontre décisive avec une Église dans une période de rupture amoureuse (12 cas), de deuil (5 cas), de conflit familial (13 cas) ou de pression professionnelle accrue (28 cas). La seconde est celle d'une distanciation géographique des groupes de socialisation habituels, au cours d'une migration interne ou d'une expatriation (49 cas). Bien qu'il n'y ait pas toujours trace de rupture ou de détresse affective dans ces cas-là, les acteurs font l'expérience d'un bouleversement propice à envisager de nouvelles options religieuses. La combinaison de circonstances de crise et de distanciation géographique est cumulée chez certains (20 cas). Néanmoins, 8 entretiens ne permettaient pas d'identifier de contextes de crise ou d'éloignement, suggérant ainsi qu'il s'agit là de facteurs facilitants, mais non-nécessairement déterminant des conversions.

La capacité des individus à juger positivement l'Église qu'ils rencontrent et ses membres, à partir de leurs propres valeurs et représentations détermine en revanche l'initiation du processus d'affiliation quel qu'en soit le contexte. Les croyants sont jugés bons, aimables ou gentils, honnêtes, leur vie semble « harmonieuse ». La connivence morale se mue rapidement en sympathie : les futurs convertis sont « touchés » par les croyants qui souvent se montrent avenants et serviables, contribuant à ce que l'acteur se sente « comme en famille ». L'absence d'étrangeté et l'immédiateté de ce jugement positif témoignent *per se* d'une continuité culturelle partielle éprouvée par les acteurs.

Celle-ci est évidente pour les acteurs ayant déjà connu des formes de socialisations à la religion chrétienne. 15 des convertis interrogés au cours de notre enquête comptaient ainsi au moins un chrétien parmi leurs ascendants directs ; 8 autres en comptaient un parmi leurs cousins, oncles ou tantes. Cette présence chrétienne ne les a pas d'emblée conduits à la conversion, mais constitue un élément structurant de leur parcours religieux : certains ont fréquenté occasionnellement une Église dans leur jeunesse, connaissent quelques contenus bibliques, ont expérimenté la prière, ou ont simplement observé, à distance, ce type de pratique dans leur environnement familial. Hormis ces 23 cas, la proximité avec des acteurs chrétiens était faible voire nulle, la plupart des acteurs interrogés étant issus de structures familiales porteuses d'une tradition religieuse fragilisée et fragmentée, où se côtoient pratiques bouddhistes

occasionnelles, croyances populaires, lectures taoïstes et athéisme militant, tout en demeurant culturellement imprégnées de valeurs et représentations relatives à l'ordre social et familial relevant du confucianisme.

Le sentiment de familiarité avec les chrétiens rencontrés est exacerbé lorsque les contacts initiaux avec le christianisme ont lieu en contexte de mobilité géographique, interne ou internationale. Certains acteurs éprouvent cette familiarité au sein d'Églises ethniques. JD, 32 ans, shanghaienne devenue femme au foyer suite à sa conversion et son mariage, évoque cette familiarité éprouvée lors de sa rencontre avec une communauté mormone chinoise tandis qu'elle était étudiante en Australie quatre ans auparavant :

Là-bas, c'était une branche chinoise [...] Et je me sentais bien, parce que c'était un peu comme si j'étais dans ma ville d'origine. Parce que tu sais en Chine, on apprend à lire et écrire l'anglais mais pas bien à le parler. Alors se retrouver avec des Chinois, c'était sympa. J'ai donc commencé à assister aux réunions de Sainte Cène et au cours d'introduction à l'Évangile. J'aimais beaucoup les cours... je pense que j'étais préparée ! Quand je suis allée à l'église, j'avais le sentiment d'avoir déjà été là avant.

Le sentiment « d'avoir déjà été là avant » qu'elle éprouve, s'il revêt une dimension charismatique à ses yeux, est renforcé par le fait que son entrée en religion est objectivement un mouvement de sortie d'un environnement social étranger (anglophone et australien) et d'entrée dans un environnement social connu et maîtrisé (mandarinophone et culturellement chinois).

Une semblable affinité se développe aussi lorsque les convertis se joignent à une communauté non-chinoise, dans un environnement *a priori* moins familier et moins maîtrisé. L'évocation du motif familial, omniprésent dans les récits de conversion tout comme dans le fonctionnement des Églises observées en constitue le point focal. Ainsi dans le récit de MP, ingénieur trentenaire ayant découvert la religion chrétienne lors de son adolescence par le biais de sa grand-mère mais s'étant converti au mormonisme lors d'un séjour d'étude en Utah, la familiarité avec la culture religieuse se manifeste dans une identification au modèle familial promu et pratiqué dans la communauté :

Lorsque je me suis rendu pour la première fois à l'église, j'ai vu un père de famille, bien habillé, assis à côté de sa femme, souriant et entouré d'enfants. Ils écoutaient quelqu'un qui donnait un discours. Et je me suis dit : « c'est ce que je veux pour moi ».

Tout l'entretien de MP montre qu'il est au départ moins séduit par les discours prononcés à l'église (dont on ignore d'ailleurs s'il en comprenait tout le contenu) que par un modèle social mormon familialiste et conservateur mis en scène sous ses yeux et traduit dans les attitudes des croyants qu'il fréquente. Son aspiration à mettre en œuvre pour lui-même ce modèle ne découle pas d'ailleurs d'une longue socialisation aux institutions mormones, mais d'une adhésion spontanée. La quasi-totalité des acteurs que nous avons interrogés ont par ailleurs recours à la métaphore familiale pour qualifier leur relation à la communauté religieuse qu'ils joignent (« l'Église est comme une famille » ; « c'est ma famille »). Or, si l'assimilation de l'organisation

religieuse à une famille n'est pas une nouveauté (Hervieu-Léger, 1999), elle attire ici l'attention, parce que son expression subjective traduit une proximité objective entre les organisations chrétiennes auxquelles s'affilient les acteurs et les structures familio-religieuses de la culture traditionnelle chinoises qui continuent d'imprégner leurs représentations (Vendassi, 2016b).

Cette proximité est frappante dans le fonctionnement des Églises-maisons : l'espace domestique et l'espace sacré s'y confondent ; le modèle patriarcal idéalisé y met en scène un *ancien*, détenteur de sagesse et d'autorité qui forme avec son épouse un couple incarnant la complémentarité et l'harmonie, subvenant spirituellement et parfois matériellement aux besoins de la communauté, organisée comme une fratrie au sein de laquelle les aînés secondent les parents symboliques. La distribution de l'autorité et des tâches dans la communauté respecte la distinction de l'ancienneté, des sexes et des statuts matrimoniaux, sans que jamais rien ne soit figé par une règle : l'allant-de-soi de ce familialisme patriarcal marque la continuité des traditions entre le christianisme contemporain de Chine, les écoles philosophiques traditionnelles (Schipper, 2008) et l'idéologie confucianiste qui fait des relations familiales le fondement de la société et qui imprègne le contexte social et les représentations des acteurs que nous avons étudiés.

La continuité culturelle se prolonge dans le travail moral des organisations chrétiennes. Les convertis interrogés dans le cadre de notre enquête identifiaient fréquemment comme une plus-value le fait d'avoir trouvé par leur conversion une claire définition du bien et du mal, confirmant l'idée que l'exclusivisme théorique total des deux notions constitue une innovation propre aux religions abrahamiques en contexte asiatique (Madsen, 2003 ; Cao, 2009). Mais les convertis font coexister dans leur discours l'affirmation de cette innovation morale avec une absence de redéfinition fondamentale des valeurs auxquelles ils adhèrent. WZ, après avoir fréquenté l'Église protestante officielle dans les années 1990 avec sa fille encore enfant, a finalement été baptisée dans l'Église-maison que cette dernière a jointe une fois devenue adulte (Hosanna). Elle décrit ainsi ce changement qui n'en est pas un :

Avant, je savais ce qui était bien et ce qui était mal, mais j'agissais avec approximation. Je me disais : « c'est presque bon », ou « ce n'est pas tout à fait mauvais ». Mais quand je suis devenue chrétienne, ce que je pouvais faire et ce que je ne pouvais pas faire était beaucoup plus clair.

La redéfinition morale évoquée par les croyants réside dans la mise à sa disposition d'un système cohérent de valeurs et de normes permettant à l'acteur d'orienter son action. DY, 31 ans, associé dans un cabinet de conseil, introduit à l'Église TO par une amie depuis 8 mois, indique à ce propos :

J'avais un bon travail à l'époque. Et le salaire n'était pas mal non plus. Mais dans cette vie, tu dois toujours te battre pour toi-même. La vie est une guerre. C'est assez dur. Et parfois je pensais que la vie n'avait pas de joie. Ce n'était pas un état permanent mais souvent je me disais que ça n'avait pas d'intérêt au fond... les

valeurs qui nous dirigent dans cette vie... en fait elles ne sont pas claires. Il n'y a pas vraiment de valeurs pour nous diriger. Tes parents ont une manière de voir les choses, tes amis en ont une autre et parfois ce n'est pas clair. Et je ne dis pas que tout était complètement mauvais; il y avait du bon et du mauvais. Mais la Bible donne un ensemble de valeurs plutôt cohérent [...] Une fois mon amie m'a fait lire l'Évangile de Matthieu dans le Nouveau Testament et dans le Nouveau Testament, il y a beaucoup de principes qui sont clairs et applicables [...] Il y a beaucoup de choses que je suis capable de comprendre et d'accepter. Donc je me suis dit que ces choses sont des choses auxquelles je peux croire.

DY juge positivement les principes moraux chrétiens qu'il découvre parce que ceux-ci lui paraissent « clairs et applicables », au contraire d'un système de valeurs précédent jugé inapte à « diriger » l'acteur. Il évoque néanmoins à deux reprises l'absence d'une rupture totale entre sa conception morale avant et après sa découverte du christianisme. D'abord, il n'avait pas une conception amoralisée de la vie avant sa conversion (« il y avait du bon et du mauvais »). Ensuite, il évalue bien la morale chrétienne à l'aune d'un capital moral déjà présent (« Il y a beaucoup de choses que je suis capable de comprendre et d'accepter. Donc je me suis dit que ces choses sont des choses auxquelles je peux croire »). RH, chef d'entreprise quarantenaire, converti dans une Église-maison, fait ainsi un constat souvent entendu parmi les croyants : « Les gens à l'église respectent par exemple la chasteté et les autres commandements. Le peuple chinois est déjà familier avec tout ça. C'est juste qu'il ne s'y plie pas. Mais en fin de compte je pense que c'est la même chose. » Pour lui comme pour les autres convertis que nous avons rencontrés, c'est sur cette continuité qu'est ensuite bâtie la conversion à proprement parler.

En effet, l'organisation chrétienne ne se contente pas de fournir à ses convertis un corpus moral partiellement familier, mais vise expressément à leur faire endosser un corpus de croyances « positives » distinctes de celles qui sont disponibles sur le marché religieux traditionnel : croyance en un dieu unique, à l'expiation et à la résurrection de Jésus-Christ, à la valeur divine de la Bible, etc. L'initiation à ces croyances par le biais de la participation aux diverses réunions, aux rituels collectifs et aux pratiques dévotionnelles, modifie alors significativement les bonnes raisons de l'adhésion à l'organisation chrétienne.

Vers une légitimité instrumentale : les vertus pratiques des principes moraux

Les Églises que nous avons étudiées proposent une offre foisonnante de réunions d'information et d'enseignement, allant des cours d'étude bibliques aux groupes de lecture de littérature religieuse en passant par le coaching pour relations amoureuses. Au cours de ces réunions, les pratiques sociales de l'organisation religieuse se détachent de leur fondement traditionnel, pour acquérir une nouvelle légitimité, davantage pratique et que l'on qualifiera

d'*instrumentale*. Les sermons, ouvrages, commentaires bibliques, témoignages des fidèles et conseils individuels, permettent à l'ensemble de la communauté, incluant les nouvelles recrues, de se convaincre des bénéfices quotidiens découlant de l'application normative des valeurs prônées par le groupe. Les valeurs traditionnelles que sont l'honnêteté, la fidélité, la piété filiale, l'éducation par l'étude, et celles davantage chrétiennes que sont la foi ou le repentir, deviennent des prescriptions à suivre pour conduire une vie à la fois juste et heureuse. NW et ancienne manager d'une multinationale à la recherche d'un emploi. Elle s'est jointe à l'Église-maison TO à l'âge de trente ans, quelques mois avant que nous ne la rencontrions. Elle s'est tout d'abord intéressée au christianisme dans l'optique de trouver une stabilité sociale qui lui manquait et éventuellement un époux. Elle a entrepris son initiation religieuse parce qu'elle jugeait les chrétiens et leurs enseignements « convenables ». Elle évoque ainsi cette instrumentalisation des principes moraux qui la convainc ensuite de persévérer dans la pratique chrétienne :

Aujourd'hui, tout le monde ment et personne n'en a rien à faire de mentir. Alors la Bible nous dit pourquoi il ne faut pas. Il y a des bénédictions que Dieu donne si tu fais les bonnes choses, comme ça tu peux mener une bonne vie. Et parfois c'est difficile de faire les choses bien et de mener une vie juste. Mais, croire en Dieu et Jésus Christ, ça te permet d'avoir un standard, de ce qui est juste et ce qui n'est pas juste. Alors que chez les bouddhistes, c'est vague [...] Et les commandements disent qu'il ne faut pas de relations sexuelles avant le mariage [...] Je me suis demandée pourquoi. Alors j'ai étudié ce sujet. Et finalement, je me suis rendu compte que c'était très bien comme ça, Et que les bénédictions du Seigneur sont grandes pour ceux qui font ça [...] Je suis avec A., et je trouve que notre relation est super saine et naturelle. On apprend à se connaître. On a besoin d'avoir une vie chrétienne. Et quand on sort ensemble, on a vraiment de la joie.

Les bénéfices que les acteurs croient pouvoir obtenir par leurs pratiques comprennent souvent une double dimension à la fois intramondaine et extra-mondaine. Il ressort de nos observations que si les discussions et enseignements partagés au sein des communautés peuvent aborder des questions véritablement théologiques à propos de la nature de la divinité, du salut et de l'au-delà, l'accent est aussi souvent mis sur les bénéfices pratiques de l'application de l'éthique biblique, à commencer par l'assurance d'une protection divine, la paix de l'âme, ou l'harmonie relationnelle censées en découler. Le fait de bénéficier de prescriptions normatives claires pour gérer ses conduites quotidiennes est considéré comme un bénéfice à part entière comme nous l'avons vu dans le cas de DY. D'autres insistent plutôt sur les bénéfices découlant des pratiques ascétiques, à l'instar de JD convaincue que l'abstinence d'alcool, de tabac, de thé et de café a rendu son ouïe et son odorat plus fins, son esprit plus clair et sa personnalité plus mature.

Dans la majorité des cas, les enseignements théologiques et moraux reçus lors des premiers contacts avec le groupe sont prodigués dans un contexte collectif. Ils permettent au futur converti, non seulement de se familiariser

avec un type de discours, mais aussi de contempler, de manière simultanée, une communauté dont les acteurs professent goûter les fruits de leur pratique et dont les interactions dans l'espace religieux produisent une image idéale de l'application de ces principes (Abel, 2006). Les « frères et sœurs » plus expérimentés ont ainsi valeur d'exemple, et leurs témoignages sont des gages de l'efficacité testée des produits moraux proposés. Les Églises-maisons comportent de ce point de vue un avantage sur les Églises officielles. Dès la première rencontre, le futur croyant plongé dans une atmosphère familiale et chaleureuse y a l'occasion de faire l'expérience de la vie du groupe, de nouer des relations avec des acteurs déjà socialisés au christianisme, donnant à voir les produits les plus concrets de la pratique religieuse⁷.

Vers la possibilité de croire : l'expérience sacrée

Les extraits précités montrent que les principes moraux et prescriptions normatives (*e.g.* honnêteté, fidélité, ascétisme, etc.) sont simultanément justifiés par leurs bénéfices pratiques perçus et présentés comme émanant d'un décret divin. Une forme de rationalité pragmatique tend donc à légitimer la croyance au nom de l'efficacité perçue de la pratique. Néanmoins, un tel raisonnement, compte tenu du biais évident qu'il renferme, ne suffit généralement pas à faire du nouveau venu un croyant. La participation aux rituels collectifs et l'expérience qu'ils produisent permettent alors d'envisager sérieusement la possibilité d'adhérer aux croyances positives de l'organisation.

Lors des rituels, les gestes et les sons produits par l'assemblée génèrent une ambiance particulière, différente de l'ordinaire, à même de générer des sensations et des sentiments rarement, voire jamais expérimentés auparavant. La recrue accède alors à un état cognitif et sensoriel qu'il convient de nommer *sacré* (Durkheim, 2005:49). Dans les Églises-maisons, la ferveur de la communauté, le caractère intime des histoires partagées, l'affection éprouvée au contact des autres, ou le charisme du pasteur contribuent à faire émerger cet état cognitif inhabituel. Dans les Églises officielles, l'absence d'une intimité chaleureuse et familiale est compensée par la grandeur des lieux de culte, la majesté des chœurs, la solennité des rituels ou l'ampleur de l'assemblée.

Mais l'état sacré obtenu par le rituel dans le cadre d'un processus de conversion ne conduit alors à l'état de croyance que dans la mesure où il génère un processus réflexif chez l'acteur impliqué dans le rituel. En effet, comme les sensations et sentiments éprouvés lors de l'accomplissement des rituels ou des pratiques dévotionnelles paraissent insolites aux yeux du nouveau pratiquant, il en vient à interroger ce qu'il éprouve et dont l'interprétation n'est pas évidente. Les entretiens et récits de conversions montrent notamment une variété d'expériences provoquant chez l'acteur

7. Nous ne suggérons pas ici que les chrétiens seraient effectivement plus vertueux que les autres, mais plutôt que ceux-ci valorisent les bienfaits perçus de la pratique religieuse.

un état à la fois actif et contemplatif favorisant l'adhésion aux croyances de l'organisation religieuse.

Un premier type d'expérience sacrée rapportée dans les récits de conversion se produit tandis que l'acteur participe ou accomplit un rituel. Il est alors de manière fortuite ou imprévue « touché » par ce qu'il observe ou accomplit. Des larmes inexpliquées mais sans tristesse, un bien-être particulier ou une altération des sens et de la conscience sont les principaux effets relatés dans les entretiens. Cette expérience engendre une forme de surprise chez l'acteur qui se retrouve, en même temps qu'il est touché, contemplatif de son état. XM, entrepreneur de 37 ans, pratiquant au sein de l'Église Hosanna, venu au christianisme parce qu'il trouvait très sensés les propos de chrétiens de son entourage, relate l'expérience qu'il a vécue trois ans auparavant, lorsqu'il s'est rendu pour la première fois avec son épouse dans une Église Chrétienne à Taïwan dont cette dernière est originaire :

On est allé dans une église à Taizhong. Mais on ne connaissait rien de ce qui s'y passait. Et les gens là-bas parlaient la langue locale. Et on ne comprenait rien. Mais on est allé assister à leurs réunions qui étaient en taïwanais. Ce qui est surprenant, c'est que quand ils chantaient en taïwanais, j'ai pleuré. Je ne sais pas pourquoi, je ne comprenais pas, mais ça m'a fait pleurer. C'était l'œuvre du Saint-Esprit.

Il évoque sa surprise d'être ému lors du rituel auquel il assiste, et son incapacité à identifier immédiatement la cause de cette réaction inhabituelle. L'étrangeté de son expérience, qui se serait avérée gênante en d'autres circonstances, renforce alors l'attention qu'il porte à ce qu'il éprouve, accroissant sans doute l'intensité de l'expérience et suscitant un questionnement quant à l'origine d'une telle émotion.

D'autres relatent des expériences s'apparentant à l'expression de pensées inhabituelles et dont ils peinent à s'attribuer l'origine. JC a 31 ans et travaille dans une école. Après une découverte infructueuse de la religion chrétienne par le biais d'une amie à l'âge de 17 ans, elle a joint à 21 ans une Église-maison sur son campus universitaire. Désormais pratiquante au sein d'une autre Église-maison (Apollos) elle décrit une voix intérieure entendue alors qu'elle priait individuellement. De façon insolite, elle ne classe pas son expérience dans la même catégorie que ses expériences sensorielles habituelles :

Je ne savais pas ce qu'était la prière, mais ils m'ont dit de prier avant le repas, quand tu sors et quand tu rentres et quand tu vas te coucher. Donc avant ça, j'avais appris des choses, mais je n'avais pas de communication spirituelle avec Dieu [...] Un jour, j'étais seule, et j'ai posé tous mes problèmes devant Dieu. Et j'étais vraiment pas bien, défaite et il m'a répondu : « tu sais que je t'aime. » Cette parole m'a donné une grande force et donc je n'avais plus peur et je savais qu'il me connaissait [...] La première fois, je ne pouvais pas confirmer ce que j'avais entendu, mais après j'ai eu des expériences qui ont confirmé ce que j'avais entendu. À cette époque, je n'osais pas prier, parce que je n'arrivais pas à discerner si c'était moi ou Dieu qui parlait, mais j'ai appris à discerner avec le temps, parce que je lisais plus la Bible et donc

j'ai mûri. Et les autres ont été importants, parce qu'ils étaient des instructeurs pour moi. Parce que ce n'est pas une chose facile.

JC évoque clairement la difficulté qu'elle a d'abord éprouvée à discerner l'origine de la « voix » qu'elle a « entendue » et à propos de laquelle elle émet deux hypothèses : l'une relevant d'une forme d'autosuggestion (c'est « moi » qui parle) l'autre de la communication avec le divin (c'est « Dieu » qui parle). La reproduction de l'expérience et le renforcement positif des membres de sa communauté la conduit à admettre qu'elle a été destinatrice d'une communication transcendante.

Certains font aussi le récit d'une prise de conscience liée à l'interprétation d'événements extérieurs favorables et semblant improbables, à l'instar de MP qui est convaincu que l'obtention de son visa pour les États-Unis était un miracle. C'est aussi le cas de GC, juriste trentenaire pratiquant au sein d'une Église patriotique, qui a reçu sa « révélation » de l'existence divine à l'adolescence, alors qu'il était au lycée, en amont de toute socialisation à une Église particulière. Son expérience fait intervenir un stimulus extérieur, une réaction émotionnelle et suscite un retour réflexif immédiat ainsi qu'un questionnement sur l'origine de ce qu'il éprouve :

Quand j'étais au lycée, j'avais 17 ans. J'avais des problèmes. Je ne sais plus ce qu'étaient les problèmes, mais c'était de gros problèmes, les plus gros que j'ai jamais rencontrés. J'étais déprimé. J'avais lu des chapitres de la Bible déjà, mais je ne croyais pas en Dieu. Et un jour, j'étais très déprimé et il pleuvait. Il y avait beaucoup de nuages. J'étais assis près d'une fenêtre dans la salle de classe. Le temps n'était pas très lumineux, il pleuvait, il y avait des nuages et mes sentiments étaient pires à cause de ça. Mais ce fut comme un miracle. Je ne pouvais plus supporter ces sentiments [...] J'avais juste envie de crier : « je ne peux plus supporter ça ! » Et à ce moment-là, le nuage s'est ouvert et j'ai pu voir une éclaircie. C'était une fine lumière entre deux nuages. La lumière du soleil est allée à travers ce creux dans les nuages. Et la lumière était sur moi. J'étais juste dans le rayon de lumière. Ce n'était pas sur mon collègue qui était juste à côté ni sur l'autre derrière. C'était moi qui étais dans la lumière. Donc j'ai pensé que c'était un miracle. C'était Dieu qui m'aidait à relever la tête. Même si c'était très simple, je crois que c'est Dieu qui m'encourageait. Donc à partir de ce moment, mon esprit a été réconforté et je me suis senti mieux. C'était la première fois que je croyais en l'existence de Dieu.

Un autre type répandu de manifestations revêt un caractère moins spectaculaire. Certains évoquent une paix, un calme profond éprouvé lors de pratiques dévotionnelles (prière, étude biblique) suffisamment forts pour ouvrir la porte à une interprétation divine. D'autres encore évoquent avoir conscience d'une présence surnaturelle, ou d'une conviction que les enseignements ou les modèles prodigués à l'acteur dans le cadre de l'organisation religieuse constituent la voie qu'il doit suivre à titre individuel. C'est le cas de JD, déjà présentée qui évoque ainsi son expérience :

J'avais le sentiment d'avoir déjà été là avant et je me sentais bien. Parce que...on ne peut pas voir Dieu, mais on peut le sentir. J'avais juste le sentiment d'avoir envie d'être là. C'est le Saint-Esprit. Parce que avant le baptême, on peut avoir l'influence du Saint-Esprit. Et je suis sûre que c'est ça.

Vers une légitimité subjectivement transcendante : interpréter l'expérience sacrée

Toutes ces expériences, insolites et spontanément a-rationnelles (Lamine, 2010 : 111) appellent un travail cognitif de l'acteur qui doit donner du sens à ce qu'il éprouve. Les propos tenus par les acteurs que nous avons interrogés montrent invariablement que ces derniers cherchent à en produire des explications ou à sélectionner parmi les explications disponibles sur le marché cognitif, celles qui lui semblent les plus satisfaisantes. Ceux qui choisissent d'interpréter leurs expériences comme le produit d'une interaction avec le divin deviennent alors croyants.

Dans certains cas, l'expérience sensorielle est aussi vécue comme une expérience cognitive : elle ne convainc pas simplement l'acteur qu'il est entré en contact avec une force surnaturelle, mais aussi qu'il y a acquis une connaissance. Dans quelques cas, le récit laisse entendre que l'attribution d'une origine divine à l'expérience vécue est quelque chose qui va de soi et que l'expérience physique comprend un contenu interactionnel ou cognitif indéniable. Ceci est le cas de JD (SDJ), mais aussi de NW (TO) qui déclare :

La première fois que je suis allée à l'église j'ai entendu parler du baptême. La deuxième fois, il y avait un baptême et donc j'étais très touchée, j'ai pleuré et j'ai reçu l'amour de Dieu. Je n'avais pas spécialement de doutes. Je me suis juste rendue compte, j'ai réalisé que Dieu était là. C'était très simple [...] Et puis, je me suis rendu compte du fait que Dieu t'aime tout le temps. C'est ce que tu apprends.

Sa prise de conscience de l'amour de Dieu lors d'une situation de rituel collectif est spontanée. Elle mentionne son absence de doute, sur l'instant, quant à la nature de son expérience. La dernière phrase de la citation (« C'est ce que tu apprends ») rappelle néanmoins à quel point l'identification de l'origine divine de l'émotion demeure liée à un apprentissage, qui se fait en règle générale dans l'organisation religieuse, au contact des autres convertis. L'expérience suivante, relatée par RH, permet aussi de saisir la façon dont se conjuguent expérience physique et expérience cognitive dans le cadre de la répétition d'un rituel :

En 2003, j'ai reçu le baptême. Et ce baptême c'était comme une nouvelle naissance. Pas littéralement, mais c'était quelque chose de nouveau. En réalité je ne croyais pas encore vraiment à Dieu. Je n'ai reçu un témoignage qu'en 2004. C'est là que Dieu m'a sauvé, il est venu me chercher. J'ai commencé à faire l'expérience que Dieu existait. C'était merveilleux. Je ne croyais pas en ces choses. Je voyais des gens que Dieu

touchait, ils pleuraient, mais moi, je me disais que ce n'était pas vrai. Mais j'ai eu cette expérience qui m'a fait comprendre qu'il y avait vraiment Dieu [...] J'écoutais un pasteur prêcher. Et il parlait de la voie de l'amour. Et j'avais toujours pensé que toutes les religions parlaient d'amour. Même les athées, ils parlent d'amour. Mais ce jour-là, ce frère a parlé d'amour et il m'a touché. Il m'a touché. Dans mon cœur il y a quelque chose qui s'est passé. Et je savais que Dieu était amour. C'était un sentiment vraiment particulier et très concret. C'est comme s'il y avait de l'électricité qui était passée à travers moi. Oui, comme une sensation d'électricité. Et le sommet de mon crâne avait une sensation particulière aussi. C'était vraiment le sentiment du Saint-Esprit. Avant, j'allais à l'Église toutes les semaines sans y croire. Mais à partir de ce moment-là, j'allais adorer et chaque fois j'avais les larmes aux yeux. Donc il y avait un changement.

Le récit livré ici rend manifeste le cadre chrétien par lequel est mise en forme l'expérience vécue (« nouvelle naissance », « témoignage », « Dieu m'a sauvé », « c'était le sentiment du Saint-Esprit »). Dans son cas, l'expérience a été précédée d'un an au moins de socialisation religieuse, facilitant peut-être l'interprétation de son expérience, et l'attribution d'une valeur cognitive à son expérience sensorielle (« je *savais* que Dieu était amour. C'était un *sentiment* vraiment particulier et très concret. »).

Dans les cas que nous avons analysés, le choix fait par l'acteur d'interpréter l'expérience vécue comme résultant d'une action divine, en dépit de son caractère initialement indécidable (Cuin, 2012 : 223) peut être expliqué par l'existence de divers biais cognitifs de confirmation ou liés à la propension à attribuer des causes extraordinaires à des phénomènes perçus comme tels (Bronner, 2007).

Néanmoins, plus que sur un biais cognitif à proprement parler, on peut penser que c'est sur l'adoption d'une posture subjectiviste assumée que repose le plus souvent l'interprétation transcendante de l'expérience religieuse dans les cas que nous avons étudiés : les explications plus objectives des sensations éprouvées réduisent ces dernières à une forme d'illusion et tendent ainsi à nier la subjectivité des acteurs. Ces derniers préfèrent alors s'abandonner à une interprétation valorisant leur subjectivité. La communauté religieuse agit ensuite comme une instance de reconnaissance de cette subjectivité, par l'accumulation des témoignages similaires et la mise à disposition de cadres pour donner sens à ces expériences. L'adhésion préalable aux modèles, principes et pratiques en vigueur dans l'organisation religieuse, fondée sur une légitimité initialement traditionnelle, puis instrumentale, après avoir rendu possible l'expérience sacrée, facilite l'option pour une interprétation transcendante de cette dernière. Le culte procure dans son entièreté « la preuve expérimentale de ses croyances » (Durkheim, [1912] 2005 : 596) et la croyance repose alors sur un fondement de nature *subjectivement transcendante*.

Transcender les modèles traditionnels

Le processus incrémental au terme duquel l'individu en vient à devenir croyant produit en retour un double effet. D'une part, les modèles sociaux en vigueur dans l'organisation dont la légitimité reposait autrefois sur la tradition sont désormais dotés d'un fondement transcendant. La structure familiale conservatrice et la morale qui l'accompagne et qui sont au cœur du projet religieux, ébranlées par les transformations socio-économiques successives de la société chinoise, sont réhabilitées et affublées d'une légitimité située au-delà des conjonctures et des aléas de l'histoire. Cette légitimité transcendante est éprouvée subjectivement par l'acteur, ce qui lui confère une force supérieure. D'autre part, précisément parce qu'elle est subjectivement éprouvée comme émanant d'une source située dans un *au-delà*, elle autorise l'adaptation des modèles sociaux qu'elle contribue à réhabiliter. Puisqu'aux yeux des acteurs ces derniers ne reposent plus sur une légitimité traditionnelle, ils peuvent être aménagés en fonction des desseins que les croyants prêtent à leur divinité. C'est ainsi que, dans les Églises que nous avons observées, certains convertis embrassent une carrière missionnaire au lieu de s'engager dans des projets familiaux, ou que les rapports de genre sont renégociés au sein d'une structure idéalisant toujours le patriarcat (Macé, 2015) : les hommes peuvent investir au nom de l'Esprit-Saint et de l'amour divin le domaine réputé féminin de la sensibilité et du *care* tandis que les femmes prennent des rôles directeurs dans la vie spirituelle et sont reconnues pour leur esprit d'entreprise autant que pour leurs qualités de mères ou d'épouses.

La mise au jour de ce processus de conversion incrémental permet donc peut-être de pousser plus loin la réflexion sur le ressort traditionnel du religieux, en montrant que l'innovation religieuse peut être rendue viable par la perpétuation de motifs culturels et institutionnels « traditionnels » en dépit des ruptures discursives ou institutionnelles apparentes. Elle permet aussi de proposer une issue à l'épineux problème du réductionnisme auquel échappe difficilement la sociologie du religieux. En effet, comme nous avons tenté de le montrer, en transposant l'idée selon laquelle la religion est avant tout perpétuation d'une tradition aux parcours individuels de conversions, on parvient à produire une explication des phénomènes religieux accordant une place centrale à une expérience vécue comme transcendante dans l'explication des phénomènes religieux. Dès lors, même si des conditions et mécanismes sociaux non religieux par nature peuvent jouer un rôle essentiel dans l'émergence et la structuration du fait religieux, c'est bien l'expérience proprement religieuse d'une réalité interprétée subjectivement comme transcendante qui en constitue le cœur. Cette « réalité transcendante », précisément parce qu'elle est vécue comme telle, s'autonomise des conditions sociales ayant contribué à son émergence, pour devenir un fait social d'une nature spécifiquement religieuse, capable de modifier ces dernières en retour.

L'auteur tient à remercier les membres de l'atelier Écriture en sciences sociales du Centre Émile Durkheim ainsi que les évaluateurs de la revue pour leur lecture attentive et leurs commentaires des plus utiles.

Pierre VENDASSI

Université de Bordeaux, Centre Émile Durkheim, UMR 5116, F-33000

Bordeaux, France

pierrevendassi@yahoo.fr

Bibliographie

- ABEL Andrew, 2006, "Favor Fishing and Punch-Bowl Christians: Ritual and Conversion in a Chinese Protestant Church", *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 161-178.
- BAYS Daniel, 2012, *A New History of Christianity in China*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- BOUDON Raymond, 2012, *Croire et savoir: Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, Presses universitaires de France, 319 p.
- BRONNER Gérald, 2007, « La résistance au darwinisme: croyances et raisonnements », *Revue française de sociologie*, 48, 3, p. 587-607.
- , 2009, *La pensée extrême: comment des gens ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël.
- CAO Nanlai, 2009, « Améliorer le niveau des croyants. La notion de suzhi et la production d'un protestantisme d'élite », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 56-69.
- CUIN Charles-Henry, 2012, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 59, 2, p. 221-238.
- DURKHEIM Émile, 2005 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- GOOREN Henry, 2010, *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York, Palgrave Macmillan.
- GOOSSAERT Vincent, 2003, « Le destin de la religion chinoise au xx^e siècle », *Social Compass*, 50, 4, p. 429-440.
- , PALMER David, 2011, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, University of Chicago Press.
- HADOT Pierre, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- HALL Brian, 2006, "Social and Cultural Contexts in Conversion to Christianity Among Chinese American College Students", *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 131-147.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- , 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ji Zhe, 2007, « Mémoire reconstituée: les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère Bouddhique », *Cahiers internationaux de sociologie*, CXXII, p. 145-165.
- LAMINE Anne-Sophie, 2010, « Les croyances religieuses: entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, 60, 1, p. 93-114.
- LE PAPE Loïc, 2009, « "Tout change, mais rien ne change". Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », Grossetti M., Bessin M., Bidart C. (éds.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 212-223.

- MACÉ Éric, *L'Après-patriarcat*, Paris, Éditions du Seuil.
- MADSEN Richard, 2003, "Catholic Revival During the Reform Era", *China Quarterly*, 174, p. 468.
- PAN Junliang, 2015, "Messianism and Politics in Contemporary China: the Church of Almighty God", *Review of Religion and Chinese Society*, 2, p. 186-215.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- RAMBO Lewis, 1993, *Understanding Religious Conversion*, London, Yale University Press.
- SCHIPPER Kristofer, 2008, *La religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard.
- STARK Rodney, FINKE Roger, 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press.
- VENDASSI Pierre, 2014, « Le mormonisme et l'État chinois. Devenir une Église officielle en République populaire de Chine ? », *Perspectives chinoises*, 2014, 1, p. 47-54.
- , 2016a, *Chrétiens de Chine, affiliations et conversions au XXI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Sciences des religions.
- , 2016b, « Les "Églises de maison" chinoises, la construction de familles religieuses », *Revue Sociologie*, 7, 4, p. 374-438.
- VERMANDER Benoît, 2009, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives Chinoises*, 4, p. 4-17.
- WENZEL-TEUBER Katharina, 2013, "Statistical Update on Religions and Churches in the People's Republic of China and in Taiwan", *Religions & Christianity in Today's China*, 3, 3, p. 18-43.
- WEBER Max, 2003 [1922], *Économie et Société*, Paris, Agora.
- WILLAIME Jean-Paul, 2003, « La religion: un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 248-269.
- XI Lian, 2010, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*, London, Yale University Press.
- YANG Fenggang, 2011, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford, Oxford University Press.

Traditions et transcendance : processus incrémental de conversion dans les Églises chinoises

Expliquer l'essor chrétien contemporain en Chine nécessite d'analyser, au-delà des facteurs contextuels, les étapes de la conversion des croyants. Une telle analyse effectuée à partir des résultats d'une enquête conduite auprès de membres de divers types d'Églises de Chine permet ainsi de questionner le fondement traditionnel souvent prêté au fait religieux. Elle montre que les conversions impliquent un changement de tradition opéré à partir de la continuité même des représentations des acteurs. Un tel mouvement repose sur un processus incrémental au cours duquel la légitimité de l'organisation religieuse ainsi que des modèles sociaux et moraux qu'elle véhicule est graduellement transformée. Tandis qu'une forme de commensurabilité des traditions chrétienne et chinoise facilite l'affiliation de l'acteur, son initiation religieuse engendre une expérience spécifique qui lui permet d'adopter les croyances prônées par l'organisation.

Cette dernière, ainsi que les modèles sociaux et moraux qu'elle véhicule s'en trouvent dotés d'une nouvelle légitimité « subjectivement transcendante ».

Mots-clés: conversion, religion, christianisme, Chine, croyance, expérience religieuse.

Traditions and Transcendence: Incremental Conversion Process in Chinese House-Churches

Explaining contemporary Christian growth in China requires not only to identify contextual factors allowing for conversions to happen, but also to carefully analyse believer's conversions process. The results of a research conducted among believers affiliated to a diversity of Churches from China raise questions about the supposedly traditional foundation of the religious. They show that conversions imply a tradition shift based on continuity in individuals representations. This shift occurs through an incremental process during which the religious organisation's legitimacy and its underlying social and moral patterns are gradually transformed. While a certain commensurability of Christian and Chinese traditions facilitates individuals affiliation, the religious initiation generates a specific experience that allows the newly affiliated to adopt the beliefs promoted by the religious organisation. The latter, along with its underlying social and moral patterns are therefore provided with a new "subjectively transcending" legitimacy.

Key words: Conversion, religion, christianity, china, belief, religious experience.

Tradiciones y trascendencia: proceso incremental de conversión en las Iglesias chinas

Explicar el auge cristiano contemporáneo en China requiere abordar, más allá de los factores contextuales, las etapas de la conversión de los creyentes. Un análisis de este tipo efectuado a partir de los resultados de una investigación llevada a cabo con miembros de distintos tipos de iglesias de China permite así cuestionar el fundamento tradicional a menudo atribuido al hecho religioso. Se muestra además que las conversiones implican un cambio de tradición operada a partir de la continuidad misma de las representaciones de los actores. Este movimiento reposa en un proceso incremental en el curso del cual la legitimidad de la organización religiosa, así como los modelos sociales y morales que ésta vehiculiza, se ve gradualmente transformada. Mientras que una forma de conmensurabilidad de las tradiciones cristianas y china facilita la afiliación del actor, su iniciación religiosa engendra una experiencia específica que le permite adoptar las creencias sostenidas por la organización. Esta última, así como los modelos sociales y morales que vehiculiza, se encuentran dotados de una nueva legitimidad "subjectivamente trascendente".

Palabras clave: conversión, religión, cristianismo, China, creencia, experiencia religiosa.