

Robert Comte, fsc

L'Identité aujourd'hui

Frères des Écoles Chrétiennes
Via Aurelia 476
00165 Rome, Italie

Mars 2006

Présentation

Peu de temps après le Chapitre Général de l'année 2000, le Conseil Général et les différents Services de la maison généralice décidèrent une réflexion générale sur « la construction de l'identité aujourd'hui ». En effet cette thématique sous-tendait finalement l'ensemble des textes produits par le Chapitre Général lui-même ; il suffisait de se souvenir des débats concernant la vie de Frère, ceux touchant aux appartenances lasalliennes des collaborateurs ou des partenaires, à la démarche associative touchant le corps des Frères tout comme les premiers associés... À chaque fois revenait la préoccupation de « l'identité aujourd'hui ».

À cela rien d'étonnant : la thématique court allégrement dans les réflexions philosophiques contemporaines ou dans les articles du moindre magazine se piquant de psychologie appliquée ; le « souci de l'identité » fait partie du discours ordinaire. Mais le sujet mérite attention et respect car nos sociétés s'interrogent à frais nouveaux sur de vieilles questions essentielles. Nos univers mentaux sont profondément travaillés de l'intérieur et soumis à des variations inédites, à des exils intérieurs, à des migrations et à des mélanges psychologiques qui déstabilisent et questionnent les identités. Si l'antique question du 'Qui suis-je ?' est toujours aussi d'actualité, la réponse n'est plus univoque et définitive mais fragmentaire, plurielle, instable, changeante au gré des contextes et des expériences. La réponse se construit, se déconstruit, se réélabore, se renégocie en un effort constant fait d'inspiration, d'imagination mais aussi de fatigue, de lassitude. Car c'est habituellement seule que la personne du XXI^e siècle aborde le « souci de l'identité », en un effort gigantesque.

Le Conseil Général et les Services décidèrent de travailler cette grande question qui touche à l'accompagnement des personnes -Frères et Laïcs- de la famille lasallienne.

En 2001 l'étude porta sur *l'identité philosophique*. Le travail fut animé par le Père Alain Thomasset, Jésuite, qui nous introduisit à *l'identité narrative* du philosophe Paul Ricoeur. L'année suivante l'attention fut portée sur *l'identité psychosociale* ; cette étude fut dirigée par le Frère Sean Sammon, Supérieur Général des Frères

Maristes. Enfin en 2003, les Frères Carmelo Bueno de Saint Pie X de Madrid et Robert Comte du district de France nous aidèrent à réfléchir sur *l'identité chrétienne*.

L'ensemble de tout ce travail permet aux membres du Conseil Général et aux différents Services d'élaborer une pensée commune et de se forger un vocabulaire appropriée pour aborder de façon renouvelée la réflexion sur *la construction de l'identité* dans nos sociétés contemporaines.

Tout au cours de cette étude nous avons profité de la présence du Frère Robert Comte, Théologien français, qui est particulièrement expert en ces domaines depuis plusieurs années et qui vient de terminer un ouvrage sur le sujet même. Aussi au terme de la réflexion sur la thématique, lui avons-nous demandé de bien vouloir nous écrire un CAHIER MEL pour ramasser l'essentiel de notre étude commune mais aussi offrir -selon le souhait du F. Supérieur Général- une réflexion experte à tous les membres de la famille lasallienne sur cette construction des identités nouvelles qui touche aujourd'hui nos sociétés mais aussi l'Église ainsi que tous ceux qui se sentent concernés par le charisme lasallien et qui restent ouverts à l'appel intérieur qu'il suscite dans leur vie.

Voici donc ici le texte que le F. Robert Comte a préparé pour nous. Il nous offre un texte accessible, simple mais parfaitement nourri par la réflexion philosophique et théologique contemporaine. De plus, en bon pédagogue d'adultes, il nous suggère de petits instruments de réflexion et d'évaluation pour avancer sur notre chemin de construction et d'élaboration personnelle. Ce texte est une petite perle philosophique et spirituelle : il faut le lire, seul et à plusieurs, en faire un moment de méditation, de partage, de retour sur soi, de retour sur sa communauté de vie ; et se laisser pénétrer par le climat de confiance, de paix et d'optimisme qui s'en dégage.

Un grand merci au Frère Robert Comte.

F. Nicolas Capelle

Introduction

L'Identité aujourd'hui.

Si l'on en croit le nombre des publications qui lui sont consacrées, la question de l'identité préoccupe fortement les sociétés occidentales. Elle concerne aussi bien les personnes que les divers groupes sociaux ou les peuples ; les Églises ne lui sont pas étrangères. Chacun peut constater autour de soi les diverses manifestations d'une crise de l'identité, qui peut prendre deux formes opposées : soit une grande difficulté à trouver son identité, soit une crispation identitaire qui s'exprime parfois dans la violence.

Le propos de ces quelques pages n'est pas de proposer une analyse exhaustive d'une si vaste question. Il s'agira simplement de proposer quelques repères concernant la construction de *l'identité personnelle*, qui sera abordée d'un point de vue anthropologique et théologique, sans oublier l'horizon lasallien, même si celui-ci ne sera pas traité comme tel (d'autres publications lui sont consacrées).

Avant d'en venir à cette analyse, il ne sera pas inutile d'évoquer la toile de fond sur laquelle se dessine aujourd'hui la question de l'identité¹.

Pourquoi la question de l'identité est-elle venue au premier plan ?

Ce n'est pas le lieu de retracer la genèse de la question de l'identité. Regardons plutôt les divers facteurs sociologiques qui peuvent aider à comprendre pourquoi cette question est devenue importante aujourd'hui. A la suite du sociologue Claude Dubar², retenons-en trois, avant d'en ajouter un quatrième.

¹ Ce dossier n'a aucune prétention universelle. Comme le montre la bibliographie, les informations et réflexions dont il s'inspire sont empruntées à deux sources principales : des publications françaises et des ouvrages anglais ou américains. Les travaux de langue espagnole en seront donc totalement absents.

² Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Puf, collection Le lien social, 2000.

La famille en pleine mutation.

Les transformations que connaît la famille sont bien connues. L'augmentation du taux de divorces et les diverses formes de reconstitution familiale en sont le signe le plus visible. Cette fragilité tient pour une part au fait que l'identité de la famille repose à présent moins sur l'institution que sur la qualité des liens qui unissent ses membres les uns aux autres.

Cet affaiblissement institutionnel s'accompagne d'une transformation des rapports familiaux qui s'expriment principalement dans l'égalisation des rôles, aussi bien entre le père et la mère qu'entre parents et enfants ; des relations autrefois hiérarchiques ont pris une coloration démocratique.

Ces mutations en cachent d'autres qui méritent une mention particulière. Citons d'abord le processus d'émancipation des femmes qui s'est effectué dans la seconde moitié du 20^e siècle : accès à l'autonomie financière par le travail salarié ; accès à l'autonomie sexuelle par la maîtrise de la procréation (on sait le rôle symbolique qu'ont joué sur ce point l'invention de la pilule contraceptive et sa légalisation). Même si elle a des effets ambivalents, cette émancipation de la femme est sans doute l'un des bouleversements majeurs du siècle dernier. Par contre-coup, l'identité masculine s'est trouvée mise en question : comme le notent certains observateurs, une virilité trop ostentatoire, le machisme et le phallocentrisme n'ont plus la cote dans nos sociétés. Cette mutation des identités masculine et féminine modifie profondément la manière dont se constitue le lien entre l'homme et la femme.

Plus profondément, l'ensemble de ces mutations a des répercussions directes sur les points structurants de l'identité humaine. On peut dire avec C. Dubar : « Non seulement on ne sait plus très bien ce que veut dire être père, mère, mari, épouse, beau-père, belle-mère..., non seulement on ne sait plus très bien quelle est la norme (se marier ou non, dissocier ou non sentiment amoureux et rôles de parents, être ou non père ou mère avec ses beaux-enfants...), mais on n'est plus sûr de savoir au fond ce qu'est le masculin et le féminin, ce que sont devenus et vont devenir les rapports sociaux de sexe restés quasiment immuables pendant si longtemps... Être un homme ou une femme est en train de devenir une question d'histoire, de projet,

de parcours biographique, de 'construction identitaire tout au long de la vie' »³.

Ainsi, des éléments essentiels de l'identité humaine ont perdu de leur évidence. On ne peut plus les tenir pour acquis. D'où une certaine déstabilisation des divers acteurs de la vie familiale.

Le travail en miettes.

Pendant longtemps, le travail a été l'un des lieux essentiels de la construction de l'identité adulte, particulièrement pour les hommes. Répondre à la question : « qui êtes-vous ? », c'est répondre en fait à la question : « que faites-vous ? ». Plus précisément, on peut repérer quatre sources d'identification dans le travail, sources dont l'importance peut varier selon les professions : la première est liée au partage d'une même culture d'entreprise ; la seconde tient à la conscience de créer une œuvre (c'est vrai pour les artisans, mais aussi pour les ouvriers : pensons à la fierté de tout le personnel qui voit l'aboutissement d'un travail de longue haleine comme la construction d'un tunnel, d'un pont ou d'un bateau) ; la troisième est liée simplement à la trajectoire professionnelle de celui qui a fait toute sa carrière dans la même entreprise en y gravissant progressivement plusieurs échelons de responsabilité ; la quatrième prend sa source dans les luttes communes lors des crises qui traversent l'entreprise mais aussi dans l'affrontement quotidien du danger inhérent à certaines professions (comme dans la mine).

La crise économique et les dérégulations de l'emploi ont progressivement ébranlé ces sources d'identité dans le travail : le temps où l'on était employé à temps plein, pour toute sa carrière dans la même entreprise avec la perspective de monter graduellement les échelons n'est plus la règle habituelle. Cette évolution a eu un effet corrosif sur l'identité : comment participer à une culture

³ Id., *op. cit.* p. 93. Il est intéressant de relever une remarque similaire faite par les évêques français dans leur *Lettre aux catholiques de France* : « sous les chocs conjugués de la généralisation de l'esprit critique, de la rencontre des cultures et des progrès de la technique, les savoir-vivre fondamentaux que véhiculaient les grandes traditions sont ébranlés. C'est la grammaire élémentaire de l'existence humaine qui vient à faire défaut : qu'il s'agisse d'accepter la différence sexuelle, de devenir père ou mère, de donner un sens à tout ce qui concerne la vie et la mort » (p. 24).

d'entreprise quand on ne sait pas jusqu'à quand on pourra rester ? comment avoir le temps de goûter l'œuvre accomplie quand on travaille constamment dans l'urgence ? comment se construire dans la durée quand on est sans cesse sous la menace du chômage ? comment lutter ensemble quand l'avenir est incertain ?

Cette évolution a des répercussions humaines qui débordent largement le monde du travail, comme le montre une enquête effectuée par R. Sennett qui se demande : « comment poursuivre des fins à long terme dans une société qui ne connaît que le court terme ? Comment entretenir des relations sociales durables ? Comment un être humain peut-il se forger une identité et se construire un itinéraire dans une société faite d'épisodes et de fragments ? [...] Le capitalisme du court terme menace de corroder le caractère, en particulier les traits de caractère qui lient les êtres humains les uns aux autres et donnent à chacun un sentiment de son moi durable »⁴. On le voit : les effets ne concernent pas seulement les personnes concernées ; il touchent aussi au tissu social lui-même.

Les remaniements du religieux.

Dans ce domaine, l'une des tendances dominantes est que la croyance échappe au contrôle des institutions religieuses (il ne s'agit pas seulement de l'Église catholique, mais il s'agit aussi d'elle). Cela veut dire que celle-ci devient de plus en plus une réalité individuelle et subjective : individuelle au sens où chacun élabore ses propres critères de croyance et de pratique (il en prend et en laisse), subjective au sens où chacun se guide surtout sur ce qu'il ressent pour s'orienter en matière religieuse (comme dans les autres). Ainsi, une enquête effectuée en 1994 montre que 71% des Français (dont 44% de pratiquants réguliers !) estiment que « de nos jours, chacun doit définir lui-même sa religion, indépendamment des Églises ». Beaucoup se reconnaissent la liberté de bricoler leur propre système de croyance, certains ne craignant pas de faire des emprunts hors du champ chrétien. Cette relativisation du catholicisme manifeste que « l'accès possible à différentes religions est perçu comme une source de richesse dans un univers individualisé où chacun veut se construire son identité et

⁴ Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, 1998, p. 31.

ses référents sans avoir à les trouver dans une tradition toute faite »⁵.

Si l'on se place du côté de la transmission, on peut parler, avec D. Hervieu-Léger, de « la fin des identités héritées »⁶. Dans une société qui dévalorise le passé, il est devenu plus difficile de faire sienne la foi reçue des générations précédentes, la transmission se faisant moins verticalement (d'une génération à l'autre) qu'horizontalement (entre pairs). Toutefois, il ne faudrait pas en conclure à l'arrêt de la transmission. La réalité est plus nuancée. A cet égard, il peut être intéressant d'évoquer l'analyse de D. Hervieu-Léger qui distingue quatre dimensions de l'identité croyante : la dimension communautaire (elle marque les frontières du groupe religieux et indique l'appartenance) ; la dimension éthique (les valeurs partagées au sein du groupe) ; la dimension culturelle (les savoirs et les savoir-faire constitutifs de la mémoire commune du groupe) ; la dimension émotionnelle (le sentiment collectif de former un nous).

Normalement, l'identité croyante est faite de ces quatre éléments. Actuellement, ceux-ci ont tendance à s'autonomiser ; ce n'est donc plus la totalité qui est transmise. Parfois, c'est seulement sur l'un d'eux que se construit l'identité croyante : elle pourra être d'ordre culturel, éthique, émotionnel ou communautaire. Il arrive aussi que des recompositions se produisent autour de deux dimensions. C'est ainsi que D. Hervieu-Léger a repéré six formes d'identification chez les jeunes, fruits de la combinaison deux à deux des quatre éléments : un christianisme *affectif* combinant l'émotionnel et le communautaire ; un christianisme *patrimonial* conjuguant la conscience de l'appartenance communautaire avec celle de la possession d'un héritage culturel ; un christianisme *humanitaire* fruit de la rencontre des dimensions émotionnelle et éthique ; un christianisme *politique* articulant le communautaire

⁵ Pierre Bréchon, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », dans *Archives des sciences sociales des religions*, janvier-mars 2000. Même si la recomposition du religieux est en cours un peu partout, les situations varient selon les pays, certains ayant connu un processus de sécularisation ancré dans une longue histoire tandis que d'autres y ont accédé plus récemment et parfois assez brutalement. A chaque lecteur de vérifier ce qu'il en est chez lui.

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999, p. 61 et suivantes.

avec l'éthique ; un christianisme *humaniste* à la croisée de la dimension culturelle et de la dimension éthique ; un christianisme *esthétique* résultant de la rencontre de l'émotionnel et du culturel. Sans doute cette analyse ne rend-elle pas compte de tout (en particulier, la dimension culturelle rassemble des éléments qui pourraient être distingués) ; mais elle a le mérite d'affiner notre compréhension des processus de transmission à l'œuvre actuellement.

A s'en tenir aux remarques précédentes, on pourrait croire que les mutations religieuses consistent simplement en des remaniements internes au christianisme (à l'égard duquel on prend plus ou moins de distance). Mais les transformations sont sans doute plus amples comme le suggère une enquête concernant 'les croyances des québécois'⁷. Celle-ci a abouti à une typologie des croyances à quatre pôles : les croyances *religieuses* proprement dites qui se rattachent à une tradition religieuse identifiée ; les croyances de type *cosmique* (elles peuvent porter sur l'influence des planètes, les extra-terrestres...) ; les croyances renvoyant au *moi* (un moi considéré comme capable de résoudre les problèmes rencontrés par l'individu grâce à la force intérieure dont il dispose) ; les croyances de type *social* (renvoyant à des valeurs portées à l'absolu et dotées d'une force propre, comme la paix, la justice, l'égalité). C'est dire que l'éventail des croyances (et donc des identifications religieuses) déborde largement le domaine habituel.

En fin de compte, on peut dire avec un sociologue que « le catholicisme n'apparaît plus comme un bloc unifié mais comme une sorte d'archipel culturel marqué par une extrême diversité et comme un héritage ouvert de significations et de valeurs dans lequel on peut venir puiser librement pour construire sa propre vision de monde sans sanction ni obligation »⁸. Il en résulte, ajoute le même auteur, « une pluralité des modèles d'identité dont la plupart se définissent en dehors de toute recherche de conformité institutionnelle ».

⁷ R. Lemieux et M. Milot (dir.), *Les croyances des Québécois*, Université Laval, 1992.

⁸ Jean-Marie Donegani, *La vie religieuse entre sécularisation et inculturation*, conférence donnée à l'Assemblée générale de la Conférence des Supérieures Majeures et de la Conférence des Supérieurs Majeurs de France (Lourdes, décembre 2004).

La difficulté à se situer comme adulte.

Le phénomène n'est pas entièrement nouveau, mais il a pris une ampleur qui retient l'attention des observateurs : des sociologues ont pu parler de l'immaturation de la vie adulte ou d'un processus d'accès à la vie adulte bloqué⁹. Très sommairement, on peut d'ailleurs distinguer deux types de situation à cet égard : les uns reconnaissent qu'ils ne sont pas devenus adultes et le regrettent ; les autres ne se sentent pas adultes et n'ont aucune envie de le devenir. Autrement dit, pour certains de nos contemporains, être adulte n'est plus un idéal : ils préfèrent rester dans l'indétermination de la jeunesse.

Comment expliquer cette difficulté à devenir adulte ? J.-P. Boutinet indique quatre raisons pour lesquelles l'accès à la maturité ne va pas de soi : les situations déstructurantes que peuvent vivre certains adultes (chômage, histoire personnelle chaotique) ; la complexité d'une société où l'on se sent dépassé ; le brouillage des repères (indifférenciation des sexes, des âges, des choix) ; le repli sur le moment présent et l'incapacité à se projeter dans la durée.

La difficulté à se situer comme adulte, c'est par le fait même la difficulté à trouver une identité stable ; c'est être pris dans une incertitude, revendiquée ou regrettée, mais souvent durable.

L'identité personnelle aujourd'hui.

Les remarques précédentes suggèrent que, par divers biais, l'identité des personnes est mise en difficulté. Pour conclure cette introduction, proposons deux séries de remarques.

Le processus d'individualisation.

Sans en retracer l'histoire, mentionnons un processus lourd qui est en arrière-fond des évolutions récentes que nous venons d'évoquer : c'est ce que les historiens appellent le processus d'individualisation. En quoi consiste-t-il ?

⁹ Voir par exemple Jean Pierre-Boutinet, *L'immaturation de la vie adulte*, PUF, collection Le sociologue, 1998 et James Côté, *Arrested adulthood*, New York University Press, 2000.

Avec N. Elias, disons que l'histoire de ces derniers siècles a engendré un « je sans nous »¹⁰ : alors que dans les sociétés traditionnelles chacun se perçoit d'abord comme inscrit dans un ensemble social, l'individu moderne se perçoit d'abord comme un être singulier et sans liens constitutifs.

Cette tendance n'a fait que croître avec le temps et s'est répandue dans la société occidentale. Mais cela se paie d'une plus grande précarité psychologique, les 'enveloppes' qui protégeaient l'individu traditionnel disparaissant progressivement. D'où certaines fragilités que l'on peut observer. Nombre de nos contemporains se sentent isolés psychiquement : les systèmes englobants (idéologies, religions) s'étant affaiblis, chacun doit affronter lui-même les grandes questions de la vie et se trouve de plus en plus livré à sa propre responsabilité et le vit parfois dans l'angoisse.

Cette situation est doublement ambivalente. Sous l'angle moral, elle peut avoir pour effet que chacun se préoccupe surtout de soi, s'enferme dans son propre univers et limite son horizon à ses problèmes : on a parlé d'un nouveau narcissisme. C'est en ce sens qu'on peut parler également d'individualisme. Mais cette situation est aussi une invitation à devenir pleinement responsable de son existence et pas seulement le produit de son milieu. Sous l'angle psychologique, elle peut produire deux types opposés d'hommes : d'un côté, elle aboutit chez certains à 'l'individu par excès', correspondant à l'individualisme conquérant de ceux qui poursuivent avec acharnement leur propre intérêt ; de l'autre, elle produit aussi 'l'individu par défaut', celui qui souffre d'un manque de repères et n'arrive pas à se construire, au point parfois de se tenir sur le seuil de la vie adulte sans pouvoir ou vouloir y entrer réellement (d'où ces adultes immatures que l'on rencontre aujourd'hui - cela ne signifie pas pour autant que les 'conquérants' aient toujours atteint la maturité).

La crise des identités.

Par ailleurs, comme le suggèrent nos premières remarques, toutes les institutions qui contribuaient à structurer l'identité personnelle (famille, travail, religion) sont en plein bouleversement. C'est

¹⁰ Norbert Elias, *La société des individus*, Pocket, collection Agora, 1997 (1^e édition allemande : 1987).

pourquoi on parle de plus en plus d'une crise des identités. Celles-ci n'ont plus la même évidence que dans les sociétés traditionnelles où elles étaient assignées par la naissance. À présent, l'identité est le fruit d'un travail sur soi ; elle est devenue 'un projet réflexif'¹¹, comme en témoigne la multiplication des ouvrages de psychologie et des offres thérapeutiques qui visent à améliorer la gestion de soi. Désormais, il revient à chacun de donner figure à sa propre identité, de la construire. Cette construction de soi est d'autant plus difficile que nos sociétés ont perdu les évidences anthropologiques traditionnelles (voir les remarques convergentes de C. Dubar et des évêques français).

Par ailleurs, l'identité personnelle n'a plus la stabilité qu'elle avait auparavant. L'allongement de l'espérance de vie, la mobilité de nombreuses existences, les multiples et incessants changements sociaux, tout cela entraîne de nombreuses transformations au cours d'une histoire personnelle. Désormais, l'identité est une réalité en devenir qui se déploie dans le temps : elle se construit au long de la durée d'une vie. Cela peut affecter aussi bien la manière d'être chrétien que d'être religieux. Non seulement le monde dans lequel les plus anciens se sont engagés a changé, mais les personnes elles-mêmes se transforment profondément. Cela pose des questions inédites en ce qui concerne la fidélité.

¹¹ Anthony Giddens, *Modernity and self identity*, Stanford University Press, 1991.

Chapitre 1 – Approche psychologique

La question de l'identité renvoie à la question : « qui suis-je ? ». Si l'on ne se contente pas de ce qu'en dit la carte d'identité (nom, date et lieu de naissance, empreinte digitale), on s'aperçoit qu'il n'est pas facile d'y répondre.

En tout cas, évitons que la 'définition' que nous en donnons ne nous enferme et ne nous transforme en chose. On peut facilement succomber à cette tentation si l'on en juge par la définition que l'on trouve dans un bon dictionnaire de langue française qui la caractérise comme « le caractère de ce qui demeure identique à soi-même ». Cette définition souligne deux points : d'abord, que l'identité est une affaire de permanence ; ensuite qu'elle est de l'ordre de la chose, 'ce qui demeure' (pourtant, cette définition concerne la psychologie). C'est sans doute notre compréhension spontanée de l'identité : nous la percevons comme une substance immuable. Mais notre identité n'est pas une chose qu'il nous faut garder intacte tout au long de notre vie ; elle est une réalité vivante. Tel sera du moins le fil conducteur de nos réflexions.

Les axes de notre identité.

On peut d'abord regarder notre identité à partir de deux axes complémentaires : l'axe temporel et l'axe spatial, chacun d'eux étant traversé par la dimension relationnelle.

La dimension temporelle.

Partons d'une constatation simple : nous sommes des êtres historiques, notre existence se déroule dans le temps. Cela signifie trois choses : (1) notre existence se déroule pendant un temps historique précis : elle aurait été différente si elle s'était déroulée à une autre époque ; (2) c'est dans la durée que nous nous construisons : notre identité ne se façonne pas d'un seul coup, elle est le fruit de toute notre existence ; (3) pour nous connaître, nous avons besoin de regarder notre histoire (pour savoir qui nous sommes, nous avons besoin de faire le détour par ce que nous avons vécu et par ce que nous aspirons à vivre).

Ces remarques valent pour toutes les époques et toutes les cultures. Mais nous y sommes devenus plus sensibles avec la modernité. En effet, les sociétés traditionnelles étaient davantage sensibles à la continuité qu'à la mobilité : les identités étaient données par le statut, qu'il soit lié au sexe (masculin ou féminin), à la position dans la suite des générations (être fils ou père ou grand-père ; fille, mère ou grand-mère - cela nous situait avec précision), à la position sociale (qui se reproduisait d'une génération à l'autre). Il n'en va plus de même dans les sociétés modernes où chacun de ces éléments a perdu sa stabilité. Maintenant, l'identité n'est pas donnée au départ, il faut la construire : sa dimension temporelle prend donc une importance nouvelle, surtout dans une société où le changement est très présent.

Pour comprendre la manière dont l'identité peut ainsi se construire dans la durée, divers auteurs ont forgé la notion d'identité narrative. Nous y reviendrons plus tard.

La dimension spatiale.

Non seulement nous sommes marqués par notre époque, mais nous le sommes aussi par les lieux où nous avons vécu, à commencer par notre lieu de naissance. Ce lieu de naissance, c'est d'abord un pays, avec sa langue, son climat, son histoire particulière. C'est plus précisément le coin de terre où nous avons passé nos premières années, qu'il s'agisse d'une région rurale, avec ses paysages particuliers (montagne, mer, plaines cultivées ou désertiques, forêts, ruisseaux et rivières...) ou d'une ville marquée par la diversité de ses quartiers ; nous portons tous en nous ces paysages familiers qui nous font dire : ici, je me sens chez moi ; nous sommes décontenancés quand ces paysages familiers sont transformés par l'action des hommes (reboisement ou déboisement d'une région ; reconstruction d'un quartier) ou des éléments (incendie, sécheresse, inondations). Et nous savons le drame des personnes qui, pour des raisons économiques ou politiques, ont dû quitter leur pays (et même parfois le fuir précipitamment) et vivent ce qu'on appelle justement le déracinement. C'est pourquoi le verbe 'demeurer' a pour chacun une résonance particulière.

Nous savons aussi que certains lieux particuliers ont une signification spéciale pour nous parce que nous y avons vécu quelque

chose de fort (quand nous retrouvons certaines odeurs, nous replongeons des années en arrière et retrouvons une atmosphère que nous avons oubliée).

La dimension relationnelle.

Je viens d'y faire allusion : ces temps et ces espaces sont peuplés de personnes ou des groupes sociaux. Ce que nous sommes est fortement marqué par ces personnes que nous avons croisées au long de notre histoire, à commencer par nos parents et nos proches, en passant par notre milieu social et nos divers cercles de relation.

Il faudrait évoquer toutes nos appartenances : elles contribuent à façonner notre identité. Comme l'a écrit A. Clair, « Tout être humain est, quant à son identité même, tributaire de tout un réseau d'appartenance qui le précède, réseau qu'il doit assumer en vue d'établir son identité. Il ne peut même y avoir de personnalité morale, comme sujet libre et responsable, que dans un rapport d'appartenance à des communautés ; ce n'est certes pas une appartenance qui fait l'identité d'un sujet ; en un sens même, l'appartenance, unifiant et égalisant les êtres comme membres d'une même communauté, fait qu'ils ne diffèrent pas entre eux ; mais sans appartenance, un sujet n'a pas encore d'identité ; il n'y a même pas de sujet. Les appartenances sont la substance à partir de laquelle chacun se forge une identité ; et il n'y a d'individu singulier, d'homme vraiment existant ou encore de personne, que dans un rapport d'appropriation critique et réfléchi à une communauté préalablement donnée »¹².

Comme le dit bien cet auteur, il n'y a pas d'identité sans appartenances, mais elle n'en est pas le simple produit. Ce qui compte aussi, c'est la manière dont nous réagissons par rapport à ce qu'elles nous ont apporté. Il y a toujours un moment dans notre histoire où nous avons à nous situer par rapport à ce qui nous a été transmis. Comme le disait Jean-Paul Sartre, « l'important, ce n'est pas ce qu'on a fait de nous, mais ce que nous ferons de ce qu'on a fait de nous ». Notre identité n'est jamais faite à partir de rien, même si nous ne retenons pas tout ce que nous avons reçu.

Autre remarque : si ce sont nos appartenances proches (comme notre famille ou notre milieu social) qui contribuent le plus forte-

¹² André Clair, *Sens de l'existence*, Armand Colin, 2002, p. 212.

ment à construire notre identité, c'est la diversité de ces appartenances (et la manière dont elle est vécue) qui empêche notre identité de se refermer sur elle-même. Les replis identitaires consistent précisément à privilégier l'appartenance avec les semblables et à oublier que nous partageons une commune identité avec tous nos frères humains. On sait que certains groupes humains se sont donnés un nom qui signifie « les hommes », ce qui laisse entendre que les autres n'ont pas tout à fait la même dignité ; mais l'histoire nous apprend que ce genre d'ethnocentrisme n'est pas réservé aux civilisations traditionnelles.

En somme, l'identité de chacun se trouve donc à l'articulation de trois dimensions aussi importantes l'une que l'autre : la dimension singulière, correspondant à ce que chacun a d'unique ; la dimension particulière, correspondant à la culture dans laquelle il a été façonné ; la dimension universelle, qui est son appartenance à l'humanité. Sans la première, on n'est que le produit de ses groupes d'appartenance (c'est la tentation des communautarismes) ; sans la seconde, on manque d'inscription concrète (chacun n'accède à l'humanité qu'à l'intérieur d'une culture) ; sans la troisième, chaque identité ne peut qu'être rivale des autres (ce sont alors les combats idéologiques).

Les diverses facettes de notre identité.

Si nous regardons d'un peu plus près les diverses facettes de notre identité, nous allons nous apercevoir qu'elles sont très diverses.

Ses diverses composantes possibles.

Si nous regardons ce que nous sommes actuellement, nous pouvons nous définir de plusieurs manières ou de plusieurs points de vue.

Nous pouvons nous définir à partir de notre identité sexuelle (je suis un homme ou une femme), générationnelle (je suis fils ou fille, père ou mère, grand parent...), sociale (je suis de milieu ouvrier ou bourgeois, je suis un rural), professionnelle (je suis enseignant, agriculteur, avocat...), ethnique (je suis un blanc, un noir, un indien...), nationale (je suis italien, français, américain, burkinabé...), politique (je suis socialiste, libéral...), astrologique (je suis 'poisson', 'gémeaux'...), religieux (je suis catholique, musulman, athée...).

Ce sont autant de facettes de notre identité, autant de ses composantes qui peuvent prendre une place plus ou moins grande dans notre identité globale.

Comment notre identité s'organise-t-elle ?

La question est effectivement de savoir comment nous vivons avec ces diverses identités. Nous pouvons nous contenter de les juxtaposer, au risque de nous sentir tiraillés entre diverses aspirations ou différents devoirs et d'avoir l'impression que notre personnalité est éclatée. La plupart du temps, nous organisons notre identité autour d'un ou de quelques pôles privilégiés (travail, famille...), ces pôles pouvant évoluer au cours de notre vie (par exemple, le passage à la retraite fait disparaître l'identité professionnelle, avec tout ce qui l'accompagne).

Ainsi, parmi toutes les identités que nous possédons, il en est qui sont centrales et d'autres qui sont périphériques : pour une féministe, c'est son identité sexuelle qui est importante ; pour un immigré, ce peut être son appartenance ethnique, insuffisamment reconnue à son gré ; pour un militant politique, c'est son appartenance partisane qui compte ; on peut aussi s'identifier fortement à sa profession. Il peut arriver aussi que deux identités soient en compétition : par exemple, certains Frères se sentent davantage enseignants que religieux (alors, leur identité professionnelle l'emporte sur leur identité communautaire).

Plus largement, on peut se demander quelle est l'identité qui organise toutes les autres, qui les fédère, qui est au centre, qui est pour ainsi dire l'identité 'ultime' et quels sont les dimensions identitaires auxquelles on n'accorde aucune importance. Chaque fois, la question est de savoir si l'on a trouvé un équilibre satisfaisant : peut-être que l'identité 'ultime' dévore les autres et ne leur laisse aucun espace vital ; peut-être qu'il est sain de ne pas accorder trop d'importance à certains aspects de son identité (à vouloir se définir par son appartenance ethnique, on peut tomber dans le racisme ; accorder trop d'importance à son identité astrologique peut conduire à un certain fatalisme).

La construction de notre identité.

Regardons maintenant la manière dont nous construisons notre

identité. Cela n'est pas toujours facile aujourd'hui. Et ce n'est pas réalisé une fois pour toutes : si le début de la vie adulte est le moment où l'identité prend consistance, celle-ci peut avoir à trouver un nouvel équilibre quand on arrive au milieu de la vie et se trouver remise en question au moment du passage à la retraite (si on s'est identifié à son métier d'enseignant).

Un cadre de référence.

Parler de construction de l'identité, c'est se demander comment on passe de ce que l'on a reçu à ce qui devient nôtre ; autrement dit, comment on devient progressivement adulte dans la manière de gérer son identité. Une grille d'analyse simple (proposée par Marcia, qui prolonge ainsi les travaux d'Erikson)¹³ consiste à se poser deux sortes de questions et à les croiser : (1) a-t-on pris du temps pour se poser certaines questions, pour réfléchir à ce que l'on veut devenir ? (2) a-t-on pris une orientation ferme ? a-t-on décidé d'une direction pour notre vie ? a-t-on pris un ou des engagements ?

À partir de là, quatre situations peuvent se présenter, qui sont autant de manières dont on peut avoir résolu la question de son identité :

	Processus	
Mode de résolution	<i>Questionnement, crise</i>	<i>Engagement, résolution</i>
Identité accomplie	OUI	OUI
Identité en moratoire	OUI	NON
Identité héritée	NON	OUI
Identité diffuse	NON	NON

Tableau 1 : L'identité et ses modes de résolution selon J. Marcia

- Identité consolidée, mûrie ou *accomplie* : c'est le sentiment auquel on est parvenu après avoir examiné les alternatives possibles et fait ses choix. Ce n'est pas une identité figée une

¹³ On en trouve une présentation synthétique dans Dan McAdams, *The person. An introduction to personality psychology*, Harcourt Brace, 1994, p. 668-671.

fois pour toutes (puisqu'elle est le fruit d'un questionnement). Elle peut être remise en question plus tard (on traverse alors une phase de moratoire).

- Identité en attente ou *moratoire* : on se pose des questions, mais on n'a pas encore choisi son orientation. On peut repasser par cette phase, par exemple au milieu de la vie, quand on en vient à réexaminer ses rêves de jeunesse ou ses engagements.
- Identité bloquée, précipitée ou *héritée* : on s'est engagé sans avoir examiné certaines questions ; c'est une identité toute faite, par exemple quand on se contente d'entériner les positions transmises par le milieu familial. Si cela ne fait pas problème au début de la vie adulte, il n'est pas bon d'y rester : sinon, on s'enferme dans un rôle (masque), on se donne une identité rigide, on refuse les questions.
- Identité floue ou *diffuse* : on ne s'est pas posé de questions et on ne s'est engagé dans aucune direction. C'est normal à l'adolescence : « ouvert à tout, engagé à rien ». Plus tard, c'est signe d'immaturation : on veut continuer à goûter à tout.

Les évolutions possibles.

Après avoir regardé pour elles-mêmes ces quatre situations, voyons comment elles peuvent évoluer. En effet, à partir de chacune de ces positions, on peut passer à une autre :

- De l'identité *mûrie*, on peut passer par exemple
 - à une phase de moratoire, parce que la vie pose de nouvelles questions ;
 - à l'identité héritée, quand on se rigidifie en revenant à l'éducation reçue.
- De l'identité *héritée*, on peut passer
 - au moratoire, grâce à un temps de réflexion.
 - à l'identité mûrie, grâce à un temps de réflexion suivi d'une prise de décision.
- Du *moratoire*, on peut passer
 - à l'identité héritée, par régression à l'éducation reçue ;
 - à l'identité mûrie, en prenant une décision.
- De l'identité *diffuse*, on peut passer
 - au moratoire, en se posant des questions ;

- à l'identité héritée, en rejetant le questionnement ;
- à l'identité mûrie, via le moratoire et une prise de décision.

On le voit, il peut y avoir évolution positive, mais aussi régression. Le passage de l'une à l'autre de ces situations se joue sur la capacité de l'individu à clarifier ses propres questions et à se décider ; il peut arriver que l'une ou l'autre de ces capacités soit en difficulté ou fasse momentanément défaut. Par exemple, une enquête française effectuée auprès de jeunes en recherche de vocation ou se trouvant au noviciat montrait que la grande peur des candidats est de se tromper ; l'auteur y voit « le cri d'une génération qui peut se perdre devant un supermarché de possibles ». Cette peur engendre deux attitudes opposées : « des décisions très rapides qui éludent les appuis d'une réelle liberté (cela ressemble à l'identité précipitée) ou des décisions qui ne se prennent pas » (c'est le moratoire indéfiniment prolongé). Il faut ajouter que certaines tendances de la société actuelle rendent la décision plus difficile en incitant à retarder les échéances ou en laissant penser que l'on peut vivre plusieurs possibilités en même temps.

Des situations variées.

Les remarques précédentes ont considéré l'identité dans sa globalité. Il faut ajouter que, selon les domaines de notre identité, nous pouvons nous trouver dans l'une ou l'autre des quatre positions évoquées plus haut. Par exemple, nous pourrions avoir : une identité mûrie au plan professionnel ; une identité en attente dans le domaine vocationnel (je n'y vois pas encore clair) ; une identité diffuse au plan politique (je ne me suis jamais posé beaucoup de questions en ce domaine et je n'ai aucune préférence partisane marquée) ; une identité héritée en ce qui concerne la foi (je me suis contenté de reprendre ce que j'ai reçu de mon éducation). Quand on n'est pas parvenu au même statut dans un certain nombre de domaines importants, on se trouve dans une situation de conflit identitaire ; on n'est pas encore unifié. Mais le sera-t-on complètement un jour ?

Ce schéma simple peut permettre à chacun de faire le point sur les diverses composantes de son identité et de voir de quelle manière il a ou non résolu certaines questions. Il peut inviter à se demander : quels sont les aspects de mon identité qui sont solides ? quels sont ceux qui sont encore en suspens ? quels sont ceux

que je ne veux pas regarder en face ? quels sont ceux que je ne vis que superficiellement ? Il peut aussi permettre de mieux comprendre le processus de maturation que vivent les jeunes en recherche de vocation ou en formation.

Par ailleurs, on a remarqué que la famille peut influencer de deux manières la formation du sens de l'identité : d'abord en aidant le jeune à être lui-même en exprimant son point de vue ou en disant comment il se voit différent des autres ; ensuite en aidant le jeune à bien vivre la relation aux autres (en le sensibilisant aux points de vue des autres et en l'invitant à les respecter ; en favorisant l'ouverture aux points de vue des autres).

On peut remarquer enfin que les institutions (comme une congrégation) peuvent aussi être analysées sous cet angle : elles peuvent être en phase de moratoire (c'est le temps des grandes remises en question : cf. le Concile Vatican II ou le Chapitre général de 1966-67) ou de blocage (revenir à l'identité héritée, comme chez les mouvements traditionalistes), parce qu'on refuse de se poser certaines questions. Selon le visage qu'elles donnent, elles faciliteront ou non le processus d'identification des nouvelles générations.

Chapitre 2 – L'identité narrative : une approche philosophique

L'approche psychologique décrit comment l'identité personnelle se construit concrètement ; l'approche philosophique est une reprise réflexive qui tente de ressaisir la même question autour de quelques concepts unifiants. À cet égard, sans doute que l'une des approches les plus fécondes est celle qu'a proposée le philosophe P. Ricœur autour du concept d'identité narrative¹⁴. Sa question de départ est la suivante : comment comprendre l'identité personnelle, sachant que l'existence a une dimension temporelle ? D'un côté, parler d'identité implique une certaine permanence ; d'un autre côté, exister dans le temps entraîne forcément des transformations. La solution de Ricœur consiste à proposer l'idée d'identité narrative.

Distinguer deux conceptions de l'identité.

La première démarche de P. Ricœur consiste à distinguer entre deux conceptions de l'identité en partant de deux mots d'origine latine, *idem* (le même) et *ipse* (soi-même) : il y a donc celle qu'il appelle l'identité-*idem* ou *mêmeté* (sameness) et celle qu'il appelle l'identité-*ipse* ou *ipsité* (selfhood).

Vue comme *mêmeté*, l'identité est la « continuité ininterrompue » d'une réalité. Comme le temps est facteur d'évolution, il faut supposer que sous les apparences du changement, il y a un principe de permanence, une substance cachée (un *quoi*) qui garantit la stabilité. Mais une telle façon de voir convient plus aux choses qu'aux personnes. C'est pourquoi P. Ricœur s'oriente vers une seconde conception de l'identité.

Vue comme *ipsité*, la permanence d'une personne dans le temps peut être comprise à partir de deux modèles. Le premier est le *caractère* que l'on peut définir comme « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne » (il est aussi de

¹⁴ Voir en particulier Paul Ricœur, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Seuil, 1985 ; *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

l'ordre de la substance). Mais ces dispositions durables ont une histoire : elles ont été acquises avec le temps (on a été éduqué d'une certaine manière ; on a contracté certaines habitudes ; on a été marqué par telle personne). Le caractère a donc aussi une composante narrative, mais qui s'est pour ainsi dire sédimentée dans les traits de la personne (ce qui fait qu'on reconnaît la manière de réagir de quelqu'un à des années de distance : « c'est bien toi »). Le second modèle est celui de *la fidélité* ou de la parole tenue. Alors que le caractère est un *quoi* (il s'est figé comme une chose), la fidélité renvoie directement au *qui* de la personne, qui assume la responsabilité de ses engagements ; elle ne renvoie pas à une substance cachée au fond de nous mais à un acte (la façon dont on assume ses responsabilités en demeurant fidèle). La fidélité à la promesse est un défi adressé au temps ('quoi qu'il arrive par la suite, je promets de faire ce à quoi je me suis engagé ; malgré tous les changements que je peux connaître dans mes sentiments ou mes humeurs, je garderai ma parole'). Selon Ricœur, la notion d'identité narrative est à la jonction de ces deux modèles qui conjuguent la quasi-substance du caractère avec l'acte éthique du maintien de soi.

Mêmeté	Substance cachée : un quoi	Identité d'une chose
Ipséité	<i>Caractère</i> : quoi (dispositions durables) <i>Fidélité</i> : qui (parole tenue)	Identité narrative d'une <i>personne</i>

Tableau 2 : Deux conceptions de l'Identité

L'idée d'identité narrative permet donc de tenir ensemble permanence et changement : quand on parle de la cohésion d'une vie, c'est à ces deux aspects qu'on pense en même temps. Notre identité n'est pas celle d'une chose immuable, mais une réalité dynamique qui se déploie dans le temps : nous nous construisons au long de la durée de nos vies.

De nos actions quotidiennes à la cohésion de notre vie.

Quand on parle de la cohésion de notre vie, on se situe à un niveau très général. Mais comment cette cohésion se construit-elle ? Pour répondre à cette question, on peut distinguer dans notre vie comme des paliers successifs, comme des niveaux de

plus en plus englobants. On pourrait parler de l'enchâssement de trois niveaux dans notre existence :

- le niveau le plus élémentaire est celui de nos *pratiques* : celles que nous mettons en oeuvre dans l'exercice de notre métier, dans nos loisirs... (ce que nous savons faire très concrètement : enseigner les mathématiques, jardiner, faire du vélo, travailler sur un ordinateur...).
- le niveau médian est celui des *plans de vie* (vie familiale, professionnelle, de loisir, etc.). Chacune de ces réalités forme un tout qui a sa logique et son histoire propres, même s'il y a des interférences entre elles. Par exemple,
 - la vie professionnelle est scandée par les étapes de la carrière et nous savons aussi qu'elle façonne une personne (un enseignant ne réagit pas comme un maçon) ;
 - la vie familiale est marquée par les étapes de la vie du couple, par la croissance des enfants, par l'évolution des rapports entre générations ;
 - la vie religieuse a aussi son histoire propre, avec ses étapes d'initiation et les moments forts de la vie d'un Institut.

Le plan de vie est une médiation ou un moyen terme entre l'orientation globale d'une vie et la mise en oeuvre des pratiques.

- le niveau supérieur est celui de *l'unité narrative d'une vie*. Ce niveau est capital : « Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie »¹⁵. C'est à ce niveau qu'on peut parler de la cohésion d'une vie, qui se caractérise à la fois par la cohérence et le dynamisme : la cohérence dit que la vie de la personne n'est pas seulement une succession chaotique d'épisodes ; le dynamisme dit que cette cohérence est un devenir. Il peut d'ailleurs y avoir différents degrés de cohérence : certaines vies ont été très secouées et leur continuité n'est pas évidente ; d'autres sont tellement rectilignes qu'elles donnent l'impression d'une existence sans surprise ; et il y a toutes les nuances entre ces deux extrêmes. Mais le jugement en ce domaine est chose délicate.

¹⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 190.

La mise de la vie en récit.

Examinons maintenant comment cette identité narrative peut se déployer et prendre chair. Dans son analyse, P. Ricœur reprend une notion du philosophe grec Aristote, celle de *mimesis* : ce mot signifie littéralement 'imitation' ; le philosophe français l'utilise pour montrer comment le récit a la capacité d'imiter (ou de transposer) l'action humaine en lui donnant forme dans la narration.

La mimesis 1 ou préfiguration.

Parler d'identité narrative suggère que celle-ci a quelque chose à voir avec une histoire, aux deux sens du terme : une histoire qui se déroule, une histoire qui se raconte. Notre vie est d'abord une histoire qui se déroule et qui passe par des événements, des rencontres, des étapes ou des crises. Mais, quand elle ne fait que se dérouler, cette histoire est encore informe (elle n'est qu'une masse d'événements sans liens les uns avec les autres). Nous sommes ici au niveau de ce que Ricœur appelle *mimesis 1* ou préfiguration (notre histoire n'a pas encore réellement pris figure). A ce stade, notre vie a une structure pré-narrative : elle n'est pas encore racontée, mais est en attente d'être racontée.

Ajoutons que notre vie spontanée, qui n'est pas encore racontée, baigne déjà dans un monde d'histoires, et cela dès le début : il y a d'abord toutes les histoires entendues dans notre famille (histoires de la vie quotidienne, histoires de la famille elle-même et de ses membres) ; il y a aussi les histoires apprises à l'école (histoire de notre pays, œuvres littéraires, histoire religieuse...) ; plus largement, il y a les récits qui se racontent dans nos divers groupes d'appartenance. Autrement dit, notre vie est marquée par des récits. Nous savons déjà que les choses de la vie se racontent et nous avons aussi appris comment on peut les raconter. Cela va nous aider à passer à l'étape suivante, qui est de raconter à notre tour, y compris notre propre vie.

La mimesis 2 ou configuration.

En effet, c'est en la racontant, en la mettant en récit, qu'on donne forme à son histoire. A ce sujet, Ricœur parle de 'mise en intrigue' (une expression empruntée à la littérature : on parle de l'intrigue d'un roman).

Quels sont les effets de la mise de notre histoire en récit ? On peut en retenir deux :

- la mise en intrigue *transforme une diversité* d'événements ou d'incidents successifs *en une histoire formant un tout* : ce qui était une simple somme d'événements divers est organisé selon une trame, un fil directeur : l'existence multiple devient *une* histoire. C'est d'ailleurs quelque chose que nous apprenons en grandissant. Quand un petit enfant raconte quelque chose, il ne sait pas encore faire de liens de causalité entre les événements : il dira 'il s'est passé cela, et puis cela, et puis encore cela'. Plus tard, on devient capable de dire : c'est parce qu'il y a eu tel événement qu'il s'est ensuite passé telle chose (par exemple : c'est parce que j'ai rencontré une communauté formidable ou parce que j'ai été marqué par un Frère que j'ai eu envie de devenir comme lui).
- la mise en intrigue *donne une orientation* à l'histoire, qui va d'un commencement à une fin, qui aboutit à une conclusion : autrement dit, les enchaînements entre les éléments qu'on vient d'évoquer sont finalisés, chaque événement est raconté de telle manière qu'on perçoit sa contribution à l'accomplissement de l'histoire racontée.

Pour cela, nous faisons un tri parmi les événements que nous avons vécus et ne retenons que ceux qui nous semblent significatifs : nous ne mettons pas tout sur le même plan (nous évoquons à peine des périodes entières et nous nous attardons sur des événements brefs mais qui comptent à nos yeux).

Ainsi, c'est en prenant la forme de récits que notre existence trouve sa propre cohérence. Ces récits peuvent être partiels : ils concernent alors seulement une période de notre vie ou un de ses aspects (par exemple, notre carrière professionnelle) ; ils peuvent aussi reprendre l'ensemble de notre histoire. Mais il est rare que nous en fassions un récit complet ; habituellement nous la racontons sous un angle précis : profession, évolution spirituelle, vue familiale...

Le plus souvent, notre vie est faite des multiples petits récits qui font la substance de la plupart de nos conversations : nous racontons ce qui vient de nous arriver, ce que nous avons vécu ensemble il y a quelques années ou ce dont nous avons été récemment

les témoins. Les récits que nous avons en vue ici ont plus d'ampleur et sont davantage intentionnels : ce sont ceux qui nous construisent quand nous procédons à une relecture de notre histoire. Ce sont eux qui ont le pouvoir de configurer notre histoire et donc de construire notre identité au sens fort du terme, les petits récits donnant de la cohérence à nos existences journalières. C'est quand il embrasse une partie importante de notre histoire que le récit peut dire à la fois ce qu'il y a de permanent en nous ('c'est bien moi à toutes les étapes du récit') et ce qui a changé en nous ('il s'est passé des choses dans mon histoire qui m'ont transformé').

Il faut ajouter que cette cohérence fournie par le récit n'est pas seulement une découverte (comme si elle était enfouie au fond de nous sans que nous le sachions), elle est aussi une construction (mon identité prend forme en se racontant) ; la narration est le support de cette construction. Autrement dit, en racontant mon histoire, je lui donne une cohérence qu'elle n'avait pas avant. Avant de raconter mon histoire, je n'avais pas encore fait certains liens ; une fois qu'ils sont faits, je vois mon histoire autrement, comme cette jeune femme qui écrivait à la fin d'un récit de trente pages : « je m'aperçois maintenant que ma vie n'est pas seulement la somme de tours et de détours que je croyais ». C'est pourquoi, quand nous faisons la relecture de notre histoire, cela nous construit. La tradition spirituelle le sait depuis longtemps. En ne regardant jamais notre histoire, nous prenons le risque de rester étrangers à nous-mêmes.

De ce point de vue, nous savons que la vie de notre Fondateur est jalonnée de moments où il fait le point sur sa vie et de textes qui en expriment le sens provisoire. C'est parce qu'il l'a fait périodiquement qu'il a pu écrire un jour : « Dieu qui conduit toute chose avec sagesse et avec douceur, et qui n'a point coutume de forcer l'inclination des hommes, voulant m'engager à prendre entièrement soin des écoles, le fit d'une manière fort imperceptible et en beaucoup de temps ; de sorte qu'un engagement me conduisit dans un autre, sans l'avoir prévu dans le commencement ».

Avec la mise de notre histoire en récit, nous passons de la *mimesis* 1 (préfiguration) à la *mimesis* 2 (configuration). Parler de configuration, c'est dire que notre histoire prend forme, qu'elle trouve une sorte de cohérence en se disant dans le/s récit/s.

La mimesis 3 ou refiguration.

Selon P. Ricœur, l'idée d'identité narrative ne s'arrête pas au moment où nous avons donné forme à notre histoire en la racontant. En effet, il ajoute : nous ne nous comprenons pleinement nous-même qu'en nous confrontant à d'autres récits, en particulier à des récits de fiction (il parle de romans, mais on pourrait évoquer également les films ou les contes traditionnels)¹⁶. En lisant ces récits, j'entre dans des mondes étrangers à moi-même, je m'ouvre à d'autres univers. Quand je lis un roman, quand je regarde un film, je peux m'y reconnaître (il y a des personnages dans lesquels je peux me projeter), mais je peux aussi y découvrir des aspects de la vie auxquels je n'aurais pas pensé ou y rencontrer des personnages très éloignés de ma manière d'être. Ce faisant, je vais mieux me comprendre (combien de new-yorkais ont dit : « c'était comme dans le film 'la tour infernale' » pour dire ce qu'ils avaient vécu lors de l'attaque des Twin Towers le 11 septembre !), mais je vais aussi élargir ou transformer ma manière de me comprendre, par exemple en rencontrant des personnages très différents de moi.

Comme l'écrit un auteur qui s'inspire largement de Ricœur, « la littérature narrative (par exemple les histoires bibliques, les romans) est réellement un moyen d'investigation et de représentation de différentes pratiques ou activités, décrivant ce qu'en seront les effets possibles sur les personnages... Elle nous permet d'expérimenter et de juger la valeur de certains styles de vie et de certaines idéologies tout en nous tenant à distance, sans que nous ayons à les vivre directement... Nous sommes ainsi exposés, peut-être pour la première fois, à tout l'éventail des valeurs d'une société, une exposition qui élargit la manière dont nous percevons et interprétons les questions morales »¹⁷.

¹⁶ Deux citations pour illustrer cela. L'une tirée d'un romancier français du début du 20^e siècle : « (mes lecteurs) ne seraient pas... mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de verre grossissant, mon livre grâce auquel je leur founirais le moyen de lire en eux-mêmes » (M. Proust). L'autre d'un récent article de journal relatif aux courts métrages : « un bon récit n'invite pas seulement à s'évader de l'existence humaine, mais en constitue une métaphore. Le besoin d'entendre (de lire, de voir) de belles histoires révèle une quête d'ordonnement, une recherche de sens pour nos vies approximatives » (*La Croix*, 5 février 2003).

¹⁷ Anthony Kerby, *Narrative and the self*, Indiana University Press, 1991, p. 62. Traduction personnelle.

Ceci nous a fait passer à ce que P. Ricœur appelle la *mimesis* 3 ou refiguration. L'idée d'identité narrative va jusque là : non seulement notre identité prend forme en se racontant, mais elle se transforme en rencontrant d'autres récits qui viennent l'enrichir et lui ouvrir de nouveaux horizons (elle peut prendre une autre figure, elle peut être 'refigurée'). Pour construire notre identité, nous avons besoin de la mettre en résonance avec d'autres histoires pour l'en nourrir. Notre identité chrétienne se construit bien ainsi, en mettant notre histoire en résonance avec des récits (qu'il s'agisse des récits fondateurs de la Bible, des évangiles ou des biographies de saints) ; notre mémoire croyante est peuplée de ces multiples personnages que nous avons rencontrés au cours de notre éducation et même plus tard.

La narration entre passé et avenir.

Les récits de fiction nous situent au croisement du passé et de l'avenir. Du passé d'abord parce qu'ils nous apportent les fruits de la culture qui nous précède. Les récits que nous avons lus ou entendu raconter ont façonné notre imaginaire au point qu'on peut dire que « nos évaluations et nos jugements actuels ont leurs racines dans notre passé culturel » (Kerby). De ce point de vue, l'identité narrative nous inscrit dans une tradition ; cela rejoint ce que nous avons dit au sujet de l'identité et des appartenances.

Inversement, les récits de fiction proposent des modèles de conduite possibles. Ils sont traversés par les aspirations de leurs personnages, ils sont porteurs d'une quête. Ils sont donc ouverts sur l'avenir et nous offrent aussi des modèles d'attente. Ils nous aident à exprimer ce qui n'est pas encore arrivé et à nous tourner en avant. En effet, « l'unité d'une vie humaine est celle d'une quête narrative » (A. MacIntyre) : c'est la quête de ce à quoi nous aspirons dans la vie.

Dit autrement, l'unité narrative d'une vie est au croisement de deux éléments : l'espace d'expérience et l'horizon d'attentes¹⁸. L'espace d'expérience, qui est la mémoire dont nous sommes porteurs, ne renvoie pas à un passé figé une fois pour toutes : il prend

¹⁸ Ces deux expressions sont reprises par P. Ricœur à un auteur allemand, R. Koselleck.

périodiquement de nouvelles significations (notre passé lui-même se transforme). L'horizon d'attente est la capacité d'imagination qui est en nous et nous ouvre à la nouveauté ; lui aussi se modifie au cours de notre existence. Un juste équilibre est à maintenir entre les deux : il ne faut ni rétrécir l'espace d'expérience (le passé est toujours à réouvrir), ni trop ouvrir l'horizon d'attentes (une attente trop utopique désespère l'action) ; mais il arrive aussi que l'avenir paraisse trop fermé.

Deux limites du narratif.

Pour conclure cette approche philosophique, évoquons deux limites de l'identité narrative, l'une exprimée par Ricœur lui-même, l'autre venue de la culture d'Extrême-Orient.

Au-delà du narratif, l'éthique.

À nous en tenir à ce qui précède, l'identité narrative apparaît comme une réalité instable : nous pouvons périodiquement refaire le récit de notre vie et lui donner un nouveau sens. Ce n'est qu'au moment de notre mort que notre identité sera close et qu'elle se révélera telle qu'elle est. De plus, les récits de fiction ouvrent à des variations indéfinies en nous présentant sans cesse de nouveaux mondes et en exerçant notre imagination.

Pourtant il ne faut pas oublier que l'identité *ipse* se caractérise par la parole tenue. Tenir parole veut dire : ici je me tiens ! Avec le langage de Kierkegaard, on pourrait dire que le narratif relève du stade esthétique : l'esthète est celui dont l'existence reste dispersée et discontinue parce qu'il ne choisit pas pour pouvoir tout goûter. Au contraire, le passage au stade éthique unifie le moi par la décision, par le choix : c'est l'acte de choisir, de se déterminer, qui constitue le moi, qui l'unifie ; le moi éthique tient parole, il est cohérent dans ses actions, il s'engage pour l'avenir. Il faut donc dépasser le narratif dans l'éthique.

On pourrait dire aussi qu'en passant au stade éthique (et religieux), nous choisissons les récits qui seront nos références privilégiées. Reconnaître la Bible comme Parole de Dieu, c'est privilégier ce texte parmi d'autres possibles ; nous inspirer de la tradition lasallienne, c'est lui accorder une importance plus grande pour nous qu'à la tradition ignatienne ou franciscaine.

Le temps et l'espace.

La seconde limite du modèle narratif est tout à fait différente, elle est culturelle. Je l'évoque rapidement en m'appuyant sur un auteur d'origine indienne (Ajit Maan) qui vit aux USA¹⁹. La critique que cet auteur adresse au modèle narratif rejoint pour une part la position de penseurs postmodernistes qui plaident pour un moi non pas unifié, mais éclaté. Son analyse peut éventuellement rejoindre les personnes qui sont marquées par la culture d'Extrême-Orient entendue de manière très globale, tout en ajoutant que l'auteur estime qu'elle peut aussi être éclairante pour l'Occident.

Cet auteur remarque d'abord que la conception du moi n'est pas la même en Occident et en Orient. En Occident, l'accent est mis sur l'individu considéré en lui-même, hors de son contexte, alors qu'en Orient on ne peut le comprendre que dans son contexte relationnel²⁰. En conséquence, en Occident on est attentif au déroulement temporel de l'histoire de quelqu'un alors qu'en Orient on prend aussi en compte l'espace, c'est-à-dire la diversité des lieux où se déroule sa vie. Comme elle l'écrit : « un sujet n'existe pas dans un temps non spatialisé » et donc « les manières d'être sont puissamment liées aux lieux ». Elle évoque par exemple l'histoire d'une femme qui n'aime pas aller dans sa maison natale parce qu'elle s'y retrouve petite fille (pas seulement en souvenir, mais aussi dans sa manière actuelle de se comporter quand elle est là).

La présentation de l'identité d'un point de vue psychologique avait fait place à la dimension spatiale. On voit quelles conséquences on peut en tirer. Ajoutons que, contrairement à ce que Maan laisse entendre, Ricœur n'oublie pas la dimension relationnelle de notre identité. En effet, il revient à plusieurs reprises sur l'idée que nos histoires ne sont pas solitaires, mais qu'elles sont « enchevêtrées » avec celles des autres. Nous n'existons que par notre tissu de relations.

¹⁹ Ajit Maan, *Internarrative identity*, University Press of America, 1999.

²⁰ Ceci ne vaut pas seulement pour l'Orient, mais pour toutes les sociétés traditionnelles. A la différence des sociétés modernes, qui mettent l'accent sur l'individu autonome, elles considèrent que l'individu est d'abord membre d'un tout, comme une famille ou un clan ; on parle alors de sociétés holistes.

Revenons à A. Maan. Elle propose une autre façon de comprendre la cohérence d'une vie. En Occident, on la voit comme l'unification d'une histoire dans le temps (c'est son unité narrative). En Orient, elle est liée aux lieux ; ainsi, la personne est différente selon qu'elle est, par exemple dans le monde du travail (qui peut être très occidentalisé) ou dans le monde familial (où elle replonge dans un univers traditionnel). Il y a bien cohérence, mais celle-ci est spatiale et non temporelle. Cela rejoint l'expérience que nous faisons de temps à autre d'être différents selon le lieu où nous sommes (réunion familiale, vie professionnelle, groupe de loisirs...). Pour reprendre nos remarques sur les appartenances, chacune façonne et dévoile un aspect de notre personnalité. Mais le propos de notre auteur est de souligner la force de telles expériences. C'est pourquoi elle parle d'*identité internarrative* (c'est le titre de son ouvrage) et pas seulement d'identité narrative : nos identités résultent du croisement de plusieurs histoires personnelles.

Selon Ricœur, nous avons besoin d'une narration totale et unifiée pour unifier notre identité ; selon notre auteur, nous n'avons pas à nous identifier de manière exclusive à une narration, nous faisons appel à plusieurs récits dont aucun ne l'emporte sur les autres ; mais chacun a son contexte de pertinence.

Chapitre 3 – L'identité chrétienne

Nous allons aborder la question de l'identité chrétienne dans le même esprit que celui sur l'identité narrative selon Ricœur. En effet, on peut dire de l'identité chrétienne ce que nous avons dit jusqu'à présent de l'identité humaine considérée globalement.

Identité et vocation.

Jusqu'à présent, nous avons parlé d'identité. Mais on pourrait aussi parler de vocation, au sens de ce à quoi chacun est appelé, quel que soit son état de vie. Vocation signifie appel. Dans une perspective chrétienne, cela revient à dire que chacun est fondamentalement un 'répondant'. C'est en disant 'me voici' que nous construisons notre identité.

Va vers toi !

Le sens de la vocation est très bien exprimé par la traduction littérale de l'appel adressé à Abraham : « Va vers toi ! » (Gn 12, 1). Exprimée ainsi, la vocation est non pas l'exécution d'un projet conçu par Dieu de toute éternité, mais l'élaboration par chacun de ce qu'il a d'unique. Fr. Varillon avait naguère proposé une formulation très éclairante à ce sujet : « on s'exprime mal quand on dit que Dieu a un projet sur l'homme... Le vrai, ce n'est pas que Dieu a un projet sur l'homme, c'est que l'homme est le projet de Dieu. C'est tout différent. Dieu nous veut hommes, c'est-à-dire adultes responsables, construisant nous-mêmes notre liberté, écrivant notre histoire »²¹. Voilà où se fonde notre identité narrative : Dieu nous veut écrivant notre histoire ; c'est ainsi que nous serons son projet.

On peut considérer la vocation comme le centre unifiant du devenir de la personne. Centre unifiant, car une vocation ne concerne pas seulement des tâches à accomplir ou des rôles à jouer, mais la figure spirituelle unique de chacun. Celui-ci anime de l'intérieur notre devenir, un devenir fait de permanence et de

²¹ François Varillon, *Joie de vivre, joie de croire*, Centurion, 1981, p. 103.

changement. Cela veut dire que chaque étape de la vie peut ouvrir de nouvelles perspectives et que les événements de l'existence appellent de notre part disponibilité et discernement pour en percevoir les appels.

Cela nous invite à préciser notre conception de la fidélité. Celle-ci suppose bien sûr un engagement, sans quoi nous serions dans l'errance, ouverts à tous les possibles, sans point d'ancrage. À la source de toute vocation, il y a une décision-mère qui est la boussole de notre vie. Cette décision a pu être précoce ou tardive, rapide ou longuement mûrie, mais elle joue un rôle essentiel : elle assure à notre existence unité et continuité. En effet, notre moi est unifié dans la mesure où il est fidèle à sa parole et cohérent dans ses actions, parce qu'il tient ses promesses passées et se dispose à des engagements pour l'avenir. Au contraire, celui qui ne prend pas de telles décisions et fuit sa responsabilité vit une existence fragmentée.

Nous savons aussi que l'orientation d'une vie ne se décide pas une fois pour toutes. En effet, toute décision fondamentale se nourrit de multiples petites décisions : « chaque décision ouvre la possibilité de décisions nouvelles, et l'ouvre d'autant plus qu'elle est plus résolue et plus fondamentale ». Les petites décisions quotidiennes donnent de la chair à la décision fondamentale et en manifestent le sérieux. Inversement, l'irrésolution a aussi ses effets : « j'ai toute chance de rester le même si je m'abandonne à la pesanteur des habitudes, si je ne décide pas de moi mais en laisse décider »²². Importance de la décision, qui est l'ancrage de l'existence pour qu'elle ne dérive pas au hasard des circonstances.

Nous savons que la prise de décision est difficile pour les jeunes générations qui sont tentées ou bien de se décider sans réfléchir ou bien de retarder indéfiniment la décision. Sans doute que l'une des tâches essentielles des formateurs est l'éducation à la décision.

Fidélité et ouverture.

Mais la fidélité ne peut pas pour autant se définir par « la raide constance à soi » (Ricœur), raideur qui nous installerait dans une illusoire position hors du temps, comme si nous ne nous laissions

²² Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990, p. 79.

toucher par rien dans la vie. En effet, la fidélité suppose aussi la disponibilité, la capacité de se laisser bousculer par les événements, sous peine d'être de la rigidité idéologique ou de la simple inertie. Cette capacité à se laisser bousculer par les événements pourrait être mise en parallèle avec le message de la parabole du bon samaritain. Au légiste qui lui demande : « qui est mon prochain ? », Jésus répond : « de qui vous faites-vous le prochain ? ». De même, on pourrait se demander : par quels événements nous laissons-nous toucher ? par quoi nous laissons-nous bousculer ?²³

Nous avons de nombreux exemples de saints dont l'existence, pourtant déjà vouée à Dieu, a pris des chemins imprévus : Mère Térésa parlait d'un 'appel au sein de l'appel' à propos de son orientation vers le soin des pauvres qui devait la conduire à une fondation (alors qu'elle était déjà religieuse) ; J.-B. de la Salle n'aurait jamais fondé les F.E.C. s'il était resté fidèle à sa vocation de chanoine au lieu d'entendre les appels concernant l'éducation de la jeunesse pauvre de son temps. Sans aller jusqu'à ces réorientations radicales, il se peut que nos histoires soient infléchies à certains moments par notre disponibilité aux appels reçus.

L'identité chrétienne comme identité narrative.

L'identité chrétienne est une identité narrative, nous venons de le voir, parce qu'elle se déploie dans l'histoire de chacun. Mais elle l'est également parce qu'elle se construit en confrontation à des récits fondateurs.

Une référence vitale aux récits fondateurs.

C'est en faisant mémoire des récits fondateurs que les croyants de la Bible construisent leur identité. « Souviens-toi » est un impératif souvent repris dans les textes bibliques, comme pour souligner l'importance de cette référence aux sources. Qu'ils soient 'historiques' (Exode, Samuel, Juges, Rois, Chroniques) ou fictifs (Job, Esther), les récits tiennent une grande place dans la Bible. La prière des psaumes est saturée de rappels des actions de Dieu : « nos pères nous l'ont raconté » (44, 2 ; 78, 3), « je me répète le récit de tes merveilles » (105, 2 ; 145, 5) ; « nous rendons grâce en

²³ Voir à ce sujet Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, DDB, Foi vivante, chap. 8.

racontant tes merveilles » (75,2). En même temps, l'histoire passée ouvre à un avenir prometteur d'accomplissement. Par exemple, dans le récit de la vocation de Moïse (Ex 3), le Dieu des Pères annonce la délivrance de son peuple et le don de la terre promise. La Bible est ainsi tendue entre un passé remémoré et un avenir porteur de promesses : ce n'est pas un hasard si elle commence par la Genèse (récit des origines) et se termine par l'Apocalypse (récit de la fin). Et c'est au nom de ce que Dieu a été dans le passé que les priants des psaumes attendent une nouvelle action de Dieu : si les verbes sont souvent au passé au début des psaumes, ils sont la plupart du temps au futur à la fin.

Le caractère narratif de la foi biblique est condensé dans les 'credos historiques', que ce soit dans l'Ancien Testament (Dt 26, 5-9) ou le Nouveau (1 Co 15, 3-6). Nos symboles de foi (Apôtres, Nicée-Constantinople) ont eux aussi une structure quasi-narrative et proposent un repère historique précis en mentionnant un homme politique (Pilate).

Des récits qui façonnent l'histoire des croyants.

La mémoire biblique, ce n'est pas seulement se souvenir. Ce qui structure l'identité croyante, c'est de vivre ce que racontent les récits bibliques, c'est que notre histoire en soit façonnée²⁴. Évoquons rapidement trois exemples montrant comment se structure réellement la foi, dans la rencontre entre deux histoires, l'histoire d'une personne et les récits bibliques :

- Antoine, le père du monachisme, réalise qu'il est appelé à une vie de détachement radical en entendant la lecture de l'évangile du jeune homme riche alors même qu'il vient d'hériter. Cette histoire a réorienté sa vie.
- Augustin rédige ses Confessions en entrelaçant constamment le récit de son histoire avec des références bibliques qui apparaissent comme les clés d'interprétation de sa vie.

C'est la trace de la rencontre entre son existence et ces récits.

²⁴ Il est intéressant à cet égard que le récit de l'alliance de Sichem passe constamment de « vos pères » à « vous » (cf. Jos 24) ; voir, dans le même sens, la confession de foi de Dt 24. Le sens de ces transformations est de suggérer qu'il ne s'agit pas seulement de se rappeler ce qui a été vécu par les générations antérieures, mais que les générations actuelles sont impliquées dans une histoire qu'elles ont à revivre symboliquement.

- J.-B. de la Salle, s'interrogeant sur sa fonction de chanoine, qui lui valait des revenus non négligeables, est éclairé par un texte que son conseiller spirituel propose à sa réflexion : « les renards ont leur tanière et les oiseaux du ciel ont des nids... » (Mt 8, 20). C'est à la suite de cela qu'il abandonne son canonicat et distribue ses biens.

Plus près de nous, une femme qui a redécouvert la foi après avoir connu plusieurs épreuves raconte comment elle s'est mise à lire la Bible : « l'arrachement que je vivais me rendait particulièrement réceptive au livre de l'Exode : j'ai eu l'impression qu'avec les Hébreux j'étais libérée de l'esclavage, que je franchissais la Mer Rouge, que je traversais le désert. Ce que j'avais vécu, ce que je vivais, fondait ma nouvelle identité. J'étais en route vers la Terre promise. Et j'y suis venue ». Chacun a sans doute aussi ses propres textes fondateurs : comment ont-ils marqué son histoire ?

Le mémorial liturgique.

Il est impossible de parler de 'mémoire' à propos de l'identité chrétienne sans évoquer le mémorial liturgique.

Pour rappeler d'abord que la liturgie articule fortement les trois instances du temps, comme le dit l'anamnèse : « nous rappelons ta mort (mémorial du passé), Seigneur ressuscité (aujourd'hui), et nous attendons que tu viennes (avenir) ».

Pour souligner ensuite que le temps liturgique nous fait parcourir chaque année toute l'histoire du salut. Ce faisant, il refigure l'histoire des croyants à la lumière de l'ensemble de la Révélation ; en invitant chacun à repasser régulièrement par l'ensemble des mystères du salut (Noël, Pâques, Pentecôte...), il l'aide aussi à sortir de ses préférences spirituelles pour en accueillir toutes les richesses.

Pour relever enfin que le temps liturgique est aussi une expérience de la variété des temps : le temps de l'attente (Avent), celui de l'échec (Vendredi saint), celui du deuil (Samedi saint), celui de la victoire sur le mal (Pâques), celui de la précarité de l'histoire (Ascension), sans oublier l'alternance du temps liturgique en temps particuliers et temps ordinaires. Autant de manières pour la liturgie de construire notre identité chrétienne au long du temps²⁵.

²⁵ Voir à ce sujet Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle*, Desclée de Brouwer/Cerf, 2000, chap. 6.

Ainsi, être croyant, ce n'est pas donner son accord intellectuel à des idées théologiques, mais c'est se laisser travailler par les récits fondateurs de la Bible : c'est pour cela que nous sommes invités à les ruminer régulièrement, pour qu'ils entrent vraiment en nous. Ce travail d'appropriation n'est jamais achevé : il peut être relancé périodiquement par de nouveaux événements, porteurs de nouveaux appels ou de nouvelles interrogations. Ainsi, dans un temps de dérégulation profonde, c'est le livre de Job qui a accompagné J.-B. de la Salle dans la nuit de sa foi. Ce n'est donc pas un processus linéaire.

Les remarques précédentes montrent que l'identité chrétienne se construit selon le modèle général de l'idée narrative que nous avons présenté, en particulier dans sa phase de refiguration. Elle n'en est pas moins originale, ce que je voudrais montrer à présent.

L'identité chrétienne comme collision d'identités narratives.²⁶

Une collision est une rencontre brutale qui peut faire mal. On peut parler de collision d'identités narratives lorsque l'histoire d'une personne est bouleversée par la rencontre des récits bibliques. C'est bien ce qui s'est passé pour les personnes que nous avons évoquées : elles ont compris autrement leur histoire à la lumière de la Bible ; bien plus, leur histoire a pris un cours différent parce qu'elles se sont laissées interpellées par elle. Le texte révélé ne les a pas laissés intacts.

Pour préciser l'effet des textes bibliques sur leurs lecteurs, regardons leur variété plus en détail. Ils agissent différemment parce qu'ils sont de genres littéraires différents : récits, textes législatifs, interpellations prophétiques, hymnes... Chacun manifeste un visage différent de Dieu et suscite une réponse spécifique. Ainsi, les récits de l'Exode montrent un Dieu qui a entendu la détresse de son peuple : ils invitent à la louange. Les textes législatifs comportent des prescriptions ; ils invitent à l'obéissance (par la pratique de la loi). Les interpellations des prophètes répercutent les avertissements de Dieu suite aux manquements du peuple (ou du roi) ; elles appellent au repentir. Les psaumes expriment toute la

²⁶ L'idée de collision d'identités narratives est empruntée à George Stroup, *The promise of narrative theology*, SCM Press, 1981, p. 171 et suivantes.

gamme des attitudes : louange, action de grâce, repentir, plainte, acte de mémoire... Ainsi Dieu apparaît-il tour à tour comme celui qui sauve, qui bénit, qui punit, qui fait miséricorde.

Si on accueille les textes dans leur diversité, le Dieu de la Bible ne peut pas être un reflet de nos aspirations. D'où l'importance du cycle des lectures proposé par la liturgie : on ne choisit pas celles qui « nous parlent » ; on accueille celles qui sont proposées. En se les appropriant peu à peu, on se laisse façonner par elles.

Mais on peut aussi regarder la Bible autrement, en reprenant la classification des écrits bibliques en trois grandes catégories : torah, prophétie, sagesse. Cette classification, qui a sa source dans la Bible elle-même – cf. Si, Prologue 1, 8-9, 24-25, a été revalorisée récemment par les biblistes. Mes remarques s'appuieront principalement (mais non exclusivement) sur les travaux de P. Ricoeur : ceux-ci montrent comment ces écrits construisent l'identité croyante de quatre manières²⁷.

La Torah ou l'identité fondée.

La Torah est faite d'un entrecroisement de récits et de lois. C'est d'abord un ensemble de récits (dont le cœur est l'Exode) qui rappellent tout ce que Dieu a fait pour son peuple. C'est aussi un ensemble de prescriptions qui structurent sa manière de vivre. De deux façons, la Torah propose donc des repères permettant à Israël de s'affirmer, de connaître ses contours. Elle instaure ce que P. Ricoeur appelle l'identité éthico-narrative du peuple, une identité enracinée dans une histoire et encadrée par un ensemble législatif. Le résultat est une identité *fondée* sur la stabilité d'une tradition.

Mais le risque de s'en tenir là, c'est de s'enfermer dans les certitudes et d'oublier que toute identité doit constamment rester en éveil pour demeurer vivante.

La prophétie ou l'identité menacée.

Alors que l'identité fondée par la Torah dit comment les choses sont ou doivent être, celle que propose le discours prophétique dit plutôt comment les choses pourraient ou devraient changer. La prophétie montre cette identité aux prises avec les aléas d'une histoire difficile : elle intervient au moment où Israël se trouve au

²⁷ P. Ricoeur, *Lectures 3*, Seuil, 1994, p. 312-321.

contact de puissances et de civilisations étrangères ; ce contact est souvent source d'infidélités. Dans ce contexte, la prophétie instaure une *identité menacée* ou ébranlée : elle est ébranlée par le contact avec l'étranger, source de tentation ; mais elle l'est tout autant par les sévères avertissements prophétiques adressées à ceux qui n'ont pas su rester fidèles.

La prophétie rappelle donc que l'identité est fragile, en danger de sclérose ou de déviation, qu'elle peut être menacée ou même détruite. Elle fait place à la mise en question.

Mais le prophétisme a aussi ses propres dangers. Il peut tourner à l'insatisfaction perpétuelle. Il peut devenir radical au point de réclamer sans cesse une pureté sans compromis. Il peut virer finalement au fanatisme. On peut s'enfermer dans le prophétisme comme on peut s'enfermer dans la loi. D'où l'intérêt de la sagesse comme troisième classe d'écrits.

La sagesse ou l'identité singularisée et universalisée.

Les écrits de sagesse ont une double fonction. Leur première caractéristique est de prendre en compte tout ce qui fait la vie quotidienne, de proposer un « retour à l'élémentaire » des questions de la vie (les rapports entre générations ou entre hommes et femmes, l'affrontement de l'âge et de la mort, etc.)²⁸. La sagesse apprend à respecter la complexité de l'existence et maintient les questions ouvertes. Et c'est à chacun d'affronter ce genre de questions et de trouver la juste attitude. De ce point de vue, on peut dire que la sagesse *singularise*.

Mais ces écrits ont une seconde caractéristique qui est de mettre en communication l'identité particulière d'Israël avec la communauté humaine : en effet, le propre des écrits de sagesse est de reprendre un genre pratiqué en dehors d'Israël et donc de pouvoir s'adresser à ceux qui ne partagent pas sa foi. Par la sagesse, Israël « respire l'air commun » (Sg 7, 3), ou, pour reprendre une image de P. Beauchamp, il établit une grande « surface mitoyenne » avec tous les peuples. De cette manière, il se situe « non pas à côté des peuples mais dans les peuples », il est « immergé dans la gentilité »²⁹. Par ces écrits, la bible refuse le repli identitaire

²⁸ P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, 1977, p. 107.

²⁹ Id, *op. cit.*, p. 117.

d'Israël et l'ouvre à l'universel. Les écrits de sagesse instaurent une identité *universalisée*.

Je voudrais souligner l'intérêt de cette dimension sapientielle dans notre manière de comprendre notre identité. En effet, il nous est habituel d'insister davantage sur les deux premiers aspects que sont l'identité fondée dans une tradition et l'identité ébranlée par le discours prophétique. Mais nous oublions parfois la dimension sapientielle, pourtant familière à la grande tradition chrétienne qui a su faire appel aussi bien à la pensée grecque qu'à l'Évangile. Cet oubli peut avoir deux conséquences.

En premier lieu, faute d'entrer dans cette démarche, qui nous rend attentifs à la complexité de l'existence, sans imposer un système, nous risquons de proposer une éducation moraliste. Or beaucoup de jeunes et d'adultes sont en recherche d'une sagesse de vie, d'une meilleure connaissance d'eux-mêmes, de relations plus harmonieuses avec leurs semblables. Rechercher une telle sagesse est plus large que de s'ouvrir à une démarche morale. Dans un contexte de formation, cela nous rappelle aussi qu'il ne s'agit pas d'abord de faire entrer les jeunes dans un 'moule', mais de les aider à acquérir leur pleine stature.

En second lieu, l'oubli de la dimension sapientielle, qui ouvre à la vérité des autres cultures et des autres religions, peut conduire à la prétention d'être seul détenteur de la vérité, à l'intégrisme de celui qui ne voit qu'erreur chez l'autre. Cela veut dire que les chrétiens n'ont pas à écarter la sagesse de leurs peuples (cela vaut aussi pour la formation).

La sagesse a aussi ses risques propres, qui consistent essentiellement à relativiser la vérité (puisque l'on peut la trouver partout). D'où l'importance d'équilibrer les trois dimensions évoquées (même si cet équilibre peut varier d'une époque à l'autre).

***L'apocalyptique ou l'identité finalisée.*³⁰**

La question que pose la présence des trois classes d'écrits, c'est celle de leur unité. Comme le remarque P. Beauchamp, celle-ci

³⁰ L'expression « identité finalisée » est une manière de reprendre ce que P. Ricoeur, à la suite de P. Beauchamp, développe au sujet de l'Apocalypse comme « genre du telos ». P. Ricoeur mentionne rapidement cet élément en Lectures 3, mais le développe davantage dans « Comme si la Bible n'existait que lue », dans P. Bovati et R. Meynet (dir), Ouvrir les Écritures, Cerf, 1995, p. 21-28.

n'est pas donnée par les sages, comme si elle pouvait être à la disposition de penseurs, mais elle est « donnée avec leur fin ». Autrement dit, c'est une unité « tournée vers l'avenir ». La fin est « donnée comme imminente et universelle dans les apocalypses ». Avec elles, « le risque a été pris de désigner, mais dans ce temps-ci, le moment de la fin d'un monde, qui sera suivi du commencement d'un monde radicalement autre »³¹.

La place occupée par les apocalypses est tout à fait originale. L'image proposée par P. Beauchamp pour la désigner est parlante : c'est celle de « la pierre de voûte ». Ainsi, le genre apocalypse ne fait pas nombre avec les trois autres, il est leur « point de jonction »³². Mais celui-ci est hors d'eux, en avant d'eux.

En présentant l'identité selon la torah, les prophètes et les sages, nous avons souligné les risques possibles de chacune de ses modalités. C'est que l'équilibre de l'identité croyante ne se tient ni dans chacune d'elles, ni dans leurs relations. Il est dans la tension de ces trois modalités de l'identité vers un avenir désigné par les apocalypses, un avenir qui d'ailleurs n'aboutit pas à une synthèse, mais à un renouvellement radical qui échappe aux prises humaines. Voilà pourquoi l'identité croyante est, en sa structure fondamentale, une identité en tension. Elle ne peut pas être monolithique, sauf à oublier ce qui la constitue. Inutile de dire que la tentation est permanente de réduire l'identité à l'un de ses constituants. Bien entendu, il serait tout aussi discutable de ne retenir que la dimension apocalyptique de l'identité chrétienne, comme le font certains groupes. Celle-ci ne se comprend correctement que dans son lien aux autres puisqu'elle en est le 'point de jonction' ; sinon, le risque serait d'aboutir à une identité coupée de l'histoire.

La refiguration du moi par le texte biblique est donc tout à fait originale. Le caractère tensionnel des Écritures devrait en interdire un usage auto-justificatif ou idéologique.

Modèle à imiter ou source d'inspiration ?

Terminons cette présentation par deux séries de remarques.

³¹ P. Beauchamp, « Théologie biblique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, 1982, t. 1, p. 220-221.

³² Id., *L'un et l'autre Testament*, p. 172.

D'abord, en soulignant que les personnages bibliques dont l'histoire est proposée à notre méditation se caractérisent par leur complexité et leur richesse psychologique. R. Alter a écrit que ceux-ci sont « sources de surprise » et « de nature imprévisible et évolutive »³³ : autrement dit, ils ne sont pas stéréotypés, comme le sont souvent les personnages des récits traditionnels (mythes ou contes). Le récit biblique s'attache à leur complexité. Loin d'être des modèles inaccessibles, ils sont bien de notre humanité, avec leurs forces et leurs faiblesses. À ce titre, ils peuvent nous accompagner dans notre histoire qui a aussi ses propres faiblesses. On pourrait faire des remarques semblables au sujet des saints que l'Église propose à notre imitation : ils ont eu une vraie histoire et ne sont pas seulement des saints de vitrail. Il est même arrivé que l'on ne supporte pas leur humanité telle qu'elle était, au point de censurer ou de corriger leurs écrits, comme cela a été le cas pour sainte Thérèse de Lisieux.

Ensuite, si l'on en vient au cœur de la foi chrétienne, qui consiste à suivre le Christ, nous savons bien qu'il ne s'agit pas pour nous de reproduire les paroles et les gestes de Jésus : chacun est appelé à devenir un disciple dont la figure est unique (Urs von Balthasar aimait remarquer qu'aucun saint ne ressemble à un autre, que chacun est singulier). Il ne faut donc pas considérer le Christ comme un modèle extérieur qu'il s'agirait d'imiter littéralement, mais comme une force d'inspiration qui nous rejoint au plus intime de ce que nous sommes. D'ailleurs, la figure du Christ qui ressort des évangiles est trop complexe pour être imitable littéralement.

Enfin, on pourrait dire que l'identité chrétienne se façonne dans la rencontre intime avec Dieu, une rencontre qui transforme. Nous connaissons le récit du combat de Jacob avec l'ange (Gn 32, 23-33). Au cours de cette lutte nocturne d'où Jacob sort boiteux (la rencontre avec Dieu ne l'a pas laissé indemne), chacun des protagonistes s'enquiert du nom de son partenaire : Dieu demande à Jacob comment il s'appelle et change son nom (Israël), autre manière de transformer sa destinée ; mais Jacob demande aussi à son mystérieux interlocuteur comment il s'appelle. Nous savons que le nom a une signification très forte dans la Bible : il

³³ Voir Robert Alter, *L'art du récit biblique*, Lessius, 1999.

dit l'identité de la personne qui le porte. Ce récit nous dit que la relation avec Dieu engage notre identité dans ce qu'elle a de plus profond.

* * *

L'identité chrétienne se construit comme l'identité humaine : les mêmes processus y sont à l'œuvre.

Son originalité vient de la grande richesse des sources auxquelles elle puise. Surtout, elle vise à édifier chacun dans sa singularité : être chrétien, c'est bien entendu partager une foi commune, mais c'est aussi répondre d'une vocation unique : « je prends conscience de qui 'je' suis, non à partir d'une injonction générale du genre 'connais-toi toi-même' (sagesse grecque) ou 'que je me connaisse' (saint Augustin), mais en fonction de la répercussion du geste du Christ qui me dit deux choses à la fois : à quel point j'importe à Dieu, et à quel point j'étais perdu loin de lui... Mon 'moi' est donc le 'toi' de Dieu et ne peut être un 'toi' que parce que Dieu veut se faire 'toi' pour moi » (Hans Urs von Balthasar). Les pesanteurs que nous rencontrons inévitablement dans les institutions (qu'il s'agisse de l'Église en général ou de l'Institut en particulier) ne doivent pas nous le faire oublier.

Chapitre 4 – L'identité des membres d'une congrégation

Terminons notre réflexion par quelques remarques sur l'identité des membres d'une congrégation, sans entrer dans la spécificité de l'identité lasallienne, qui demanderait une étude pour elle-même. Nous prendrons cette question sous deux angles : une analyse des composantes de cette identité ; une réflexion sur sa dynamique³⁴.

Une identité plurielle.

Au départ, soulignons le pluriel de ce titre : en effet, comme celle de tout un chacun, l'identité d'un religieux n'est pas tout d'une pièce, elle résulte de la combinaison plus ou moins heureuse de divers éléments. Rappelons-nous les remarques du 1^{er} chapitre sur les diverses facettes de l'identité : il revient à chacun de savoir comment il en articule ou unifie les diverses composantes.

Identité et sphères d'appartenance.

Rappelons-nous ce qui a été dit sur la dimension relationnelle de notre identité. Nous avons évoqué les divers niveaux du système de relations dans lequel chacun de nous est inscrit. Autrement dit, notre appartenance à la congrégation en est une parmi d'autres, même si nous lui accordons une place particulière ; dans le langage de la sociologie, la congrégation joue le rôle de groupe de référence.

Il peut arriver que cette appartenance entre en concurrence sinon en conflit avec d'autres, qu'elles soient professionnelles, religieuses ou autres. Par exemple, on a vu des religieux engagés dans un syndicat mettre cette référence au-dessus de leur appartenance communautaire dans la relation avec leur Frère Directeur (par ailleurs chef d'établissement). Ou bien d'autres religieux, sans doute insatisfaits de la spiritualité de leur congrégation, s'agrégent

³⁴ Même si la plupart des exemples évoqués au cours de ce chapitre sont empruntés à la famille lasallienne, les réflexions proposées ont une portée plus large.

à des mouvements spirituels étrangers à leur famille religieuse. De telles tensions identitaires sont compréhensibles dans les périodes de mutation ; mais elles ne peuvent pas durer indéfiniment, sous peine de mettre en danger l'appartenance à la congrégation.

La question est cependant inévitable dans nos sociétés de plus en plus complexes, où les appartenances tendent à se multiplier. Cela est d'ailleurs vrai aussi bien pour chacun de nous que pour nos communautés. Chacune de nos communautés est un carrefour de relations ; elle n'est plus englobante comme elle a pu l'être dans le passé et joue donc son rôle au milieu d'autres sphères d'influence qui s'exercent sur nous.

Autrement dit, l'appartenance à une congrégation, à une communauté, si elle joue une fonction privilégiée, s'inscrit dans un ensemble plus large qui fait de notre identité une réalité à plusieurs facettes.

En outre, non seulement la situation objective a changé, comme cela vient d'être évoqué, mais la manière de la comprendre également. Pendant des siècles, les religieux avaient appris que leur vie était objectivement supérieure à celle des laïcs : eux seuls vivaient dans un « état de perfection » ; ils avaient donc une forte conscience d'une différence qualitative entre ces deux styles de vie. Mais la *Constitution sur l'Église* de Vatican II a rappelé que tous sont appelés à la sainteté, même si la vie consacrée est une manière particulière de répondre à cet appel (cf. les chapitres 5 et 6 du document conciliaire). Ils ont redécouvert leur appartenance à un même peuple de Dieu fondée sur les sacrements de l'initiation chrétienne. Cela a transformé profondément la conscience qu'ils ont de leur identité, qui ne peut plus être comprise comme une différence de supériorité. Pour certains, cela a tellement relativisé ce qu'ils avaient absolutisé qu'ils ont eu de la difficulté à vivre ce passage. Les recherches qui se poursuivent dans l'Église au sujet de l'association viennent encore radicaliser la question puisqu'on parle désormais de « familles évangéliques » composées de religieux et de laïcs puisant leur inspiration à la même source évangélique éclairée par un Fondateur³⁵ ; l'idée de famille religieuse s'est donc élargie.

³⁵ Bernadette DELIZY, *Vers des « familles évangéliques »*. Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations, Éditions de l'Atelier, 2004.

Identité communautaire et identité narrative.

Après avoir souligné que les religieux puisent les éléments de leur identité à des sources multiples, centrons-nous sur ce qui est pour eux une référence privilégiée, l'Institut. On peut reprendre ici l'idée d'identité narrative qui nous a servi de fil directeur jusqu'à présent. Qu'est-ce à dire ?

Cela veut dire d'abord que cette identité prend sa source dans les récits fondateurs, expression du charisme lasallien pour ce qui nous concerne. Nous savons la place que prend dans nos esprits l'histoire de Jean-Baptiste de la Salle et des premiers frères. C'est à partir de ces récits que nous interprétons notre propre histoire personnelle et collective comme Frères. Notre histoire personnelle d'abord, puisque c'est à eux que nous puisons le sens de notre vocation, sinon clairement à ses débuts, du moins quand nous voulons en éclairer la démarche. Notre histoire collective aussi, puisque c'est à eux que nous revenons à certains moments forts de notre histoire : chapitres, décisions critiques... Pour reprendre le langage de Ricœur, ces récits fondateurs refigurent notre propre histoire. De ce point de vue, on peut tout à fait appliquer à une communauté religieuse ou à une congrégation la définition d'une communauté que propose G. Stroup : « un groupe de personnes qui en sont venues à partager un passé commun, qui comprennent certains événements du passé comme étant d'une importance décisive pour interpréter le présent, qui anticipent l'avenir par le biais d'une espérance partagée et qui expriment leur identité dans une narration commune »³⁶.

Il y a plusieurs points intéressants dans cette définition. D'abord, une communauté a une mémoire commune qui, par elle-même, crée des liens entre ses membres. Puis, l'histoire transmise par la mémoire commune est comprise comme une clé d'interprétation de ce qui est vécu actuellement : elle n'est pas un savoir neutre, elle sert de référence pour comprendre ce qui est en jeu dans ce que l'on vit au moment présent. Ensuite, une communauté est portée par un projet commun, une espérance partagée. Enfin, une communauté a besoin de se redire à elle-même périodiquement de manière explicite cette histoire qui la porte et qu'elle porte. On

³⁶ George Stroup, *The promise of narrative theology*, SCM Press, 1984, p. 132-133. Traduction personnelle.

pourrait s'interroger sur la bonne santé de notre identité lasallienne à partir de ces éléments constitutifs d'une communauté, pour voir ce qui est bien présent ou ce qui fait défaut.

Plus globalement, cette citation rappelle que l'identité narrative n'est pas enfermée dans le passé, mais articule mémoire et projet. Mais elle souligne également que l'identité d'une communauté est faite d'une mémoire et d'une espérance *partagées*. Affirmer cela ne veut pas dire que les récits fondateurs ne font jamais l'objet d'un débat, qu'ils sont toujours interprétés de façon unanime. De tels débats ont effectivement lieu à certaines périodes critiques, en particulier quand la société vit de grands changements qui modifient fortement le contexte dans lequel la congrégation vit sa mission. En de tels moments, le débat est même nécessaire, sinon on court le risque de ne pas mesurer certains enjeux vitaux. Mais, même lorsqu'elle est engagée dans un tel débat, une congrégation se déliterait si ses membres divergeaient fondamentalement dans l'interprétation de son inspiration fondatrice. C'est précisément le rôle d'instances comme les Chapitres que d'actualiser périodiquement cette interprétation commune au niveau de ce que nous appelons avec notre tradition le 'corps de l'Institut'. En effet, l'identité d'une congrégation (dit autrement, la fidélité au charisme fondateur) n'est pas remise à des individus, elle l'est à la communauté comme telle ; c'est elle qui en a la charge comme 'corps'. Mais le 'corps' est fait de tous les membres qui apportent chacun leur part.

L'identité d'une congrégation est également narrative au sens où elle ne cesse de s'inscrire dans une histoire elle-même mobile. D'ailleurs, ce ne sont pas seulement les événements fondateurs qui nourrissent la mémoire commune, c'est aussi l'histoire de la congrégation elle-même qui se partage comme on le fait d'une histoire de famille, avec ses anecdotes sur les hautes figures de la communauté, mais aussi avec ses moments cruciaux (la traversée d'une crise politique, un Chapitre qui s'est révélé décisif, etc.). Cela fait également partie de cette 'narration commune' qui contribue à construire l'identité d'une communauté.

La dynamique de notre identité.

Je voudrais maintenant aborder la question de l'identité d'un point de vue dynamique.

Entre mémoire et projet.

En rappelant la définition d'une communauté, nous avons vu comment son identité conjugue rapport au passé, au présent et à l'avenir. Dit avec d'autres catégories, notre présent est toujours à l'articulation d'un espace d'expérience et d'un horizon d'attente.

Autrement dit, l'identité de l'Institut ne consiste pas à se référer à une mémoire passéiste : elle est riche d'une expérience qui nourrit le présent et dynamisée par l'espérance dont nous sommes porteurs, l'espérance étant que la tradition dont nous sommes les héritiers peut donner de nouveaux fruits dans un nouveau contexte. C'est la juste articulation entre les deux qui importe : sans mémoire, notre identité partirait à la dérive (elle serait sans référence) ; sans espérance, nous manquerions du dynamisme nécessaire à toute vie. Et notre présent n'est pas seulement la résultante d'un champ de forces (mémoire et espérance), il relève de notre capacité d'initiative, autrement dit de notre engagement responsable. Selon Ricœur, c'est cette force du présent prenant corps dans nos engagements qui « donne à nos visées sur le futur la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé transmis »³⁷.

Le passé de notre fondation n'a pas encore déployé toutes ses virtualités : il peut surgir du neuf de notre tradition, comme en témoignent diverses créations que nous pouvons connaître dans nos districts. Mais il nous revient d'inscrire ces virtualités dans l'histoire par nos capacités d'initiative.

Une fidélité créatrice.

Notre identité n'est donc pas une chose inerte qui nous serait léguée, mais un acte à reprendre tout au long de l'histoire. Essayons maintenant de préciser comment nous pouvons être à la fois fidèles et créateurs dans le rapport à notre tradition.

Il faut éviter, en ce domaine comme dans les autres, aussi bien le littéralisme de la répétition (reproduire les origines) que la dérive d'une invention sans référence. Une manière de comprendre ce rapport créateur à la fondation est de sortir d'une simple comparaison entre ce qu'a fait le fondateur et ce que nous devrions faire aujourd'hui pour situer chacun de ces éléments dans son contex-

³⁷ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, collection Esprit, 1986, p. 277.

te, celui des origines et celui d'aujourd'hui. En effet, de même qu'il n'y a pas d'Évangile 'chimiquement pur', hors contexte historique (sinon, nous serions dans une conception coranique de la Parole de Dieu, où la médiation historique n'a pas de place), de même l'œuvre fondatrice de Jean-Baptiste de la Salle et des premiers Frères s'inscrit dans un contexte historique donné, tant au plan social qu'ecclésial. Ce n'est donc pas à une doctrine lasallienne 'en soi' qu'il s'agit d'être fidèle, mais à la manière dont le Fondateur et les premiers Frères ont répondu aux appels de leur temps. Et dans leur réponse, il y a à la fois une inévitable reprise de certaines évidences de leur temps (on peut parler à cet égard de préjugés) et une réaction originale allant parfois à l'encontre de certains préjugés de ce temps. Pour saisir la véritable portée du message lasallien original, il est donc nécessaire de le saisir dans le contexte historique dont il est inséparable. A notre tour, il nous revient de comprendre notre propre contexte historique pour actualiser l'initiative lasallienne. Pour employer un terme savant, il s'agit d'effectuer un véritable travail herméneutique.

L'herméneutique théologique part du présupposé que nos textes fondateurs (les textes bibliques) comme les textes de la tradition (y compris les dogmes, mais aussi les doctrines spirituelles) sont l'interprétation d'une expérience, expérience qui ne peut se dire que dans un langage, dans une culture. Son second présupposé, c'est que nous n'interprétons les textes qui nous précèdent (comme ceux du Fondateur) qu'à partir de notre situation actuelle, de notre culture, de nos questions.

La démarche herméneutique consiste en fin de compte à mettre en corrélation l'expérience fondatrice des premières communautés chrétiennes (ou, dans notre cas, du temps de la fondation) avec notre expérience actuelle de telle manière que la Parole de Dieu (ou les documents fondateurs) devienne 'interprétante' pour nous aujourd'hui. Cette corrélation est donc à double sens : l'expérience actuelle interroge l'expérience fondatrice, l'expérience fondatrice interroge l'expérience actuelle. C'est pourquoi il faut parler de 'corrélation critique'. Sinon, le risque serait que l'expérience actuelle devienne la mesure de la réception des documents fondateurs ou que ceux-ci restent étrangers à nos existences. Le point essentiel est que l'objectif de la démarche herméneutique est de faire en sorte que « la révélation soit un événement toujours contemporain » : elle ne renvoie pas à « un passé mort mais (à) une

parole vivante »³⁸ (p. 8). La tradition, qui est également à interpréter de manière critique, joue une fonction régulatrice dans la mise en corrélation entre l'expérience fondatrice et l'expérience actuelle.

On peut exprimer ce travail de mise en corrélation dans une formule algébrique simple : $a/x = b/y$, qui peut s'explicitier comme suit³⁹:

a = l'initiative fondatrice telle qu'elle a pris forme à ses origines.

x = la situation historique dans laquelle cette initiative s'est déployée.

b = les initiatives qu'il nous faut prendre aujourd'hui.

y = la situation historique actuelle.

Ce que montre cette formule, c'est ceci : l'initiative fondatrice est liée à un monde donné et doit se comprendre par rapport à ce monde ; nous sommes dans un monde différent et, pour être fidèle au geste initial, nous devons inventer un rapport analogue à notre monde actuel, ce qui peut conduire à faire autre chose ou à le faire différemment. C'est ce que l'on peut appeler une fidélité créatrice. Cela suppose un travail d'interprétation de notre histoire, de mise en correspondance entre un monde et une initiative et ceci aussi bien pour les origines que pour notre présent. C'est le seul moyen de sortir du littéralisme comme de la dérive sans référence. On peut donc dire : pour être fidèle, il faut parfois être créateur, en particulier quand on passe à d'autres contextes historiques ou géographiques⁴⁰.

³⁸ Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 2001, p. 8. C'est à cet ouvrage que nous avons emprunté nos remarques sur l'herméneutique.

³⁹ Cette perspective nous a été suggérée par le théologien protestant Pierre Gisel dans son étude sur l'exégète Käsemann. Sa question était : comment penser la réponse de la communauté chrétienne à la prédication de Jésus ? Autrement dit, comment penser la fidélité de la communauté chrétienne au message de Jésus ? La transposition dans le contexte lasallien est aisée à faire. Voir Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Beauchesne, coll. Théologie historique, 1977, p. 269-274 et 602-603.

⁴⁰ Ce que cette formule algébrique laisse dans l'ombre quand elle est appliquée à l'herméneutique de la Parole de Dieu, c'est la tradition et sa fonction régulatrice : cela tient-il à son origine protestante ? Dans l'ouvrage cité précédemment, le théologien catholique C. Geffré propose un jeu de mise en corrélation entre trois éléments : l'expérience chrétienne fondatrice ; la tradition théologique et dogmatique, l'expérience chrétienne actuelle. La remarque peut aussi s'appliquer à notre propre tradition : comme on va le voir tout de suite, elle est un élément nécessaire pour la compréhension de notre identité.

Ce travail d'interprétation s'appuie sur notre tradition (elle couvre l'ensemble de notre histoire), tradition qu'on peut comprendre comme l'ensemble des expériences faites par ceux qui nous ont précédés et comme l'ensemble des interprétations qu'il leur ont donnée. En suivant M. de Certeau, on peut dire que cette référence à la tradition nous met devant trois éventualités⁴¹ :

- elle nous fournit des critères en montrant des *incompatibilités*, des limites à ne pas dépasser sous peine de dénaturer notre tradition (la question du sacerdoce semble bien être une de ces limites que l'Institut n'a jamais voulu franchir en le refusant au moins à deux reprises lors des Chapitres généraux de 1966-1967 et de 1976) ;
- elle dévoile des *possibilités* en montrant tout ce qui a pu se faire au cours de l'histoire (celle-ci est souvent plus inventive qu'on ne le pense, aussi bien dans le domaine pédagogique qu'institutionnel) ;
- elle nous conduit à reconnaître des *limites*, des problèmes non résolus, des voies bouchées prématurément, des timidités excessives, des occasions non saisies (par exemple lors de la crise politique de 1904⁴² ou du Chapitre de 1946), autant d'éléments qui ont freiné notre histoire à un moment donné ou qui peuvent même continuer à peser sur elle.

Il s'agit donc d'établir un diagnostic fin de notre tradition pour qu'elle nous éclaire aussi bien dans ses faiblesses ou ses aveuglements que dans ses réussites et ses audaces.

Voilà comment notre identité collective peut garder sa dynamique dans une fidélité créatrice. Cette dynamique peut aller jusqu'à faire envisager ce que le Fr. Michel Sauvage a appelé « une

⁴¹ Voir Michel de Certeau, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974, p. 45-46. Cet ouvrage est un dialogue entre Michel de Certeau avec Jean-Marie Domenach.

⁴² Dans sa relecture des événements de cette époque, le Fr. Pedro Gil remarque qu'au vu des résultats du Chapitre général de 1901, « on a l'impression que l'essentiel a manqué ». Il ajoute que les orientations officielles données à l'Institut au cours de cette période s'avèrent incapables de « reconnaître une nouveauté significative en ce qui se passe ». En particulier, ce que l'on n'a pas su voir, c'est « le manque d'adéquation entre (la) mission (de l'Institut) et la société actuelle ». Voir Pedro Gil, *Trois siècles d'identité lasallienne*, Études lasalliennes n° 4, 1999, p. 254.

perspective de refondation »⁴³. Ce qui lui permettait d'évoquer cette perspective, c'est la dynamique de la Déclaration du chapitre de 1967 qui « considérait l'Institut moins comme une structure établie que comme une communauté vivante en création et rénovation permanente ». Relevons que le Fr. Michel écrivait à ce propos : « plusieurs traits de la fondation lasallienne peuvent rejaillir pour aujourd'hui en sources prophétiques d'inspiration ». Il nous revient à tous de faire jaillir ces sources prophétiques.

Vivre ensemble notre identité commune.

Pour terminer ces réflexions sur l'identité, demandons-nous de quelle manière nous pouvons la vivre ensemble. Les remarques qui suivent s'inspireront librement d'une observation faite par J.-M. Donegani sur l'évolution dans la manière de vivre les appartenances⁴⁴.

S'agissant des appartenances religieuses, J.-M. Donegani fait remarquer que l'on est passé d'un christianisme d'appartenance à un christianisme d'identité. Qu'est-ce à dire ? Un christianisme d'appartenance est basé sur le fait d'appartenir à l'Église, celle-ci définissant les critères objectifs permettant de savoir qui est dedans et qui est dehors ; autrement dit, c'est l'institution qui détient toutes les clés. Dans un christianisme d'identité, ce qui est devenu premier, c'est la structuration de chacun et donc la construction de son identité ; chacun puise alors autour de lui les divers éléments qui serviront à cette construction ; la clé est du côté du sujet.

On peut appliquer cette remarque à la façon de vivre la relation à une congrégation. Dans ce domaine également, nous sommes passés d'une logique d'appartenance à une logique d'identité. Dans la logique d'appartenance, l'unité de la congrégation précède l'expression de ses membres ; ce qui leur est demandé, c'est

⁴³ Voir « Perspectives de refondation », dans *Jean-Baptiste de la Salle et la fondation de son Institut*, Cahiers lasalliens n° 55, 2001, p. 246 et suivantes. Ce thème ne lui est pas propre : l'Union des Supérieurs Généraux en a fait le thème de son Assemblée en 1998. La refondation, qu'il faut distinguer de la restauration y était définie ainsi : « la refondation ne consiste pas à répéter ou à faire ce que le fondateur faisait (c'est la restauration), mais à faire ce qu'il ferait aujourd'hui dans la fidélité à l'Esprit ».

⁴⁴ Il a abordé cette question à plusieurs reprises. On se référera à la conférence déjà citée.

d'entrer dans une réalité déjà-là et de se couler dans le modèle d'existence qui a été élaboré sans eux. Dans une logique d'identité, cette unité est le fruit de l'expression des membres ; l'Institut précède bien ses membres, mais il ne s'agit plus d'une relation à sens unique où il s'agit d'adhérer à un modèle préexistant : chacun peut apporter sa contribution à la construction de l'édifice, et cela très rapidement. Que les Frères novices adressent une longue note au Chapitre du district de France pour « partager (leur) vision de l'avenir, (leurs) espérances et (leurs) doutes » et même « (leurs) coups de gueule » est tout à fait significatif de cette démarche. Le temps n'est plus où un haut responsable de l'Institut trouvait anormal que des jeunes Frères expriment leurs réactions sur un projet de Règle. Entre ces deux épisodes, nous avons le passage d'une logique à l'autre.

S'inscrivant dans cette logique, le Fr. Michel Sauvage évoquait, dans le texte déjà mentionné, quelques conditions d'une refondation. Parmi celles-ci, il soulignait le nécessaire pluralisme dans les activités des Frères qui auront à répondre avec créativité aux nouveaux besoins de la société. Mais il ajoutait que cela suppose le partage, précisant : « la communauté se construira de plus en plus sur la base du partage ». Ceci a des répercussions sur l'Institut lui-même qui « n'existe plus comme une structure uniforme, ni à partir du Centre, mais comme une communion », l'un des rôles du Centre étant de « faciliter cette communion » et de « stimuler l'inspiration »⁴⁵. C'est tout l'enjeu de ce qu'on pourrait appeler l'animation de la Congrégation à ses divers niveaux : de ce point de vue, on sait l'importance des Chapitres, des colloques, des rassemblements ou des divers groupes de réflexion.

De telles suggestions s'inscrivent bien dans une logique d'identité. En arrière-fond, il y a des transformations objectives qui rendent possible ce changement de modèle : dans le passé, l'appartenance communautaire était beaucoup plus prégnante que maintenant ; le monde extérieur y pénétrait de manière assez parcimonieuse (qu'il s'agisse des personnes ou des médias). Cet univers totalisant avait un effet de nivellement sur les individus, même si les fortes personnalités ou les originaux ne manquaient

⁴⁵ Ces remarques sont tout à fait en consonance avec celles de J.-M. Donegani quand il indique que la logique d'identité suppose que l'on construise « des lieux et des modes de discernement et de mutualité ».

pas. Actuellement, les individualités peuvent davantage s'affirmer ; bien plus, pour la plupart des Frères de la jeune génération, l'Institut n'a pas été le milieu dans lequel leur personnalité s'est formée (ils ont vécu leur adolescence et parfois le début de leur jeunesse ailleurs, à la différence de leurs aînés) et leur formation initiale ne se réalise plus sous une influence dominante ou même unique. Tout cela conduit vers une logique d'identité plus que vers une logique d'appartenance.

Ces dernières remarques soulignent que l'identité des institutions est en devenir comme celle des personnes. Même si le propos de ce dossier était d'évoquer l'identité personnelle, il était important d'indiquer cette correspondance entre le devenir des personnes et celui des institutions, d'autant plus que, contrairement aux préjugés de notre culture individualiste, personne ne se construit de manière solitaire.

Bibliographie

Toute la bibliographie qui suit n'a pas été utilisée pour la rédaction de ce dossier, mais certains titres peuvent permettre de prolonger la réflexion.

Ouvrages en français.

- Robert Alter, *L'art du récit biblique*, Lessius, 1999.
- Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Quadrige, 1981.
- Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, Seuil, 1977.
- Id., « Théologie biblique », dans *Initiation à la pratique de la théologie I*, Cerf, 1982.
- Jean-Pierre Boutinet, *L'immaturité de la vie adulte*, PUF, collection Le sociologue, 1998.
- Cornélius Castoriadis, *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990.
- Id., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, 1996.
- Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, DDB, Foi vivante, 1969.
- Id., *La faiblesse de croire*, Seuil, collection Esprit, 1987.
- Michel de Certeau et Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Seuil, 1974.
- Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990.
- André Clair, *Sens de l'existence*, A. Colin, 2002.
- Bernadette Delizy, *Vers des « familles évangéliques »*. Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations, Éditions de l'Atelier, 2004.
- Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, PUF, collection Le lien social, 2000.

- Norbert Elias, *La société des individus*, Pocket, coll. Agora, 1997.
- Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Cerf, 1996.
- Anne Fortin-Melkevik, « Spiritualité et identité du chrétien dans la modernité éclatée », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine*, Fides, coll. Héritage et projet, 1996.
- Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, 2001.
- Adolphe Gesché, *Le sens, Dieu pour penser VII*, Cerf, 2003.
- Pedro Gil, *Trois siècles d'identité lasallienne*, Études lasalliennes n° 4, 1999.
- Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Labor et fides, 2001.
- Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Beauchesne, coll. Théologie historique, 1977.
- Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinéraire du sens*, Millon, 2001.
- Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999.
- Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004.
- Jean Ladrière, « La signification de la revendication identitaire », dans Lucien Vachon (dir.), *L'universalité catholique face à la diversité humaine*. Médiaspaul, 1998.
- Saki Laïdi, *Le sacre du présent*, Flammarion, 2000.
- Joël Landau, *Mémoire et identité*, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui, 1998.
- Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois*, Université Laval, 1992.
- Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1949.
- Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être I, Réflexion et mystère*, Aubier Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1951.

- Danilo Martucelli, *Grammaires de l'individu*, Folio-essais, 2002.
- Alex Mucchielli, *L'identité*, Puf, coll. Que sais-je?, 2002.
- Paul Ricœur, *Temps et récit I-III*, Seuil, 1983-1985.
- Id., *Du texte à l'action*, Seuil, collection Esprit, 1986, p. 277.
- Id., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Id., « Comme si la Bible n'existait que lue », dans P. Bovati et R. Meynet (dir), *Ouvrir les Écritures*, Cerf, 1995.
- Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.
- Id., *Le juste 2*, Éditions Esprit, 2001.
- Id., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.
- Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Éditions Sciences humaines, 1998.
- Michel Sauvage, *Jean-Baptiste de la Salle et la fondation de son Institut*, Cahiers lasalliens n° 55, 2001.
- Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité*, Albin Michel, 1998.
- Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'Occident. Le réenchantement du monde et la pensée nomade*, L'aube, 2001.
- François de Singly, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, 2003.
- S. Spinsanti, « Modèles spirituels », dans le *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, 1983.
- Wallace Stegner, *Vue cavalière*, Phébus Libretto, 2000.
- Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998 (édition originale : 1989).
- Id., *Le malaise de la modernité*, Cerf, coll. Humanités, 1994.
- Xavier Thévenot, *Les ailes et le souffle*, DDB/Cerf, 2000.
- Alain Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996.
- Marlène Tuininga, *Être adulte. 100 personnalités témoignent de leur expérience*, Albin Michel/ La Vie, 1999.

- François Varillon, *Joie de vivre, joie de croire*, Centurion, 1981.

Ouvrages en anglais.

- E. Byron Anderson, *Worship and christian identity*, The liturgical Press Collegeville, 2003.
- Richard Ashmore and Lee Jussim (ed.), *Self and identity*, Oxford University Press, 1997.
- James Birren, Gary Kenyon (and alii), *Aging and biography*, Springer, 1996.
- James Côté, *Arrested adulthood*, New York University Press, 2000.
- James Côté and Charles Levine, *Identity, Formation, Agency and Culture*, Lawrence Erlbaum Associates, 2002.
- Michele Crossley, *Introducing narrative psychology*, Open University Press, 2000.
- Mark Freeman, *Rewriting the self. History, memory, narrative*, Routledge, 1993.
- Kenneth Gergen, *The saturated self*, Basic books, 1991.
- Anthony Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*, Stanford University Press, 1991.
- Lewis and Sandra Hinchmann (ed), *Memory, Identity, Community*, State University of New York Press, 2001.
- James Holstein and Jaber Gubrium, *The self we live by. Narrative identity in a postmodern world*, Oxford University Press, 2000.
- Kenneth Hoover (edit.), *The future of identity, Centennial reflections on the legacy of Erik Erikson*, Lexington Books, 2004.
- Anthony Kerby, *Narrative and the self*, Indiana University Press, 1991.
- Ajit Maan, *Internarrative identity*, University Press of America, 1999.

- Dan Mc Adams, « Unity and purpose in human lives : the emergence of identity as a life story », dans *Studying persons and lives*, Springer, 1990.
- Id., *The stories we live by*, Guilford, 1993.
- Id., *The person. An introduction to personality psychology*, Harcourt Brace, 1994.
- William Lowell Randall, *The stories we are. An essay on self-creation*, University of Toronto Press, 1995.
- Paul Ricœur, « The self in the mirror of the Scriptures », in John McCarthy (ed.), *The whole and the divided self*, Crossroad, 1997.
- Theodore Sarbin (edit.), *Narrative psychology. The storied nature of human conduct*, Praeger, 1986.
- Philip Sheldrake, *Spaces for the sacred. Place, memory and identity*, John Hopkins University Press, 2001.
- Calvin Schrag, *The self after postmodernity*, Yale University Press, 1997.
- George Stroup, *The promise of narrative identity*, SCM Press, 1984.
- Mark Taylor, *Journeys to selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press, 2000.
- Anthony Thiselton, *Interpreting God and the postmodern self. On meaning, manipulation and promise*, T&T Clark, 1995.
- Henri Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricœur*, State University of New York Press, 2000.
- Vernon White, *Identity*, SCM Press, 2003.

SOMMAIRE

Présentation	5
Introduction	7
• L'Identité aujourd'hui	7
• Pourquoi la question de l'identité est-elle venue au premier plan ?	7
– La famille en pleine mutation	8
– Le travail en miettes	9
– Les remaniements du religieux	10
– La difficulté à se situer comme adulte	13
• L'identité personnelle aujourd'hui	13
– Le processus d'individualisation	13
– La crise des identités	14
Chapitre 1 - Approche psychologique	17
• Les axes de notre identité	17
– La dimension temporelle	17
– La dimension spatiale	18
– La dimension relationnelle	19
• Les diverses facettes de notre identité	20
– Ses diverses composantes possibles	20
– Comment notre identité s'organise-t-elle ?	21
• La construction de notre identité	21
– Un cadre de référence	22
– Les évolutions possibles	23
– Des situations variées	24
Chapitre 2 - L'Identité narrative : une approche philosophique	27
• Distinguer deux conceptions de l'identité	27
• De nos actions quotidiennes à la cohérence de notre vie	28

• La mise de la vie en récit	30
– La mimesis 1 ou préfiguration	30
– La mimesis 2 ou configuration	30
– La mimesis 3 ou refiguration	33
• La narration entre passé et avenir	34
• Deux limites du narratif	35
– Au-delà du narratif : l'éthique	35
– Le temps et l'espace	36
Chapitre 3 - L'Identité Chrétienne	39
• Identité et vocation	39
– Va vers toi !	39
– Fidélité et ouverture	40
– L'identité chrétienne comme identité narrative	41
– Une référence vitale aux récits fondateurs	41
• Des récits qui façonnent l'histoire des croyants	42
– Le mémorial liturgique	43
• L'identité chrétienne comme collision d'identités narratives	44
– La Torah ou l'identité fondée	45
– La prophétie ou l'identité menacée	45
– La sagesse ou l'identité singularisée et universalisée	46
– L'apocalyptique ou l'identité finalisée	47
• Modèle à imiter ou source d'inspiration ?	48
Chapitre 4 - L'Identité des membres d'une congrégation	51
• Une identité plurielle	51
– Identité et sphères d'appartenance	51
– Identité communautaire et identité narrative	53
• La dynamique de notre identité	54
– Entre mémoire et projet	55

- Une fidélité créatrice 55
- Vivre ensemble notre identité commune 59

Bibliographie 63