

Récit de soi et narrativité
dans la construction de
l'identité religieuse

Récit de soi et narrativité dans la construction de l'identité religieuse

Sous la direction de

Pierre-Yves Brandt, Paulo Jesus et Pascal Roman

éditions des archives contemporaines



Copyright © 2017 Éditions des archives contemporaines

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quel que système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines
41, rue Barrault
75013 Paris (France)
www.archivescontemporaines.com



Avertissement : Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans le système des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

Ont collaboré à cet ouvrage :

AMIOTTE-SUCHET, Laurent

Responsable de recherche (chercheur senior FNS), sociologie
des religions, Université de Lausanne
Adresse : Université de Lausanne / Quartier UNIL-Chamberonne,
Bâtiment Anthropole / CH-1015 Lausanne
E-mail : laurent.amiotte-suchet@unil.ch

AMSLER, Frédéric

Professeur ordinaire de littérature apocryphe chrétienne et d'histoire
du christianisme ancien à l'Université de Lausanne
Adresse : Université de Lausanne / Quartier UNIL-Chamberonne,
Bâtiment Anthropole / CH-1015 Lausanne
E-mail : frederic.amsler@unil.ch

BALLTONDRE, Mònica

Professeur d'histoire de la psychologie à la Faculté de psychologie
de l'Université autonome de Barcelone
Adresse : Universitat Autònoma de Barcelona / Departament de Psicologia
Bàsica, Evolutiva i de l'Educació / Edifici B. Carrer de la Fortuna.
Campus UAB / 08193. Bellaterra. Espagne
E-mail : monica.balltondre@uab.cat

BRANDT, Pierre-Yves

Professeur ordinaire de psychologie de la religion à l'Université de Lausanne
Adresse : Université de Lausanne / FTSR/ISSR / Quartier
UNIL-Chamberonne, Bâtiment Anthropole / CH-1015 Lausanne
E-mail : pierre-yves.brandt@unil.ch

BRONKHORST, Johannes

Professeur honoraire à l'Université de Lausanne
Adresse : Avenue de Lavaux 26 / CH-1009 Pully
E-mail : johannes.bronkhorst@unil.ch

DAY, James Meredith

Laboratoire du développement humain / Centre de psychologie de la
religion / Institut de recherche en sciences psychologiques / Faculté de
psychologie et des sciences de l'éducation, Université catholique de Louvain
E-mail : james.day@uclouvain.be

DUNAN-PAGE, Anne

Professeur, Aix Marseille Univ, LERMA, Aix-en-Provence, France /
Directrice du Laboratoire d'études et de recherche sur le monde anglophone
(E.A 853) / Membre Honoraire de l'Institut universitaire de France
Adresse : Maison de la Recherche, Faculté ALLSH, Université Aix-Marseille /
29, avenue Robert-Schuman / 13621 Aix-en-Provence Cedex 01
E-mail : anne.page@univ-amu.fr

FOURNIER, Claude-Alexandre

Professeur à la Haute École de Santé, HES-SO Valais-Wallis,
Haute École Spécialisée de Suisse Occidentale
Adresse : Chemin de l'Agasse 5 / 1950 Sion
E-mail : calexandre.fournier@hevs.ch

GANZEVOORT, R. Ruard

Doyen et Professeur de théologie pratique à Vrije Universiteit Amsterdam
Adresse : De Boelelaan 1105 / 1081 HV Amsterdam
E-mail : r.r.ganzevoort@vu.nl

JESUS, Paulo

Université Portucalense et Université de Lisbonne
E-mail : paulorenatus@gmail.com

MONNOT, Christophe

Maître de conférences en sociologie des protestantismes
à l'Université de de Strasbourg
et responsable de recherche en sociologie des religions
à l'Université de Lausanne
Adresse : Université de Strasbourg / Faculté de théologie protestante /
9, place de l'Université / F - 67084 Strasbourg Cedex
E-mail : christophe.monnot@unil.ch

ROMAN, Pascal

Professeur ordinaire de psychologie clinique,
psychopathologie et psychanalyse
Adresse : Institut de psychologie, Université de Lausanne / Quartier
Unil-Mouline, Bâtiment Geopolis / CH-1015 Lausanne
E-mail : pascal.roman@unil.ch

Introduction

Pierre-Yves Brandt¹, Paulo Jesus² et Pascal Roman¹

¹ Université de Lausanne

² Université Portucalense / Université de Lisbonne

Les traditions religieuses véhiculent des récits pour faciliter la construction identitaire des fidèles. Ces récits peuvent être considérés comme des ressources pour aider l'individu à se repérer, se situer par rapport à sa lignée familiale, ses ascendants et descendants (de sang ou spirituels), par rapport à son groupe d'appartenance et aux autres groupes humains dont il a connaissance. Possédant dans son répertoire toute une série de récits mettant en scène les attitudes recommandées dans diverses situations de la vie, une tradition religieuse apparaît comme un soutien dans des situations de crise, de risque de rupture biographique (ruptures affectives, pertes d'êtres chers, guerres, catastrophes naturelles, maladies, etc.).

Mais les modèles traditionnels fonctionnent-ils toujours si bien ? Ne sont-ils pas aussi parfois – souvent – transformés, réinventés, voire subvertis, par celui ou celle qui s'en inspire ? Tout l'art du témoignage n'est-il pas de réussir à rester aussi fidèle que possible à soi-même tout en se racontant à l'aide de matrices narratives empruntées à la tradition ?

Le présent ouvrage a pour objectif d'explorer le rôle – central pensons-nous – du récit de soi dans la construction identitaire, notamment religieuse. Il le fait en parcourant divers contextes, époques ou situations et en s'intéressant tout spé-

cialement au rapport entre récit de soi et récits-types fournis par les traditions religieuses. Ce faisant, il examine l'impact de l'exploitation d'une référence religieuse pour construire sa propre identité, ainsi que les avantages que cela peut apporter en termes de congruence avec soi-même, de soutien social, d'inclusion plutôt que d'exclusion, etc.

À l'exception de la contribution de James Day, tous les textes rassemblés dans ce livre ont été d'abord présentés lors du colloque international 2016 du Département interfacultaire d'histoire et sciences des religions (DIHSR) de l'Université de Lausanne. Ce colloque, organisé par les éditeurs scientifiques de cet ouvrage, avait pour titre « Le récit de soi et la narrativité dans la construction de l'identité religieuse / *Self-narratives, storytelling, and the construction of religious identities* ».

Le livre est organisé en quatre parties. La première partie, intitulée « Cadre théorique : rôles des récits canoniques et négociation du récit de soi », est composée de trois textes. S'y énonce un cadre théorique pour penser la narrativité dans la construction de l'identité religieuse. Tout d'abord, Pierre-Yves Brandt propose de distinguer, parmi les textes véhiculés par les traditions religieuses, quatre types de récits participant à la construction de l'identité : les récits fondateurs, en général à caractère mythologique, les récits biographiques à caractère exemplaire, les récits de fiction et le récit de soi. À l'aide d'exemples, il montre ensuite comment le récit de soi se nourrit des trois autres types de récits et décrit cinq rôles des récits dans la construction de l'identité. Paulo Jesus poursuit en approfondissant le rôle des mythes dans la construction de l'identité religieuse. À la croisée de la théologie, de la philosophie et de la psychologie, il concentre sa réflexion sur la façon dont le récit autobiographique se nourrit des récits fondateurs à caractère mythique de la tradition religieuse dans laquelle il s'inscrit, notamment des récits de vocation. Il en résulte une identité fondée sur ce qu'il appelle un « récit mythobiographique de soi ». Mais l'application de récits canoniques au récit autobiographique ne s'opère pas sans tensions. Ruard Ganzevoort s'intéresse à la résolution de ces tensions, autrement dit aux négociations qu'un narrateur opère avec les

récits canoniques lorsqu'il énonce un récit de soi. Il distingue quatre modèles de négociation. Quand le narrateur est trop démuné pour formuler sa propre interprétation, il ne lui reste parfois que le récit canonique pour élaborer son propre récit de soi, quitte à déformer plus ou moins fortement le vécu dont il voudrait rendre compte. Dans d'autres cas, le narrateur élabore son propre récit de soi, le récit canonique n'étant mobilisé qu'en second lieu pour légitimer ou condamner l'histoire personnelle. Une troisième manière consiste à prendre le récit canonique comme matrice pour organiser le récit de soi. Le récit personnel utilise le récit canonique comme structure de base de la narration. Enfin, le récit canonique peut servir comme réservoir de potentialités nouvelles s'il n'est pas abordé sur le mode de la prescription mais sur celui de l'évocation.

Après cette première partie théorique, la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « Le récit de soi modelé par des récits exemplaires », est consacrée au rôle primordial que peuvent jouer des récits exemplaires dans la construction de l'identité religieuse. Quatre études, dévolues à des contextes très différents les uns des autres, l'illustrent de manière convaincante. Johannes Bronkhorst se penche tout d'abord sur les récits de vies antérieures du Bouddha dans la littérature narrative de l'Inde classique. Ces histoires parlent du Bouddha quand il n'était pas un Bouddha, ce qui leur permet de jouer plus facilement le rôle de récits exemplaires que les récits de sa vie finale où il atteint le *nirvāṇa*. C'est pourquoi ces récits des vies antérieures vont jouer un rôle beaucoup plus marquant dans différents courants du bouddhisme car ils présentent des récits de vie paraissant bien plus imitables. Au final, Bronkhorst montre que ces récits ont été intégrés à l'identité religieuse de beaucoup de bouddhistes.

Après l'Inde, Genève. Se basant entre autres sur diverses consultations d'archives, Frédéric Amsler met en lumière le rôle de l'identification à des personnages religieux dans la construction identitaire de Gustave Moynier, co-fondateur du Comité international de la Croix-Rouge (CICR). Ainsi, Moynier rédige une biographie biblique de l'apôtre Paul au moment où il décide de consacrer sa vie à la philanthropie. Plus tard, c'est la rédac-

tion d'un texte dédié à l'enseignement de Jésus sur la prière qui accompagne l'épreuve de la perte d'un enfant. Ces deux textes sont constitués presque uniquement d'extraits bibliques mis bout à bout, de sorte que l'expression autobiographique de soi y est réduite à l'extrême. La construction narrative de soi se glisse dans le récit de figures exemplaires.

À l'inverse, le récit en contexte religieux peut consister principalement en une mise en scène du « je ». Anne Dunan-Page a analysé des livres d'Église (*Church books*) de congrégations puritaines anglaises du XVII^e siècle. On consignait dans ces livres les faits marquants de la vie de la communauté. Deux genres de récits ont plus particulièrement attiré son attention : les récits de fondation de nouvelles congrégations et les récits d'expériences spirituelles personnelles. Si dans ces deux genres de récits l'histoire singulière, qu'elle soit collective ou individuelle, est décrite par le menu, c'est toujours pour attester combien elle se situe directement dans la foulée de l'action divine telle qu'elle s'est manifestée dans les Écritures saintes. La référence au texte biblique atteste de l'authenticité de l'expérience décrite. Ainsi, le récit de soi (collectif ou individuel) fait entendre qu'il est informé par le texte biblique et qu'il y est conforme.

L'influence d'un schéma de référence dans l'élaboration du récit de soi est aussi soulignée par Laurent Amiotte-Suchet. Il compare les récits de vocation professionnelle d'agriculteurs et d'aides-soignantes avec les récits de conversion de membres d'assemblées pentecôtistes. Alors que les premiers insisteront sur la continuité entre le milieu où ils sont nés et ce qu'ils sont devenus, les seconds mettront l'accent sur la rupture. Dans un cas comme dans l'autre, cependant, le récit sert à attester de la conformité de la construction identitaire au modèle supposé attendu par le destinataire du récit.

Si la deuxième partie de l'ouvrage a mis en évidence la coïncidence recherchée et attestée entre modèle de référence et récit de soi, la troisième partie, intitulée « Le récit de soi en écart par rapport aux récits canoniques » et composée de trois études, porte une attention plus marquée aux décalages ou tensions

entre récit de soi et tradition de référence. Il se peut que le récit autobiographique ne puisse pas se ranger si facilement dans un cadre traditionnel à disposition. Il se peut aussi que le contexte dans lequel le récit de soi est produit soit trop différent du contexte où furent énoncés les récits canoniques de référence.

Ainsi, la référence au récit d'une figure exemplaire prise pour modèle pour élaborer son propre récit ne signifie pas conformité servile à l'égard du récit modèle. Mònica Balltandre l'illustre à merveille dans son étude sur la réception au XVII^e siècle de l'expérience de transverbération du cœur rapportée par Thérèse d'Avila. Le chagrin intense éprouvé par la sainte lors de cette expérience a été interprété un siècle plus tard comme douleur physique résultant d'une blessure corporelle. Le récit exemplaire qui s'est alors propagé intégrait un déplacement de compréhension de la vie mystique dans le contexte religieux de l'époque. C'est ce récit-type, bien plus que ce qu'on peut lire dans le *Livre de la vie* de Thérèse d'Avila, qui est devenu la référence. Sa représentation s'est cristallisée dans des gravures et des sculptures. Des mystiques, telles Veronica Giuliani ou Maria de Orozco y Luján, racontèrent ensuite avoir fait la même expérience physique. Le récit de soi s'élabore sur la base du récit-type reçu, voire reconstruit, dans l'environnement religieux de référence.

Claude-Alexandre Fournier, quant à lui, s'intéresse à la transformation de l'identité de la sage-femme entre le XIX^e et le XXI^e siècle. Cette transformation se marque dans des modifications de pratiques. La dimension religieuse associée à cette identité transparaît dans les récits de ces pratiques. La professionnalisation de la fonction d'accoucheuse et son absorption par le monde médical va progressivement retirer toute possibilité de référence au discours religieux. Nous voyons dans ce cas comment la transformation sociale d'une identité professionnelle la déplace hors du champ religieux. Cela n'enlève rien au rôle du récit de soi dans la construction identitaire, mais indique à quelle condition la référence au religieux est opérante : pour autant que l'identité construite par le récit le fasse en référence à une vision du monde partagée qui in-

tège la dimension religieuse. Or il apparaît, dans nos sociétés industrialisées, que l'exercice d'un métier est découplé de ce qu'on pourrait appeler la vocation personnelle. Ce qui n'empêche pas qu'une personne donnée puisse avoir des motivations religieuses à exercer une activité professionnelle, mais cela n'appartient plus à la construction identitaire de la très grande partie des métiers telle que formulée dans l'espace public. Il en serait peut-être tout autrement, pour ne prendre que l'exemple des sages-femmes, si on leur demandait de parler de leur activité dans un contexte religieux, comme c'est le cas pour les témoignages récoltés par exemple par Anne Dunan-Page ou Laurent Amiotte-Suchet. Autrement dit, le récit de soi se construit toujours en référence à un destinataire du récit et, ce faisant, n'exploite pas forcément, face à un auditoire donné, toute la construction narrative de l'identité déjà élaborée par le narrateur pour un auditoire différent.

Mais le déplacement du récit de soi par rapport au récit canonique ne résulte pas seulement d'un changement de contexte dans lequel il s'énonce. Il peut aussi résulter d'un décalage recherché et assumé. Car le récit de soi ne cherche pas seulement à attester de sa conformité à l'idéologie du groupe auquel il s'adresse. Christophe Monnot montre comment il peut aussi se situer en tension avec cette idéologie pour tenter de la modifier. L'énonciateur du récit de soi s'arrange alors pour montrer à la fois sa conformité à la tradition et pour revendiquer son originalité au nom de cette conformité. C'est tout spécialement le cas lorsque l'énonciateur du récit adopte une posture qui montre sa conformité avec les figures prophétiques du passé, car l'autorité est conférée au prophète par Dieu même. Selon un schéma traditionnel de construction narrative de cette figure, le récit de soi insiste sur la prise d'initiative divine dont l'énonciateur-prophète du récit n'est que témoin. Dès lors, le décalage a une origine divine. Le récit de soi produit sur ce mode, bien plus que les récits canoniques sur lesquels il prend appui, sert alors à légitimer la transformation identitaire de celui ou celle qui l'énonce.

La quatrième partie de l'ouvrage, composée de deux textes et intitulée « Le récit de soi à l'adolescence », est consacrée à cette

période particulièrement importante pour la construction psychologique de l'identité qu'est l'adolescence. James Day, tout d'abord, rend compte du développement cognitif appliqué à la résolution de dilemmes religieux. À l'adolescence, les sujets deviennent capables de raisonnements plus complexes intégrant non seulement leurs propres besoins mais aussi ceux des autres. Ces capacités cognitives se reflètent dans les récits qu'ils élaborent pour intégrer ces divers points de vue. Ils ont un lien avec le sentiment de bien-être : être capable de formuler un récit convaincant aussi bien pour soi-même que pour ceux qui font partie de nos propres réseaux sociaux, y compris religieux, est indispensable au sentiment de bien-être. Cette étude est prolongée par Pascal Roman qui conclut l'ensemble de l'ouvrage en élargissant la réflexion sur le rôle du récit dans la construction de l'identité au-delà du domaine spécifiquement religieux. Pour analyser la fonction de la narrativité dans le travail de subjectivation, il part de la manière dont ce travail s'effectue à l'adolescence, en l'illustrant de manière plus détaillée dans le cas du récit du rêve. Ce « pas de côté » par rapport à la thématique de l'identité religieuse permet de se rappeler que les processus étudiés tout au long de ce livre peuvent pour la plupart être transposés à d'autres dimensions de l'identité que la dimension religieuse.

C'est ainsi que se conclut cet ouvrage qui s'adresse non seulement à des chercheurs en psychologie et sciences sociales intéressés par la construction de l'identité individuelle et collective, mais aussi, au-delà de ces champs disciplinaires, à tous ceux qui sont concernés de près ou de loin par la narrativité parce qu'ils interprètent, racontent ou produisent des récits dans un cadre religieux, pédagogique ou artistique, ainsi qu'à toute personne ayant un intérêt pour le rôle des récits dans les traditions religieuses. La réalisation de ce livre a bénéficié de la collaboration de Liudmila Gamaiunova pour la première relecture des textes et, aidée par Valentine Gygax, pour la traduction des textes de Monica Balltondre et de Ruard Ganzevoort. Zahra Astaneh a ensuite pris le relais pour la mise en forme des textes, puis la coordination et la supervision des corrections et de la relecture finale de l'ensemble. Nos remerciements vont aussi au

Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS requête n° 10CO19_166926) qui a pris en charge les frais de déplacement et de logement des conférenciers venant de l'étranger lors du colloque international et interdisciplinaire du Département interfacultaire d'histoire et sciences des religions (DIHSR) qui eut lieu les 26-27 mai 2016 à l'Université de Lausanne. Nous remercions aussi l'Institut de psychologie et le DIHSR de l'Université de Lausanne qui ont couvert les autres frais d'organisation de ce colloque et la Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR) de l'Université de Lausanne qui, avec le DIHSR, ont accordé les subsides qui ont permis la publication de cet ouvrage.

Première partie

Cadre théorique :
rôles des récits
canoniques et
négociation
du récit
de soi

Rôles variés des récits dans la construction narrative de l'identité religieuse

Pierre-Yves Brandt

Institut de sciences sociales des religions /
Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne

Résumé : L'identité individuelle ou de groupe est narrative. Seul le récit peut établir une continuité au-delà des discontinuités biographiques résultant de transformations de soi éprouvées subjectivement ou observées par les autres, telles des changements de statut social, d'apparence, etc. Le récit de soi joue donc un rôle central dans la construction identitaire. Pour ce faire, il peut s'appuyer sur divers types de récits à disposition dans l'environnement culturel. À la présentation de cette typologie s'ajoute une analyse des divers rôles joués par ces récits. Les traditions religieuses constituent des réservoirs privilégiés de récits véhiculant des repères identitaires et des modèles auxquels s'identifier.

Mots-clés : récit de soi, construction de l'identité, processus identificatoires, récits-types, modèles religieux.

Introduction

Partons d'un constat : il n'est pas possible d'attribuer une expérience religieuse à autrui si le caractère religieux de l'expérience n'est pas revendiqué par celui ou celle à qui elle est attribuée. Il est impossible de dire « tel s'est converti », « telle

a vécu une expérience mystique », « telle a fait l'expérience de l'éveil », « tel a eu une vision », etc., si la personne elle-même n'en fait le récit.

De ce constat, nous pouvons tirer deux conséquences. La première porte sur le caractère religieux ou non d'une expérience éprouvée par un individu : le caractère religieux ou non d'une expérience n'est pas intrinsèque à l'expérience, mais résulte de sa mise en relation avec un système de sens, un système symbolique qui interprète cette expérience et en établit la valeur. Il faut que le sujet de l'expérience choisisse de l'inscrire dans un système religieux donné pour que cette expérience prenne sens dans le cadre de ce système.

L'autre conséquence porte plus fondamentalement sur le caractère intrinsèquement narratif de l'identité humaine qui est indissociable d'un rapport réflexif à soi. Nous rejoignons ici des travaux importants menés pas des philosophes dans la dernière partie du siècle dernier.

Voyons cela de plus près.

1 Identité narrative plutôt qu'identité comme permanence dans le temps

Je me référerai pour commencer à Catherine McCall (1990), une philosophe analytique, qui met en évidence l'échec d'une approche qui chercherait à définir l'identité personnelle comme permanence dans le temps.

1.1 L'identité comme permanence dans le temps

Partant de l'idée que deux objets seront considérés comme identiques s'ils ne présentent en tout point aucune dissemblance, on pourrait penser que l'identité d'un individu ne sera assurée que si l'on peut garantir une continuité corporelle. McCall commence par envisager les cas de transplantation d'organes. Dès lors qu'on me transplante un rein, le foie ou le cœur, suis-je encore identique à moi-même ou me suis-je irrémédiablement altéré ? Si l'on constate effectivement des problèmes identitaires chez les personnes qui bénéficient de la transplan-

tation d'un organe vital tel le foie ou le cœur (« J'ai l'impression que X, le donneur, vit un peu en moi », aura tendance à dire le ou la bénéficiaire du don d'organe), le prolongement de ces réflexions à des transplantations plus conséquentes font apparaître de manière on ne peut plus évidente la fragilité d'une conception de l'identité en terme de permanence, d'immuabilité. Catherine McCall imagine la transplantation d'un cerveau. C'est encore de la science-fiction, mais peut-être plus pour longtemps. Si A a autorisé la transplantation de son cerveau dans le corps de B, est-ce pour continuer sa vie dans le corps de B, ou est-ce pour que B puisse continuer de vivre grâce au cerveau de A ? Ces réflexions mettent définitivement à mal les conceptions classiques en philosophie d'une identité personnelle fondée sur la continuité corporelle ou mémorielle (Keucheyan, 2002, p. 313).

Pour préserver tout de même une conception de l'identité fondée sur la permanence dans le temps, on peut choisir de contourner ces questions en se rabattant sur la permanence de certains traits corporels. Ceux-ci sont peu nombreux à rester stables dans le temps : empreintes digitales, iris de l'œil ou ADN. La police ou les systèmes de sécurité peuvent se contenter de la reconnaissance de ces traits pour identifier des individus. Mais reconnaissons-le : aucun être humain n'acceptera volontiers de définir son identité par ces quelques traits permanents. Je suis plus que mes empreintes digitales ou que mon ADN criera-t-il. Je suis principalement ce que je suis devenu.

1.2 L'identité narrative

Mais justement, vouloir me définir à partir de ce que je suis devenu suppose une définition de l'identité qui renonce à se fonder sur la permanence dans le temps et qui intègre des processus de transformation, d'altération. Une telle approche prend acte que nous changeons à chaque instant, que nous sommes en constante transformation.

Pourtant, nous avons en même temps le sentiment de rester nous-mêmes, de ne pas subir en permanence des ruptures qui nous rendraient à chaque instant étrangers à nous-mêmes. Comment est-il possible que nous ayons la profonde conviction

du maintien de notre identité alors que nous ne cessons de nous modifier ?

Le secret de ce maintien de l'identité au travers des changements réside dans les processus narratifs sur lesquels s'établit le rapport identitaire à soi. Nous sommes redevables ici aux travaux de Paul Ricœur (1998), mais aussi de Hubertus Hubbeling (1990) et de Alasdair MacIntyre (1997). Ces auteurs montrent que le récit permet de combler les ruptures biographiques en reliant des moments successifs par une trame qui raconte les transformations par lesquelles l'individu a passé. Ainsi, le récit a le pouvoir d'établir une continuité au travers de discontinuités. L'identité d'un individu, c'est l'identité de celui ou de celle qui a passé à travers tous ces moments successifs. Au bout du compte, le sentiment d'identité résultera de la capacité à mettre en évidence le fil rouge d'un parcours de vie, une forme de fidélité à soi-même, toujours à ressaisir par le récit, ce que Ricœur range sous le terme de promesse. Un parcours de vie sera considéré comme accompli s'il peut être raconté comme promesse tenue au regard de ce qu'on pouvait en espérer à son début.

Présenter mon identité – qui je suis – comme résultant de ce que je suis devenu, donc de mon histoire, c'est donc considérer que l'identité résulte d'une construction et que cette construction ne peut être saisie que par le récit. L'identité humaine est narrative.

1.3 Le sentiment d'identité dépend de la mémoire autobiographique

Des travaux sur la mémoire le mettent bien en évidence. Le psychologue Endel Tulving (1985) estime que la mémoire est organisée par trois systèmes inter-reliés : la mémoire procédurale, la mémoire sémantique et la mémoire épisodique. Au niveau le plus élémentaire, la mémoire procédurale permet à un organisme de garder la trace de liens comportementaux entre des stimuli et des réponses. Avec la mémoire sémantique, se manifeste l'exercice d'une cognition qui travaille sur des représentations d'états du monde internalisées : l'organisme construit des modèles mentaux du monde qui constituent un

savoir sur le monde sans fondement expérientiel. La mémoire épisodique apparaît lorsque l'organisme peut en plus se souvenir d'expériences personnelles, d'événements où l'individu a effectivement été impliqué et qui peuvent être situés dans le temps subjectif. Seule la mémoire épisodique est effectivement autobiographique. Or on constate que la perte de la mémoire épisodique (biographique) a un impact sur le sentiment d'identité.

Catherine Thomas Antérion *et al.* (2008) décrivent par exemple le cas d'un homme de 41 ans qui, suite à un traumatisme crânien, présente durant huit jours une amnésie d'identité. Par la suite, la récupération totale de ses souvenirs se fit par étapes et dura neuf mois. Durant les premiers jours, le fait de ne se rappeler de rien le rendait anxieux. Il en est de même dans la maladie d'Alzheimer où les troubles de mémoire autobiographique apparaissent de manière importante dès le début de la démence : « Ils affaiblissent graduellement la cohérence de soi et le sentiment d'identité. » (Piolino 2008 : p. 587.) Ces travaux soulignent l'importance de la mémoire autobiographique dans la construction et le maintien du sentiment d'identité.

2 Quatre types de récits dans les traditions religieuses

L'identité, notamment l'identité religieuse, se construit par le récit. De l'expérience éprouvée au récit, il y a donc un travail d'interprétation, de symbolisation discursive d'un vécu mêlant états émotionnels et processus de représentations mentales. Ce travail d'interprétation suppose une maîtrise du système symbolique (le langage) par lequel l'expérience éprouvée va être racontée. Tout le monde n'a pas la même habileté pour manier ce langage. Par chance, il n'est pas nécessaire de tout inventer. Le langage, notamment le langage religieux, constitue un réservoir de motifs et même de récits élaborés à l'aide desquels l'expérience personnelle va pouvoir être saisie. L'environnement (religieux) fournit des matrices narratives dans lesquelles l'expérience individuelle ou collective peut se couler (et se mouler).

Si nous essayons maintenant de catégoriser les types de récits véhiculés par les traditions religieuses et les rôles qu'ils jouent dans la construction de l'identité religieuse d'un individu ou d'un groupe, nous pouvons distinguer au moins quatre types de récit.

2.1 Premier type de récit : le récit de soi

Le récit de soi a, par définition, un caractère autobiographique. L'identité en tant que rapport réflexif à soi ne pouvant être construite que narrativement, le récit de soi en constitue la matière principale. Le récit de soi ne prend pas forcément la forme d'une expression à haute voix ou par écrit, mais peut déjà tout simplement se manifester sous forme de bribes de récits où le sujet se met en scène intérieurement. Souvenirs ou projets constituent des représentations intérieures à caractère narratif qui soutiennent le sentiment d'identité en établissant des ponts entre passé, présent et futur.

Pour ce qui concerne la construction de l'identité religieuse, le récit de soi prend des formes plus abouties pour capter une permanence identitaire ou un changement identitaire. Le récit de soi au service d'une permanence identitaire pourra s'organiser par exemple autour d'une fidélité attestée tout au long d'un parcours de vie ou en référence à une tradition familiale qui a traversé les siècles. Le récit de soi au service d'un changement identitaire soulignera plutôt comment l'identité déclinée aujourd'hui résulte d'une transformation éprouvée et assumée. L'extrait suivant, tiré d'un entretien avec une résidente d'une maison de retraite pour personnes âgées, illustre bien ce qu'est le récit de soi au service de la permanence identitaire :

« On est catholique, c'est comme ça. [...] je viens d'une famille catholique. [...] mais j'ai dit que moi je suis catholique, je suis née catholique et je meurs catholique. » [ID129, p. 9-10.]

En ce qui concerne le récit de soi au service d'une transformation identitaire à caractère religieux, on peut penser aux récits de conversion, aux récits de vocation et, plus généralement, à tous les récits qui rendent compte d'une transformation identi-

taire en lien avec des expériences sortant de l'ordinaire : visions, expériences mystiques, de mort imminente, paranormales, etc.

De manière générale, on peut ranger le récit de soi en contexte religieux dans la catégorie du *témoignage*.

2.2 Deuxième type de récit : les récits fondateurs, dont les mythes

Angelo Brelich (1970) définit comme mythe tout récit qui se situe dans un temps révolu (époque primordiale) ou dans une temporalité suspendue (anhistorique) et qui fait intervenir des êtres surhumains (héros, dieux) différents des êtres qui vivent actuellement sur terre. Les récits de type mythique font partie des textes véhiculés par les traditions religieuses. Ils fondent par exemple l'origine de ces traditions religieuses elles-mêmes ou l'origine de cultes, de pratiques ; ils peuvent aussi expliquer le caractère sacré de lieux, de moments dans le calendrier, d'objets, etc. Les récits fondateurs ne sont pas constitués uniquement de mythes. Ils peuvent aussi comporter des récits à caractère historique, tels des épopées collectives ou tout simplement des récits à caractère historique racontant comment une tradition religieuse s'est constituée ou a évolué. Les récits fondateurs font par principe partie du corpus textuel oral ou écrit, souvent considéré comme canonique, d'une tradition religieuse. Ils participent de manière importante à la vision du monde véhiculée par cette tradition en répondant entre autres aux questions « D'où venons-nous ? », « Où allons-nous ? » et « Pourquoi sommes-nous là ? ».

2.3 Troisième type de récit : les vies exemplaires, dont celles des fondateurs

Le corpus textuel d'une tradition religieuse véhicule aussi des récits de vies considérées comme exemplaires. Ces vies sont présentées comme réalisant ce qui est visé par la tradition religieuse qui les rapporte. Dans ce type, on peut ranger non seulement des récits en troisième personne (vies de personnes, voire de groupes, exemplaires racontées par d'autres), mais aussi des récits en première personne (en « je » ou en « nous »). On pense ici tout spécialement à des vies de saints, de personnages

illustres, mais aussi à des fondateurs de traditions religieuses tels François d'Assise ou Siddhārtha Gautama.

En fait, la distinction entre récits fondateurs et récits exemplaires n'est pas toujours facile à établir et il n'est pas exclu qu'un récit appartienne aux deux types. On posera comme critère de différenciation le fait de savoir si ce qui est raconté dans le récit est présenté comme modèle à suivre ou non. La mesure qui s'exprime dans le comportement de certains héros tel que rapporté dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée* invite à ranger ces récits parmi les textes fondateurs sans caractère exemplaire. En revanche, le récit de la vie de Siddhārtha Gautama, qui vécut cinq ou six siècles avant J.-C. peut être considéré à la fois comme récit fondateur et récit de vie exemplaire, car la vie du fondateur du bouddhisme est présentée comme modèle à imiter.

Des récits de soi sous forme de témoignages peuvent aussi faire partie des textes à caractère exemplaire qu'une tradition véhicule dès lors qu'ils le sont indépendamment des personnes qui les ont produits.

2.4 Quatrième type de récit : des fictions, notamment à caractère exemplaire

On rangera sous ce type des récits didactiques, tels des paraboles ou des comparaisons. Dans les traditions religieuses, ce type de récits apparaît généralement dans le cadre d'enseignements donnés par des maîtres de sagesse ou des figures autorisées. Une foule de récits fictifs sont ainsi, par exemple, insérés dans les enseignements des rabbis juifs rapportés par la Michnah, le Talmud, ou dans l'enseignement du Bouddha. Dans la tradition chrétienne, de nombreuses paraboles, telle celle du Bon Samaritain, font partie de l'enseignement de Jésus. Nous verrons, quand nous parlerons des rôles joués par ces divers types de récits, comment ils peuvent participer à la construction de l'identité.

3 L'identification à des récits-types

Dans *Temps et récit* (1983-1985), Ricœur décompose la lecture d'un récit en trois moments désignés comme triple *mimesis* : préfiguration, configuration et refiguration. On peut dire, sans le trahir, que ces moments s'appliquent aussi à l'audition d'un récit. Ces trois moments constituent un parcours. Ce parcours peut tout à fait contribuer à la construction de l'identité de celui ou celle qui est ainsi en contact avec le récit lu ou entendu.

Le premier moment (préfiguration) consiste à entrer dans le monde du récit. L'accès au monde du récit est conditionné par un minimum de familiarité avec le langage utilisé par le récit pour pouvoir comprendre de quoi il s'agit. Le deuxième moment (configuration) consiste à s'identifier suffisamment avec au moins un point de vue adopté par le récit. En général, on s'identifiera à un personnage, c'est-à-dire que l'on vivra ce qui se passe dans le récit à partir de ce qu'éprouve et comprend ce personnage. Il se peut aussi que l'on s'identifie à plusieurs personnages, passant de l'un à l'autre, ou que l'on garde un point de vue d'observateur qui, tout en restant à distance des personnages du récit, soit tout de même bien ancré dans le récit et en suive toutes les péripéties comme un personnage invisible et muet. Dès lors, les transformations par lesquelles passe le récit feront éprouver au lecteur ou à l'auditeur du récit des déplacements correspondant à ceux éprouvés par le point de vue (le personnage) auquel il s'est identifié. En ce sens, ce parcours est soutenu par un processus psychique intériorisé que nous pouvons désigner comme processus d'identification.

Le troisième moment (refiguration) a lieu lorsque le lecteur ou l'auditeur passe du monde du récit à l'environnement dans lequel il vit : va-t-il ou non y transposer quelque chose de ce qu'il a vécu dans le monde du récit ? Va-t-il ou non intégrer quelque chose de son expérience avec le texte dans son répertoire d'expériences pour affronter la vie quotidienne ? Si oui, on dira que la lecture ou l'audition du récit l'a transformé.

En termes de construction de l'identité, on dira donc que le processus de lecture ou d'audition d'un récit comporte la potentialité de transformation identitaire : on peut être transformé par

la lecture ou l'audition d'un récit. On parlera de construction de l'identité religieuse lorsqu'une telle transformation s'opère au contact de récits religieux.

Parmi les récits véhiculés par une tradition religieuse, on notera que, plus que les mythes, ce sont les récits présentés comme récits exemplaires (vies ou fictions exemplaires) qui invitent principalement à la *mimesis*, car ils sont conçus comme modèles identificatoires. Parmi les récits exemplaires, certains sont véritablement transmis comme des récits-types, c'est-à-dire qu'ils jouent par excellence un rôle de modèle identificatoire auquel conformer son propre récit. Ainsi, par exemple, le récit de Paul sur le chemin de Damas est transmis dans la tradition chrétienne comme récit-type de la conversion. Mais ce n'est pas le seul rôle qu'un récit peut jouer dans la construction de l'identité.

4 Cinq rôles joués par les récits véhiculés par les traditions religieuses

Après avoir catégorisé quatre types de récits véhiculés par les traditions religieuses, intéressons-nous maintenant aux rôles qu'ils peuvent jouer dans la construction de l'identité religieuse d'un individu ou d'un groupe. Nous pouvons en distinguer au moins cinq.

Prenons pour commencer le récit de soi. Celui-ci joue un double rôle. En effet, il est en général à la fois à destination de soi et à destination des autres. Ce faisant, il exploite cette capacité du récit à inscrire des moments discontinus dans une continuité discursive. On pourrait penser que ces deux rôles n'en font qu'un. Cependant, il est des situations où l'un des pôles de destination du récit s'estompe à tel point au profit de l'autre que l'on comprend qu'il est nécessaire de ne pas les considérer comme un tout indissociable. Certes, dans la grande majorité des cas, récit à destination de soi et récit à destination des autres sont si intimement imbriqués que chaque élément du récit ne semble avoir qu'une seule audience formée à la fois de soi et des autres. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Dans le journal intime, et plus largement dans certaines façons de se

représenter des épisodes biographiques ou d'imaginer des événements à venir, nous constatons la possibilité de se raconter les choses à soi-même d'une manière que nous ne souhaiterions pas divulguer à autrui. À l'inverse, la vie peut nous obliger parfois à produire à destination d'autrui un récit de soi auquel nous ne sommes pas prêts à accorder un quelconque crédit. C'est le cas, par exemple, lors de déclarations obtenues sous la contrainte. Repris à destination de soi, un tel récit peut prendre alors une tournure très différente du récit fourni à autrui. Ces exemples font apparaître qu'une tension entre soi et autrui dans les objectifs visés par un récit de soi est constitutive de la production d'un tel récit. Sa présence, toujours sous-jacente, explique la dimension nécessairement polyphonique (Carel et Ducrot, 2009) de tout récit de soi.

4.1 Rôle 1 du récit de soi : intégrer les discontinuités à destination de soi

Un parcours de vie n'est pas un long fleuve tranquille. Il est fait de périodes de croissance, de crises et de ruptures, de transformations, de périodes de maturation et de vieillissement. Le découpage en étapes de la vie est là pour en témoigner : un être vivant est continuellement en train de changer. Se transformer est peut-être bien la seule chose qui se produit sans discontinuité dans un parcours de vie. Comment un individu ou un groupe s'y prend-il pour maintenir un rapport à soi qui perdure dans le temps alors que le soi est aussi mouvant ? Par le récit. Nous l'avons dit : le rapport à soi se construit dans la narrativité parce que l'identité d'un être ou d'un groupe vivant est narrative. Le récit de soi est donc orienté vers soi parce que l'identité qui est la mienne ou la nôtre se construit dans le récit et que nous ne pouvons en avoir conscience que par des médiations narratives. Le récit de soi permet d'établir la continuité identitaire au travers des discontinuités inhérentes à la condition d'être vivant. En ce sens, le récit aide à l'intégration des transformations vécues. C'est pourquoi Susan Harding (1987) estime par exemple que la conversion est indissociable du récit qui en est fait.

L'importance du récit de soi à destination de soi a tout particulièrement été mise en évidence par des travaux en formation d'adultes (Pineau et Legrand, 2013). Lors de programmes de réorientation professionnelle pour des personnes migrantes, obligées de changer de profession suite à une maladie, un accident, un chômage prolongé ou la disparition d'un métier (p. ex. les typographes dans le monde de l'imprimerie), on constate chez certains une impossibilité d'acquérir de nouvelles compétences professionnelles. Les difficultés n'étant pas imputables à un déficit cognitif, des groupes de paroles sont mis en place pour permettre aux adultes en formation de parler de ce qui leur arrive. Souvent, c'est l'incapacité de donner du sens au programme de réinsertion professionnelle qui est évoquée. Un travail sur le récit de vie permet alors de retisser une continuité au travers d'une rupture biographique. Dans le même sens, Marie-Madeleine Million-Lajoinie (1999 : p. 16-17) évoque trois motifs pour s'engager dans une construction de sa propre identité par le récit de vie :

- faire retour à ses racines pour se « reterritorialiser » après une période d'éloignement ou d'errance ;
- conjurer une identité plus ou moins encombrante ;
- unifier « des » identités quelque peu dissemblables ou même contradictoires qui ont pu jalonner l'histoire personnelle.

4.2 Rôle 2 : intégrer les discontinuités à destination des autres

Mais le récit de soi n'est pas orienté seulement vers soi. Dans sa construction, le témoignage apparaît la plupart du temps comme orienté vers autrui. Il vise à la meilleure coïncidence possible entre ce que je dis de moi (identité subjective) et ce qu'autrui, destinataire du récit de soi, dit de moi (identité objective). Car de cette coïncidence dépend la qualité de mon insertion sociale (Brandt, 1997). À qui ne me connaît pas ou pas bien, il importe de faire quitter des préjugés (« Comprends qui je suis ! »). Et parce que je suis en continuelle transformation identitaire, il importe sans cesse d'amener l'autre à prendre acte que je ne suis plus (seulement) l'être qu'il a connu et de

l'aider à intégrer la transformation identitaire qui est la mienne (« Comprends que j'ai changé ! »). Cela est d'autant plus nécessaire si la transformation s'accompagne d'une rupture. On pensera ici par exemple aux revendications des adolescents d'être considérés comme des adultes et plus comme des enfants, aux citoyens naturalisés qui ne veulent plus être considérés comme des étrangers, aux personnes qui changent de sexe. Dans le domaine religieux, le récit de conversion joue tout spécialement ce rôle.

Pour atteindre leur objectif, les récits de soi doivent être construits selon des modèles identifiables par autrui. C'est pourquoi, ils auront tendance à se conformer à des récits-types propres au groupe auquel le locuteur dit (vouloir) appartenir. Ainsi, pour convaincre de l'authenticité d'une expérience religieuse, le récit de soi empruntera au répertoire des récits-types propre à ce groupe de référence pour s'y conformer. Une manière courante de procéder consiste à produire un récit de soi qui met en scène une expérience considérée comme spécifique par le groupe religieux auquel on se réfère. C'est ce que nous allons voir maintenant.

Avant d'explorer d'autres types de récits et la manière dont le récit de soi peut s'y référer, notons encore que les deux fonctions du récit de soi que nous avons décrites, soit à destination de soi et à destination des autres, s'appliquent certes au domaine religieux mais le débordent bien évidemment.

4.3 Rôle 3 : fonder l'identité (récits d'origine)

Dans le cadre d'une tradition religieuse, les principales expériences significatives pour la construction de l'identité sont véhiculées par des récits fondateurs ou des récits exemplaires. Cependant tous ces récits ne jouent pas exactement le même rôle. Arrêtons-nous pour commencer sur les récits fondateurs (deuxième type de récit).

Comme leur nom l'indique, les récits fondateurs, mythes d'origines ou mythes de destinée, ont bien sûr pour fonction de fonder l'origine de la tradition religieuse qui les véhicule. Mais ce n'est pas leur seule fonction. Dans la construction de l'iden-

tité, leur rôle consiste principalement à fonder l'identité de ceux qui appartiennent à cette tradition. Ainsi, dans le récit de soi, ces récits sont exploités pour revendiquer l'appartenance à la tradition fondée sur ces récits. Contrairement aux récits exemplaires qui invitent à l'*imitation*, la relation d'identification avec les récits fondateurs s'opère sur le mode de la *participation*. Celui ou celle qui renvoie à ces récits dans un récit de soi se considère comme bénéficiaire de la tradition dont il/elle se réclame. Prenons les mythes d'origine rapportés par diverses traditions religieuses. Ils ne prétendent pas présenter des comportements ou attitudes qui devraient être imités. Au sens strict, les récits fondateurs ont d'abord pour rôle de poser les bases d'une vision du monde. Y faire référence dans un récit de soi indique que l'on se considère comme participant de cette vision du monde.

Ce qui n'exclut pas que des récits de vie à caractère exemplaire (troisième type de récit), qu'ils soient biographiques ou autobiographiques, puissent également jouer un rôle fondateur. C'est tout spécialement le cas pour les récits qui racontent la vie de fondateurs de traditions religieuses. Certes, ces récits présentent pour une part, au travers du récit de la vie d'un personnage considéré comme fondateur d'une tradition religieuse, un modèle à imiter. Mais tout ne peut pas être imité dans la vie d'un fondateur. Le caractère unique du fondateur provient justement de ce qu'il a posé des actes fondateurs. Le disciple ne peut prétendre à son tour à ce statut. Ainsi, indépendamment de sa prétention à se montrer un bon imitateur du maître, le disciple présente son identité dans un récit de soi en se déclarant simplement adepte de l'enseignement de tel ou tel maître.

Dans une moindre mesure, fonder l'identité est aussi un rôle qui peut être parfois joué par certains récits à caractère de fiction (quatrième type de récit) lorsqu'ils sont reçus comme mettant en scène certains principes fondamentaux. Prenons par exemple une parabole racontée par Jésus dans l'Évangile selon Luc (Lc 15, 11-32). Cette parabole met en scène un père et deux fils. Le cadet demande à avoir sa part d'héritage et quitte son père alors que l'aîné reste avec le père. Plus tard,

le cadet ayant tout dépensé, revient chez son père entraînant la colère de son frère aîné. La parabole peut être lue comme une invitation à s'identifier au fils cadet qui revient vers le père ou au père qui accueille le fils qui revient, proposition que le père adresse au fils aîné à la fin du récit (*cf.* rôle 4 *infra*). Mais ceci ne sera possible qu'à condition d'avoir préalablement adhéré à la proposition que Dieu, comme le père de la parabole, est avant tout celui qui est miséricordieux et qui accueille sans condition. Autrement dit, un récit fictif peut proposer des comportements ou des attitudes à imiter, mais il transmet aussi un enseignement sur lequel peut se fonder l'identité du croyant. Dans l'exemple que nous venons d'évoquer, la parabole propose une représentation de Dieu comme père miséricordieux. Un récit de soi peut très bien emprunter à ce récit pour construire l'identité de celui qui produit le récit.

4.4 Rôle 4 : présenter des modèles identificatoires (récits exemplaires)

Les récits exemplaires, qu'ils s'agissent de vies exemplaires ou de fictions, sont véhiculés au sein d'une tradition religieuse pour fournir un modèle du soi promu par cette tradition : ces récits mettent en scène des attitudes et comportements exemplaires auxquels le fidèle est invité à s'identifier. Une telle démarche invite à s'interroger sur les attitudes encouragées ou réprouvées au travers de la mise en récit de figures exemplaires. Elle invite également à s'interroger sur la construction de soi visée par une tradition religieuse donnée.

Il n'y a pas besoin de s'étendre longuement sur le fait que les récits de vie exemplaires (troisième type de récit) présentent des modèles auxquels s'identifier. Les vies de fondateurs de traditions religieuses, mais aussi celles de saints ou de maîtres, montrent par exemple comment se comporter avec l'argent, le pouvoir, ou quelle attitude adopter face à la souffrance ou la mort. Elles exposent des expériences par lesquelles l'identité de ces personnalités exemplaires s'est transformée. Ces attitudes, comportements et expériences transformatrices peuvent sans autres servir de modèles pour élaborer le récit de soi de celui ou celle qui s'identifie à eux.

Les fictions (quatrième type de récit) peuvent aussi jouer le rôle de modèles. Nossrat Peseschkian (1979) fait usage de ce type de récits, notamment d'histoires tirées des *Mille et Une Nuits*, dans le cadre de psychothérapies. Il part du principe que dans les traditions populaires, l'usage de contes a une fonction psychothérapeutique et pédagogique. C'est pourquoi, il pense que des récits imagés tels que contes, légendes, paraboles, peuvent être utilisés au cours d'une psychothérapie, tout spécialement lorsque l'interaction entre thérapeute et patient devient trop frontale et se bloque. L'introduction d'un conte dans la conversation permet de déplacer l'attention sur un objet tiers. Du point de vue de la dynamique relationnelle, le récit de fiction joue un rôle de médiateur. Mais il ne s'agit pas de raconter n'importe quelle histoire. Le conte doit être choisi en lien avec la problématique psychologique travaillée dans la thérapie. À ce titre, il joue le rôle de modèle. Non pas qu'il indique un comportement à suivre à la lettre, mais en ce qu'il modélise la problématique concernée et présente une issue possible. Du point de vue de la construction de l'identité religieuse, l'auditeur du conte peut s'identifier aux personnages du récit et, s'il adhère à la proposition du récit, vivre une expérience de transformation identitaire.

Concluons ce point sur les récits exemplaires en soulignant le fait que, sur le plan des processus d'identification, les récits de vies exemplaires comme les récits fictifs exemplaires invitent à une relation identificatoire sur le mode de l'*imitation*. Ils invitent à entrer dans un *ethos* de la *conformation*.

4.5 Rôle 5 : des récits exemplaires comme matrices narratives du récit de soi

Les récits exemplaires peuvent en plus jouer le rôle de matrices narratives. Dans ce cas, le récit de soi ne laisse pas seulement entendre que le locuteur s'est conformé à une figure-modèle mise en scène par un récit traditionnel, mais il conforme en plus *son récit* à ce récit traditionnel. Autrement dit, le fidèle ou l'adepte reprend la trame narrative ou certains épisodes ou aspects d'un récit exemplaire pour élaborer son propre récit de soi. Par ce moyen, il cherche à communiquer, notamment

aux autres membres de la tradition religieuse à laquelle il se réfère, sa propre conformité avec l'identité promue par cette tradition religieuse. C'est une manière de faire entendre : « La preuve que j'ai fait la même expérience religieuse cruciale que ceux qui m'ont précédé, c'est qu'elle s'énonce dans les mêmes termes que le récit de mes prédécesseurs. »

C'est ici qu'interviennent ce que nous avons appelé des *récits-types*. Ces récits sont ré-exploités par les adeptes ou tenants qui se réclament d'une tradition religieuse pour attester de la légitimité d'une expérience religieuse qu'ils ont faite. Au IV^e siècle, Augustin raconte par exemple son récit de conversion¹ de manière à le faire coïncider autant que possible avec le récit de la conversion de Paul selon ce qu'en dit l'évangéliste Luc dans le livre des Actes des apôtres² (Brandt, 2005, p. 136).

Par extension, le procédé peut s'étendre à des expériences qui, sans être qualifiées de religieuses, s'apparentent aux expériences paradigmatiques rapportées par les récits-types. C'est ainsi que l'expérience du « Chemin de Damas » peut servir de référence pour parler d'expériences intimes. On en trouve des exemples dans le monde musical. Charles Gounod (1896) raconte qu'en 1831 sa mère lui offre l'entrée pour assister à *Otello* de Rossini. Il y entend la cantatrice Maria Malibran. Il en sort complètement bouleversé (p. 42). En 1832, il assiste avec sa mère à *Don Giovanni* de Mozart qui achève de transformer son rapport à la musique (p. 55-58). Selon l'écrivain Ernest Legouvé, Gounod aurait dit par la suite : « La Malibran fut pour moi le chemin de Damas, Rossini le précurseur, Mozart, le Messie. » (Prod'homme et Dandelot, 1911, p. 48.) Peu importe l'exactitude de ces propos. Ils témoignent de l'assimilation d'une expérience qui bouleverse la vision du monde à une expérience de conversion religieuse. Une assimilation similaire est effectuée par le musicographe Gérard Condé dans sa recension de l'autobiographie que publie le critique musical Jacques Lonchampt (2014). Orphelin de sa mère, Lonchampt réside avec son père à Dijon durant les années 1940-1941. Il est

1. *Confessions* 8, 5.

2. *Actes* 9, 1-9. On a deux autres variantes de ce récit en *Actes* 22, 5-11 et *Actes* 26, 12-18.

adolescent et assez déboussolé. Il se raccroche aux disques qu'il a hérité de sa mère : « Seule consolation : la musique, un début de vocation musicale, exprimé par l'acharnement avec lequel je mettais et remettais les disques 78 tours de ma mère, notamment le 1^{er} *Quatuor* de Fauré, sans aucune autre initiation, ni concerts, ni radio. » (Lonchampt, 2014, p. 20-21.) Condé interprète ce « début de vocation musicale » de Lonchampt comme une forme de conversion : « Puis à quinze ans, c'est l'éblouissement sur le chemin de Damas avec la découverte du *Premier Quatuor* de Fauré qu'il écoute en boucle³. »

4.6 Divers rôles qui ne sont pas joués au même titre par chaque type de récit

Nous l'avons vu, les divers rôles qu'un récit peut jouer dans la construction identitaire ne sont pas associés de manière univoque aux divers types de récits. Un mythe d'origine (deuxième type de récit) comme le récit de la vie d'un saint (troisième type de récit) ou même une fiction (quatrième type de récit) peuvent être mobilisés pour fonder l'identité. S'y référer dans un récit de soi peut principalement servir à manifester son appartenance à la tradition (familiale, culturelle, politique, religieuse, etc.) qui véhicule ces récits. Cependant, chaque type de récits joue préférentiellement un des rôles décrits : les mythes et épopées jouent préférentiellement le rôle de fonder l'identité, les récits de vie ou fictions exemplaires servent préférentiellement de modèles identificatoires. Parmi ces derniers, certains récits sont des récits-types de la transformation identitaire qui jouent le rôle de matrices narratives pour l'élaboration du récit de soi. Tous ces types de récits véhiculés par une tradition religieuse sont exploitables par le récit de soi d'un adhérent à cette tradition pour tisser des relations entre l'histoire de vie d'un individu ou d'un groupe et l'histoire de la tradition à laquelle cet individu ou ce groupe s'identifie. Au final, le récit de soi élabore un fil discursif continu pour relier entre eux des épisodes biographiques discontinus. Une tradition, notamment religieuse, véhicule d'ailleurs aussi des récits de soi qui remplissent ce rôle d'intégration des discontinuités et qui

3. Site de l'Avant-Scène Opéra : <http://www.asopera.fr/avis-histoire-de-ma-vie-r386.htm>, consulté le 10 mars 2017.

peuvent être pris pour modèle pour élaborer son propre récit de vie. Nous le voyons donc, même si les divers rôles des récits peuvent être attribués chacun préférentiellement à un type de récit plus qu'à un autre, leurs complémentaires font qu'il est rare qu'un récit ne joue qu'un seul rôle dans la construction de l'identité.

Conclusion

Nous arrivons au terme de cette tentative de comparaison des divers rôles des récits dans la construction de l'identité religieuse. Sans que l'usage d'un récit soit strictement assignable à un seul des rôles décrits, il y a assurément des récits qui appartiennent plus nettement à un type qu'à un autre. L'intérêt de distinguer ces types, c'est de mettre en évidence la variété des formes narratives qui peuvent être mobilisées pour asseoir l'identité. Il s'agit d'en assurer les fondements, mais aussi d'en modeler l'expression. Il s'agit aussi de présenter cette identité à autrui et de convaincre de son authenticité. Il s'agit enfin, à destination de soi, d'en articuler les différents composants. À chaque fois, la narrativité est à l'œuvre. Ce sont des récits de différents types et jouant divers rôles qui sont tissés entre eux. Et cela fonctionne parce que l'identité est narrative.

C'est pourquoi la référence aux récits traditionnels est si importante dans la construction de l'identité religieuse. L'identité de la tradition de référence se transmet à l'aide de récits qui eux-mêmes s'adossent à des récits antérieurs. L'identité d'un groupe ou d'un individu qui se réclame de cette tradition, à son tour, ne peut être transmise que par le moyen d'un récit qui s'élabore en empruntant aux récits traditionnels. Pas étonnant dès lors que la vie religieuse, que ce soit à l'échelle d'une institution, d'une communauté ou d'un individu, donne une telle place à la narration et soit sans cesse émaillée par le rappel de récits appartenant à la tradition.

Bibliographie

- BRANDT, Pierre-Yves (1997). Identité subjective, identité objective : l'importance du nom. *Archives de psychologie*, 65, 187-209.
- BRANDT, Pierre-Yves (2005). La conversion religieuse, un processus créatif. *Archives de Psychologie*, 71, 131-154.
- BRELICH, Angelo (1970). Prologomènes à une histoire des religions. In Henri-Charles PUECH (dir.), *Histoire des religions I* (Encyclopédie de la Pléiade, p. 3-59). Paris : Gallimard.
- CAREL, Marion et DUCROT, Oswald (2009). Mise au point sur la polyphonie. *Langue française*, 2009/4 (n° 164), 33-43. DOI : 10.3917/lf.164.0033.
- GOUNOD, Charles (1896). *Mémoires d'un artiste*. Paris : Calmann Lévy.
- HARDING, Susan F. (1987). Convicted by the Holy Spirit : The rhetoric of fundamental Baptist conversion. *American Ethnologist*, 14, 167-181.
- HUBBELING, Hubertus G. (1990). Some remarks on the concept of person in Western philosophy. In Hans G. KIPPENBERG, Yme B. KUIPER et Andy F. SANDERS (dir.), *Concepts of person in religion and thought* (p. 9-24). Berlin / New York : De Gruyter.
- KEUCHEYAN, Razmig (2002). Identité personnelle et logique du social. *Revue européenne des sciences sociales* [en ligne], 40 (124), 263-282. DOI : 10.4000/ress.592.
- LONCHAMPT, Jacques (2014). *Histoire de ma vie*. Paris : L'Harmattan.
- MACINTYRE, Alasdair C. (1997). *Après la vertu : étude de théorie morale*. Paris : PUF.
- MCCALL, Catherine (1990). *Concepts of person : an analysis of concept of person, self and human being*. Aldershot / Brookfield : Avebury / Gower.
- MILLION-LAJOINIE, Marie-Madeleine (1999). *Reconstruire son identité par le récit de vie*. Paris : L'Harmattan.
- PESESCHKIAN, Nossrat (1979). *Der Kaufmann und der Papagei : orientalische Geschichten in der Positiven Psychotherapie*. Frankfurt am Main : Fischer.
- PINEAU, Gaston et LEGRAND, Jean-Louis (2013). *Les histoires de vie*. Paris : PUF.
- PIOLINO, Pascale (2008). À la recherche du *self* : théorie et pratique de la mémoire autobiographique dans la maladie d'Alzheimer. *L'Encéphale*, 34, *Supplément 2*, 577-588.
- PROD'HOMME, Jacques-Gabriel et DANDELLOT, Arthur (1911). *Gounod (1818-1893)*. Paris : Delagrave.
- RICÉUR, Paul (1983-1985). *Temps et récit* (3 volumes). Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1998). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- THOMAS ANTÉRION, Catherine, MAZZOLA, Laure, FOYATIER-MICHEL, Noëlle et LAURENT, Bernard (2008). À la recherche de la mémoire perdue : nature des troubles et mode de récupération d'un cas d'amnésie rétrograde pure. *Revue neurologique*, 164, 271-277.

TULVING, Endel (1985). How many memory systems are there? *American Psychologist*, 40, 385-398.

Récit mythobiographique de soi

Vers une psychologie phénoménologique et herméneutique de la religion

Paulo Jesus

Université Portucalense / Université de Lisbonne

Résumé : À l'intersection de la théologie, de la philosophie et de la psychologie, nous soutenons et approfondissons, dans ce chapitre, l'hypothèse selon laquelle une personne religieuse ou spirituelle se développe au cours d'un processus d'incarnation de formes symboliques, surtout des « symboles du second degré », c'est-à-dire des mythes qui portent des métarécits ou des systèmes de foi et d'espérance qui unifient, organisent et mobilisent l'expérience vécue. En reprenant le métarécit théologique de la vocation, nous soulignons le caractère, à la fois mimétique, critique, dialogique, ironique et poétique, du processus d'incarnation symbolique qui, dans les espaces inter- et multiculturels, tend aussi à envelopper une polyphonie idéologique complexe. Ce processus d'incarnation recèle un travail d'appropriation sélective et de reconstruction créatrice de mythes symboliques qui se manifeste dans la formation d'un style singulier, toujours instable et ouvert, de compréhension et d'expression de soi dont le « récit mythobiographique de soi » constituerait l'œuvre dynamique.

Mots-clés : récit de soi, récit de vie, vocation, identité religieuse, psychologie de la religion.

1 Vie et symbole : la religion entre phénoménologie et herméneutique

Une psychologie de la religion, sensible aux configurations discursives et aux pratiques subjectives, devra s'employer à décrire et à interpréter les flux de significations qui se forment et se transforment entre la « vie » et le « symbole », entre les variétés de l'expérience religieuse et les variétés du symbole religieux, dont le chiasme se dessine dans l'histoire de toutes les religions et dans chaque biographie spirituelle. Ce mouvement originel et, qui plus est, ce recoupement constitutif, qui émerge entre la vie et le symbole dans la morphogenèse biographique d'une subjectivité religieuse exige une alliance théorique et méthodologique entre phénoménologie et herméneutique au cœur de la psychologie de la religion.

D'une part, la saisie de la vie religieuse ou spirituelle en tant qu'expérience vécue convoque l'empirisme radical de la description phénoménologique, en conjonction avec la démarche idiographique et ethnométhodologique, qui vise à appréhender la singularité et la concrétude d'une conscience de soi, affectée par le rapport existentiel à la religion ou à la spiritualité, rapport à la fois discursif et pratique, cognitif et socio-émotionnel. D'autre part, cependant, si cette phénoménologie se laissait cantonner dans le vécu individuel, dans la cellule intérieure de la conscience de soi, alors elle se priverait de la compréhension de ce qui appartient en propre à l'expérience religieuse, c'est-à-dire qu'elle ignorerait les structures symboliques et rituelles qui animent l'expérience subjective et l'investissent d'une teinte religieuse ou spirituelle spécifique, mais qui demeurent qualitativement irréductibles aux phénomènes intrapsychiques de cette expérience vécue. Car les structures symboliques religieuses, au sens large du terme, comprennent, entre autres, des formes linguistiques, des actions rituelles, des objets matériels. De plus, elles recèlent une épaisseur sémiotique, socioculturelle et historique qui nécessairement précède et transcende les expériences vécues. Personne n'est jamais un véritable fondateur de religion ; toute créativité symbolique possible s'enchaîne sur d'autres symboles. De même, personne n'est jamais un simple « fidèle » ; toute obéissance symbolique se mélange avec la com-

position subjective de sens, composition plus ou moins orthodoxe ou transgressive, plus ou moins inventive ou synthétique.

La compréhension du symbole requiert le travail herméneutique, l'interprétation qui dévoile le sens du symbole en reconstruisant, de proche en proche, virtuellement *in infinitum*, la totalité signifiante, l'organisme sémantique, que le symbole porte en lui. En même temps, il va de soi que l'herméneutique qui se consacrerait à l'élucidation interprétative des systèmes de symboles religieux en dehors de leur processus de « phénoménalisation » existentielle concrète, en dehors de leur devenir efficace dans des subjectivités singulières, pourrait perdre toute sa pertinence pour la psychologie de la religion, dans la mesure où une telle herméneutique étudierait des systèmes symboliques confinés dans leurs mondes révolus, à l'instar de l'histoire raisonnée des systèmes théologiques de l'antiquité égyptienne ou gréco-romaine qui dissèque les corps symboliques de religions mortes. Certes, leur cohérence peut toujours être théoriquement reconstruite et, par là même, obtenir un gain nouveau d'intelligibilité, mais elle n'en restera pas moins un organisme symbolique sans vitalité grammaticale et sans efficacité pragmatique, à l'image donc des langues et des religions mortes, dépourvues de la réalité dynamique des sujets parlants et croyants. En outre, comprendre l'expérience d'une personne, ce n'est pas interpréter un texte, puisque entre la personne et le texte il y a une différence ontologique qualitative, malgré la possibilité et la nécessité d'analogie. Une personne est, métaphoriquement et littéralement, un sujet lecteur et écrivain qui synthétise des significations et des rapports entre significations dans un tissu sémiotique fluide, instable. Autrement dit, une personne est à la fois un laboratoire de synthèse de textes et d'intertextes, et leur incarnation vivante dans une forme de vie singulièrement concrète avec sa spontanéité créative permanente où les symboles se (re)composent, s'actualisent et se renouvellent.

En effet, il n'y a pas d'expérience pure ou vide, d'expérience sans la texture des médiations symboliques et mythiques qui injectent une sémantique qualitative spécifique dans le vécu et ouvrent un espace d'entente communicative, intersubjective et

socioculturelle pour rendre signifiant le vécu. Même les intensités émotionnelles de l'expérience subjective plongent leurs racines dans le processus dynamique d'incarnation et d'effectuation des symboles. Par conséquent, l'étude phénoménologique de l'intentionnalité religieuse ou spirituelle ne peut que rester fragmentaire et obscure sans une herméneutique de la structuration symbolique de soi à travers l'apprentissage d'un langage religieux. Métaphoriquement, tout se passe comme si le devenir religieux ou spirituel d'une personne était un processus d'écriture de soi à partir de la lecture d'un *corpus* mythique qui, au fur et à mesure de la rédaction autobiographique, devient corps propre et vie singulière capable de changer les articulations dominantes entre les symboles et de créer de nouvelles synthèses originales, comme un nouveau roman ou un nouveau poème autobiographique, exposant des néologismes ou des connexions novatrices de sens.

Le point d'intersection entre le versant phénoménologique et herméneutique se trouve dans la conscience de soi symboliquement structurée dont la figuration la plus saisissante émerge au cours de la constitution d'un récit religieux ou spirituel de soi, c'est-à-dire la formation d'une personnalité narrative ou d'une identité personnelle narrative. Il s'ensuit, à notre sens, qu'une psychologie phénoménologique et herméneutique de la religion se développera comme « psychologie narrative du soi (in)croyant » qui devra proposer des outils théoriques et méthodologiques pour l'interprétation des « récits religieux et spirituels de soi » sous le signe de la fusion entre « vie » et « symbole », ce qui renvoie à une lecture profondément développementale et culturelle de la religion et de la spiritualité. Ainsi, les écritures auto-narratives du soi religieux et spirituel s'inscrivent-elles nécessairement dans le domaine du développement culturel de la personnalité. Étant donné la centralité de la « quête de sens » ainsi que de la « donation de sens » ou de « l'épiphanie de sens » dans l'expérience religieuse qui exerce, par là même, le pouvoir de redéfinir la signification des valeurs structurantes de la conscience de soi (vérité, bonté, beauté, bonheur...), il nous faut reconnaître l'ancrage dans l'histoire

et la complexité culturelles comme étant l'un des caractères essentiels de la religion.

La religion interprète le monde et produit une intelligence totalisante de soi au monde, une vision systémique de l'être-au-monde sous le signe du primordial et de l'ultime, c'est-à-dire un récit archéo-eschatologique qui organise tout le temps et tout l'espace dans des calendriers et des cartes symboliques. Chacun de ces systèmes de croyance et d'espérance, y compris ceux marqués par la dénégation de sens, donnent forme cosmique et direction téléologique à l'existence, jettent une lumière toujours singulière sur le rapport entre le soi et le Tout : la vie, la mort, le réel, le possible, les autres. Même dans le cas de la spiritualité sans appartenance institutionnelle, sans fidélité à aucune orthodoxie et orthopraxie, sans filiation doctrinale ou rituelle à aucune tradition particulière, on ne saurait concevoir aucune forme de parfaite *autopoiesis* de sens dans la cellule d'une subjectivité individuelle renfermée sur elle-même. Un soi (in)croyant, absolument créateur et maître de ses mythes et rites, n'est pas concevable. À vrai dire, toute spiritualité, indépendamment de sa simplicité existentielle, subtilité cognitive, ou minimalisme rituel, met à l'œuvre une certaine « esthétique de l'existence » qui, quand bien même chercherait à accomplir une pure création de soi par soi, ne peut jamais laisser de se nourrir de techniques psycho-sémiotiques qui créent la culture spirituelle de soi. Le souci religieux ou spirituel de soi s'accompagne toujours d'une certaine technologie culturelle de subjectivation : le sujet de ce souci n'est pas donation de soi à soi mais un art de l'existence, une élaboration mobile, non seulement réflexive mais technique, médiatisée par les mythes et rites (Foucault, 1980/2013, p. 38 ; 1984, p. 316 ; 1988). En ce sens, l'attitude épistémologique fondamentale d'une psychologie culturelle de la religion consiste donc dans la reconnaissance de la nécessité de lire l'expérience à l'intérieur des symboles et de comprendre les variétés qualitatives de l'expérience comme des transformations symboliques.

Une subjectivité religieuse se comprendra et se reconnaîtra par l'élucidation interprétative de ses multiples rédactions du récit autobiographique qui produit un certain « soi (in)croyant »,

en tant que conscience mythobiographique de soi, œuvre d'art toujours ouverte, où la « vie » et le « symbole » fusionnent entièrement. Nous suivons Vergote (1997, p. 22) lorsqu'il soutient que la valeur d'une « psychologie narrative de la religion » résiderait essentiellement dans sa nature méthodologique qui permettrait d'éclaircir « les tensions, voire les conflits, sous-jacents à la disposition religieuse réelle », disposition qui dans chaque contexte socioculturel et historique spécifique définit l'expérience religieuse d'un sujet ou d'une communauté. Il en découle la capacité extraordinaire de la « méthode narrative » pour appréhender non seulement le champ des forces psychosémiotiques, dans leurs oppositions et compositions, mais encore les processus de leur résolution expressive qui constituent la trame symbolique et la dynamique signifiante d'une expérience religieuse vécue. Or, la méthode narrative sauvegarde la dimension processuelle et dynamique des significations religieuses vécues dont l'expression la plus dense se déploie dans la narration autobiographique. Mais cette narration doit être considérée en tant que discours et performance, structure et action, texte et chair, témoignant de l'appropriation intra- et intersubjective de signes efficaces dans la « croyance » et l'« incroyance » (Day, 1993).

La méthode narrative permet encore de dépasser la logique sémantique de la cohérence et de la consistance puisqu'un récit est une synthèse de l'hétérogène diachronique et dramatique. De la sorte, la conscience narrative peut accueillir un haut niveau de complexité symbolique interne dans un espace organiquement dialogique et polyphonique ou plurilinguistique (Bakhtine, 1978, p. 150). Car les perspectives interprétatives du narrateur et des personnages peuvent ouvrir une pluralité de voix et de langues idéologiques radicalement irréductibles qui sont logiquement discordantes, voire contradictoires, mais qui témoignent de la prise de conscience sociale plurivocale et remise en question d'une trajectoire sociale, historique et interculturelle¹. Pour comprendre cette dialogisation multivo-

1. Ce que Bakhtine (1978, p. 150) attribue au romancier demeure valide pour notre notion de narrateur : « De ce monde "remis en question", inséparable d'une prise de conscience sociale plurivocale, le romancier parle dans un langage diversifié et intérieurement dialogisé. [...] Pour lui, il n'existe pas de

cale en « soi-même », le sujet auto-narrateur doit s'élever à partir de ses multiples positions autonarratives jusqu'à une métaposition cognitive, comprenant alors l'hétérogénéité logique et la relativité ontologique des matériaux sémiotiques que ses différentes voix incarnent, ce qui rend possible la critique des structures idéologiques rigides et l'intentionnalité de leur reconstruction symbolique subjective (Day et Jesus, 2013 ; Hermans et Hermans-Konopka, 2010 ; Hermans et Kempen, 1993). Le narrateur s'avère le promoteur par excellence de cette « métaposition » qui embrasse poétiquement les contradictions et les réorganise dans l'architecture dynamique de son récit en construction où se développent de nouvelles possibilités de signifier et d'habiter le monde. La religion et la spiritualité fournissent des systèmes de croyance et d'espérance les plus denses, larges et divers sémantiquement qui offrent des structures métanarratives à la fois très élaborées et très plastiques pour que chaque personne puisse y ménager et développer son propre style autobiographique de (ré)interprétation globale et locale de l'existence, retrouvant laborieusement un certain contrôle cognitif et émotionnel sur les limites immaîtrisables de la vie humaine : la souffrance, la mort, le hasard, l'ignorance existentielle sur le commencement et la fin absolus (Hood, Hill et Spilka, 2009, p. 15-17).

Cependant, s'il est vrai que la religion peut répondre de façon significative à des conflits et tensions de l'existence humaine, il n'en demeure pas moins que la religion suscite aussi d'autres conflits, tensions et drames qui appartiennent en propre à l'architecture idéologique et narrative de chaque système religieux. Dès lors, « la religion vécue », c'est-à-dire le processus de devenir religieux ou non-religieux, concerne la dynamique de relation personnelle avec des symboles religieux, ce qui constituerait l'objet essentiel de la psychologie de la religion *lato sensu*. Ainsi, il nous semble très pertinent de situer « la religion vécue dans l'échange entre le système symbolique et l'initiative humaine » et de centrer l'analyse sur les « histoires individuelles » et sur les « expressions créatrices » (Vergote,

monde en dehors de sa prise de conscience social plurivoque, et il n'existe pas de langage en dehors des intentions plurivoques qui le stratifient. »

1987, p. 30). Devenir religieux ou non-religieux, croyant ou incroyant, c'est construire, déconstruire et reconstruire des pertinences de sens investies par l'affect et par l'intelligence. Tout se passe dans l'atelier dialogique où la « personne toujours en devenir », réseau vivant de relations significatives, apprend à se comprendre, à se motiver et à se régler sur les images et les vecteurs du symbole. Qu'il s'agisse d'appropriation mimétique, de distanciation critique, d'ironie exploratoire ou d'autre attitude relationnelle, il est toujours question d'une dialectique psychosocioculturelle de construction de soi par le biais du symbole religieux (Belzen, 1997, 2010).

Sous cette perspective, la psychologie de la religion ne peut rien comprendre de l'histoire significative de cette conjonction entre personne et symbole sans la fusion épistémologique entre phénoménologie et herméneutique, description de l'expérience vécue et interprétation des symboles. Car, dans sa croyance ou incroyance religieuse, une personne devient l'incarnation créative de symboles. Certes, ces symboles incarnés, suivant la trame d'une biographie concrète, peuvent faire preuve de cohérence variable à l'intérieur d'un système ou d'une tradition très structurée, ou bien ils peuvent éventuellement attester d'une synthèse plus ou moins syncrétique, polyphonique, étant donné leur caractère idéologiquement hybride, dissonant, voire contradictoire, surtout dans un « âge séculaire » qui se caractérise par la primauté de l'éthique de l'authenticité, *qua* fidélité de soi à soi, remplaçant l'éthique de l'obligation et de l'appartenance (Taylor, 2007). Mais, la compréhension de ce processus d'incarnation créative de symboles exigera toujours de parcourir à nouveau la « voie longue », de refaire le « détour herméneutique », où l'on atteint la conscience de soi-même et la reconnaissance de soi-même par la médiation expressive d'un corps symbolique devenu signification efficace pour un « soi sémiotique et narratif concret ».

2 Le symbole religieux comme drame : être soi dans le mythe de la vocation

La subjectivité religieuse et spirituelle se découvre toujours enchevêtrée dans des histoires qui déclenchent son processus de subjectivation en sollicitant son engagement dans les rôles de lecteur, auditeur, narrataire interpellé et, aussitôt, acteur, écrivain, narrateur qui doit répondre de lui-même, sans dérobaide possible. Car les mythes qui étayent et nourrissent une subjectivité religieuse sont des symboles complexes (« symboles du second degré », Ricœur, 1960/2009, p. 371). Ils portent des récits dramatiques qui ont un véritable pouvoir de convocation, d'appel personnel, lequel exige une réponse existentielle, redéfinissant la personnalité et la vie du sujet ainsi convoqué. Dans les religions prophétiques (judaïsme, christianisme et islam), cette condition dramatique est intensifiée par la théologie narrative du salut et de la vocation², mais nous pouvons soutenir, du moins de façon exploratoire, l'hypothèse générale d'une puissance mythico-dramatique à l'intérieur de l'expérience religieuse et spirituelle qui, au-delà d'une stricte conversion ou déconversion, convoque toujours la subjectivité à se remettre en question, à se comprendre et à se raconter comme personne et œuvre mythobiographique. À vrai dire, la figure du « prophète » en tant que figure exemplaire du rapport entre une personne divine et une personne humaine propose un schéma narratif originel et concret, celui du « sujet convoqué » (Ricœur, 1988) qui structure cet espace dramatique. De cette façon, être croyant à l'image du prophète, c'est adopter une identité narrative qui opère une « refiguration » de soi, c'est-à-dire

2. Dans le christianisme, la théologie antimétaphysique de K. Barth, la théologie liturgique de M. Festugière, l'herméneutique existentielle de R. Bultmann, la théodramatique de H. U. von Balthasar, la théologie biblique de G. von Rad et Y. Congar, l'école théologique post-libérale de Yale (avec H. Frei, P. Holmer, D. Kelsey et G. Lindbeck), la théologie de l'histoire de B. Forte, parmi d'autres, sont autant d'exemples d'audace « poétique » qui déstabilise le système du savoir théologique et montre la primauté de la *praxis* et de la *poiesis* du salut sur l'intelligence dogmatique. Dans l'ère postchrétienne ou post-religieuse, cette déstabilisation peut se convertir en désintégration créative de toute cohérence logico-dogmatique par la profusion infinie des trajectoires et des formes de vies qui à la fois fragmentent et ré-synthétisent des métarécits théologiques.

la transformation symbolique de soi sous le signe de la décision de répondre à l'appel d'une Parole.

La description phénoménologique et herméneutique du « sujet convoqué » par Ricœur (1988) appartient originellement à la série d'études publiée dans son ouvrage majeur sur l'identité narrative, « Soi-même comme un autre » (1990), dont elle pourrait constituer la clé de voûte, si elle n'en avait pas été exclue (certainement afin d'éviter un moment théologique au cours d'un argument philosophique), en présentant la condition vocationnelle du prophète comme étant le paradigme suprême de l'ipséité et de sa stabilité qualitative en tant que « promesse » (Ricœur, 1990, p. 197-198). Car la vocation signifie la présence intime de l'altérité dans l'identité personnelle et, qui plus est, la voix d'une Altérité absolue, radicalement transcendante, à l'intérieur de la configuration narrative de soi-même. Avec l'adoption de la « vocation » comme métaphore mythique du personnage-soi ou comme texte dramaturgique d'auto-identification, le sujet accepte de devenir soi-même à travers l'apprentissage d'une « sémiologie » parce que l'appel est entendu sur le mode, souvent opaque et multiple, des « signes » qu'il faut apprendre à déchiffrer, à lire et à appliquer dans la compréhension autobiographique de soi-même. C'est pourquoi « être-appelé » entraîne un effort continu de discernement avec humilité épistémique. Car le « sujet convoqué » se sait toujours susceptible d'équivoque, conscient de l'impossibilité de parvenir à l'évidence et la compréhension totale de son expérience, ce qui renforce la nécessité d'une audition qui se mue en audace croyante, don de soi-même à la voix de la convocation. Sous la voix de l'appel, le prophète croit, doute, interroge, souffre et, enfin, se livre entièrement à la mission de la Parole jusqu'au sacrifice de soi. Observons, à cet égard, que « croire », selon une étymologie anagogique, peut signifier « donner le cœur », « *credere* » = « *cor dare* ».

La figure du « sujet convoqué », matrice de la personnalité anti-prométhéenne et anti-faustienne du *prophète*, témoigne de l'expérience librement hétéronome de la personne qui se reconnaît comme appelée : la subjectivité animée par la convocation, par la parole de l'Autre. Contrairement à l'*ethos* autarcique de

l'« agence » et de la « possession de soi », ces récits vocationnels sont rédigés à la voix passive qui est la voix authentique de *l'être-appelé*, *être-choisi* et *être-envoyé*. Il est ici question d'une autonomie théonome (centrée sur la voix de l'Autre-qui-m'appelle et qui me-choisit-et-m'envoie) ainsi que d'une autonomie ecclésionome (au sens où l'expérience pratique de l'audition, de l'assentiment et de la réponse est médiatisée par la communauté qui confirme l'authenticité de la vocation et de la mission). L'*ethos* narratif du sujet convoqué implique donc une totale décentration de soi et une fidélité à l'appel qui devient condition de possibilité de fidélité à soi-même et de liberté, puisque l'essence véritable du sujet réside dans son rapport à la convocation. Dès lors, le récit de soi se règle sur le métarécit mythique de la vocation qui joue le rôle de canon herméneutique que le sujet applique à son expérience vécue pour rédiger sa mythobiographie. Cette rédaction mythobiographique peut être considérée comme une opération auto-ironique où l'on peut distinguer trois types majeurs d'ironie qui tantôt s'entremêlent ou se succèdent sans aucune régularité normative : une ironie croyante ou orthodoxe (modèle de l'efficacité symbolique du mythe), une ironie critique ou hétérodoxe (modèle du caractère réfractaire de l'expérience vécue, résistant à une symbolisation totalisante), et une ironie diffuse ou instable (modèle du scepticisme, de l'individualisme anomique et de la remise en cause de la valeur existentielle des symboles) (Jesus, 2011a).

Rédiger sa vie suivant la grammaire théodramatique de la « vocation », c'est se comprendre, s'évaluer et s'inscrire dans une forme de vie qui se croit qualitativement ou axiologiquement « supérieure », chargée d'un surcroît de signification, comprenant un progrès laborieux, peut-être douloureux, sur la voie de la vérité, de la beauté, de la bonté, du bonheur, de la sainteté. Dans la réponse à la convocation, le sujet croyant cherche et vise une plénitude qui est symboliquement instaurée mais qui demeure toujours fragile, inachevée, voire perdue, ayant besoin de restauration et (re)création permanente. À l'intérieur du mythe chrétien, la vocation devient « suite du Christ » (« *sequela Christi* »), ce qui entraîne une discontinuité totale dans

la biographie du « sujet convoqué », un changement qualitatif abrupt de « forme de vie », une tâche audacieuse et dangereuse de « christomorphisme » (Ricœur, 1988). Cette métamorphose de soi ou conversion substantielle englobe la personne entière dans son « retour » (« *epistrophe* ») au Bien ou à Dieu et dans son changement du cœur ou de l'esprit (« *metanoia* »). Le mythe théologique de la vocation accomplit les trois fonctions symboliques générales du mythe, à savoir, tout d'abord, l'« universalité concrète » (la réalisation singulière d'un paradigme de convocation à caractère universel), ensuite, l'« orientation temporelle » (la vectorisation du temps vécu selon la séquence de la liberté en tant que fidélité instable où se renouent appel, réponse, envoi) et, enfin, l'« exploration ontologique » (l'innovation existentielle au cœur de l'être-soi-même, de sa forme narrative de vie et de son monde historique projeté) (Ricœur, 1960/2009, p. 371-374).

La « vocation », comme structure mythico-théologique, constitue une grammaire ou un code narratif, donc un métarécit, à l'intérieur duquel un soi concret et vivant apprend à se raconter et à s'exprimer selon l'intelligibilité historiquement partagée, vécue et maintenue par une communauté symbolique. La théologie de la vocation montre que la forme narrative appartient déjà à l'intelligence théologique elle-même : la Personne divine qui m'appelle est auteur et acteur absolu qui met en branle une intrigue totalisante et unificatrice, l'Histoire totale de la création et du salut (Ricœur, 1986, p. 134). Comprendre cette Personne – la penser théologiquement –, c'est appréhender le sens narratif de l'existence du Tout, c'est devenir narrateur empathique ou critique de son intentionnalité de Protagoniste, de « personnage absolu », transcendant et agissant dans l'immanence de l'histoire universelle, y compris l'histoire cosmique, et dans chaque microbiographie communautaire et individuelle. En un mot, la forme et le contenu de la Révélation théologique sont narratifs (Sauter et Barton, 2017).

3 La Parole et l'identité narrative du soi mythobiographique

En poursuivant la voie herméneutique de P. Ricoeur, nous avons l'intention d'approfondir l'analyse du rapport entre le « soi » et le « symbole » pour élucider davantage un phénomène psychologique essentiel, qui se trouve au fondement de notre conception épistémologique de la psychologie de la religion, à savoir : le processus dynamique de la construction mythobiographique qui s'exprime dans l'identification narrative de soi-même comme « croyant » ou « incroyant », par lequel un sujet répond, de façon créatrice, poétique, aux possibilités de sens offertes par les symboles et les mythes religieux.

Si l'on examine, avec Ricoeur (1960/2009), les caractéristiques de la « mythique du mal », on découvre que celle-ci recèle, dans toute religion, un noyau mythique crucial puisque la « question du mal », qui s'enchaîne intimement avec la « question du salut », touche l'essence de la cognition et de l'affectivité religieuse. La réponse mythico-théologique à ces questions ne reposera pas sur une explication, une étiologie, mais plutôt sur une unification symbolique de l'expérience individuelle et de l'histoire universelle, y compris la biographie vocationnelle. De la sorte, le mythe relie ce que le mal aurait brisé et le projette vers le salut. Or, si le mythe qui convoque le sujet n'est pas un mythe étiologique mais un mythe symbolique, c'est qu'il signifie, vise, projette et réalise déjà symboliquement son sens visé et projeté : « la plénitude indivisible englobant le surnaturel, le naturel et le psychologique », plénitude qui est dramatiquement « instaurée, perdue et restaurée » dans la mythobiographie spirituelle de chaque « sujet convoqué ». À telle enseigne d'ailleurs que le récit devient la forme symbolique connaturale au mythe de la vocation et du salut « parce que ce qu'il veut dire est déjà drame » (Ricoeur, 1960/2009, p. 377, 380).

Le « sujet convoqué » naît par un « événement de parole : quelque chose est dit dont je ne suis pas l'origine, le possesseur », l'événement d'une parole signifiante qui fonde et déstabilise la position du sujet, puisque le sujet se trouve dans le simple lieu du silence et de l'écoute, avant l'éthique de l'obli-

gation et du devoir impératif, et qu'il s'y découvre dans une « situation de non-maîtrise » où il touche « l'origine simultanée de l'obéissance et de la liberté » (Ricœur, 1969, p. 440). Au moment inaugural de l'irruption de la parole, le silence du sujet n'exprime rien d'autre que le *simple désir d'être* et le *simple effort d'exister* faisant retour sur un soi symboliquement altéré : le soi s'altère devant l'altérité de la parole et par le mouvement signifiant de la parole qui devient langage propre grâce à son « pouvoir de changer la compréhension que nous prenons de nous-mêmes » parce qu'elle « nous atteint au niveau des structures symboliques de notre existence, des schèmes dynamiques qui expriment notre manière de comprendre notre situation et de projeter notre pouvoir dans cette situation » (Ricœur, 1969, p. 444). Après le *pathos* de l'écoute et de l'appartenance, s'enclenche la *poiesis*, le labeur poétique proprement dit, l'acte de construire une habitation symbolique structurée par les axes de la parole convocatrice. L'auditeur devient alors habitant de la parole par l'intervention créative poétique sur l'habitation elle-même. En effet, d'après les mots de Hölderlin (« *dichterisch wohnet der Mensch* »), réélaborés par Heidegger (1951a, 1951b), si l'on n'habite pas poétiquement sur la terre des symboles et des mythes, on demeure toujours un étranger déraciné, un hôte nomade, privé de sol sémantiquement stable, fondamentalement sans fond de tout texte fondateur. Si l'on n'habite pas en poète, on stagne dans l'errance, incapable d'appartenir et de reprendre l'aventure de la parole comme son aventure propre en l'inscrivant dans son récit, toujours ouvert et toujours recommençant.

Par conséquent, le soi convoqué ne saurait se comprendre sans devenir, toujours déjà *in medias res*, narrateur ou poète-narrateur de « l'événement de Parole » qui se dédouble nécessairement en « acte de foi, de doute ou de refus », puisque c'est l'art du récit qui conjugue et renoue l'événement extérieur, hétéronome, immaîtrisable, à la fois originel et anarchique, avec l'action libre de sculpture symbolique de sa forme de vie. De plus, le récit synthétise, laborieusement et plastiquement, la discontinuité synchronique des événements vécus et remémorés avec la continuité diachronique de l'imagination narrative,

si bien que l'altérité et l'altération ne sont jamais totalement intégrées dans l'ordre configurateur narratif qui doit exercer une certaine violence symbolique afin de désamorcer, dévitaliser ou neutraliser, du moins en partie, la non-linéarité des grandeurs intensives, affectives, vécues. Il faut donc reconnaître l'existence d'une « ontologie événementielle sauvage », radicalement chaotique et aléatoire, irréductible à l'unité organique et à la forme intelligible produite par le constructivisme narratif (Leclerc-Olive, 1997 ; Strawson, 2009 ; Tengelyi, 2005). À cet égard, ajoutons aussi qu'il y a un fonds aporétique dans la temporalité elle-même en tant qu'intégration totale du passage événementiel, fragmentaire, et de la multiplicité des durées ou des processus qui se concrétisent et se discriminent dans la relativité infinie des perspectives perceptives et narratives singulières³.

Le récit, si labyrinthique et si polyphonique soit-il, tend toujours à linéariser le temps, à enchaîner des péripéties et des catastrophes sélectionnées selon un certain projet de signification, parmi une infinité de variations projectives possibles. Cette linéarisation sélective expose une œuvre symbolique, elle est animée et structurée par la Parole mythique qui informe l'imagination, la mémoire et le langage du narrateur. Dans les termes de la « triple mimésis » (Ricoeur, 1983, p. 108-162), la configuration narrative place la compréhension de soi – sur le mode du récit de soi – au cœur du royaume fictionnel du « comme si », en plongeant ses racines dans la texture propre d'un ensemble symbolique où la configuration est préfigurée et pré-codifiée. L'efficacité symbolique et dramaturgique du mythe se révèle de façon plus ou moins fulgurante dans la refiguration identitaire du narrateur autobiographique qui incarne et émerge sous la forme d'une personne dramatique dans une communauté de sens. Le récit re-décrit et re-signifie le monde et sa temporalité, produisant un « soi mythobiographique » dont l'authenticité s'évalue elle-même à l'aune de l'axiologie structurée par le symbole mythique. Dès lors, la vie racontée offre une

3. À notre sens, il serait judicieux de revisiter la « métaphysique du processus » de Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey, H. Bergson, A. N. Whitehead et G. H. Mead pour réinterpréter la fluxion du temps (voir, entre autres, Durand, 2007, et Stengers, 2002).

métaphorisation et temporalisation mythiques de soi dont l'intelligibilité présuppose nécessairement la circulation conjointe de l'interprète et de l'interprétant par la spirale dynamique, plutôt que cercle herméneutique, de l'incarnation poétique des symboles. Par la composition poétique de sa mythobiographie, le soi-même émerge « refiguré par l'application réflexive des configurations narratives » (Ricœur, 1985, p. 443) et sa vie acquiert une cohérence développementale (Dilthey, 1992).

La cohésion symbolique du « cours d'une vie » (*Lebensverlauf*⁴) est un processus de stabilisation narrative, toujours ouverte et précaire, d'un soi lecteur et scripteur qui s'explore, s'examine, s'instruit, s'authentifie et se critique par l'application auto-interprétative et par l'appropriation auto-poétique des métarécits mythiques. Toutefois, malgré la force normative, évaluative et prescriptive de la grammaire narrative, le récit ne cesse jamais d'être traversé par une variabilité novatrice indomptable qui se nourrit, tout d'abord, du caractère pluriel, internement polyglotte, de toute communauté symbolique, ensuite, de la multiplicité d'intrigues, de genres et de textes polyphoniques, enfin, de la nature non-linéarisable des intensités affectives qui accompagnent les événements et leur violence temporelle disruptive brisant les symboles ambivalents, symboles-*pharmakon*, bien que ceux-ci s'emploient à convertir tous les événements en signes reliés par la structure organique, canonique, du mythe. Aussi le récit autobiographique et le soi narrateur souffrent-ils toujours d'une fluidité *borderline*, quasi désintégrée, quasi chaotique, « à la limite » de l'altération qualitative (Ricœur, 1985, p. 483-486), proche d'un point de non-retour, puisque le récit s'imprègne d'écriture non-narrative (écriture lyrique, ou dramatique, ou hybride inclas-

4. L'intelligibilité herméneutique de la vie doit, d'après Dilthey (1992, p. 228-245), articuler une série de catégories fondamentales (*die Kategorien des Lebens*) qui forment un système de rapports générateurs de sens, notamment : « expérience vécue » (*Erlebnis*), « durée saisie par la compréhension » (*Dauer aufgefasst in Verstehen*), « signification » (*Bedeutung*), « structure » (*Struktur*), « valeurs » (*Werte*), « le tout et ses parties » (*das Ganze und seine Teile*), « développement » (*Entwicklung*, notion proche du « cours de vie » – *Lebenslauf*, ou *Lebensverlauf*) et « substance » (*Wesen*), c'est-à-dire le dynamisme qui porte en lui les altérations développementales et sauvegarde l'unité qui rassemble la vie dans un « système de vie » déterminé (*Lebenszusammenhang*).

sable), et l'imagination affabulatoire, dont la fonction cognitive est de mythifier la vie ou de vivifier le mythe, se disperse et s'exorbite par des mondes possibles et des vies possibles, en entretissant vie et mythe mais sans obéir parfaitement au centre de gravité unificateur du métarécit mythique.

Le rapport entre un « Soi-en-devenir-poétique » et les textes mythiques de la communauté présente un rythme ternaire, analogue à la triple mimésis (Ricœur, 1986, p. 138-139) : écriture-parole-écriture. Par l'appartenance à une communauté symbolique, on partage un patrimoine (« écriture » *qua* œuvre et préfiguration) qui se met en scène dans les événements sociaux et se projette, avec son efficacité performative, dans le monde de la vie commune (« parole » *qua* configuration), pour être, enfin, élargie par de nouvelles strates sémantiques coproduites par chaque Soi devenu scripteur critique de la tradition (« écriture » *qua* refiguration, comprenant à la fois appropriation et distanciation). Du point de vue sémantique, la catégorie centrale ici est le « monde du texte », le référent nouveau projeté par le mythe, l'intention et le vecteur de réalité symbolique qui change « l'être-soi du lecteur » (Ricœur, 1986, p. 140-141). Cependant, du point de vue existentiel, le moment crucial réside dans l'acte de « se comprendre devant le texte » dans un jeu dynamique d'appropriation et de transgression, de conformation et d'innovation ; jeu qui ouvre des possibilités infinies de variations imaginatives et, donc, de métamorphoses ontologiques qui multiplient les voix de ma *poiesis* narrative fluide (Ricœur, 1986, p. 145-148).

Seule la poétique de l'existence sait répondre au silence glacial du soupçon et aux échos des labyrinthes mythiques. Seule la poétique du récit de soi sait guérir les symboles brisés. Seule la poétique dépasse l'aporétique. Par « poétique » entendons « construction de sens » dans l'atelier sociocognitif d'un soi dialogique, construction qui porte en elle le processus de déconstruction des textes et de leur reconstruction trans-textuelle, avec complexité croissante, qui peut abriter paradoxes et contradictions. C'est cette « poétique du soi » que l'on trouve au centre du développement de la foi, lorsqu'elle s'émancipe des limites du système orthodoxe et atteint une

auto-ironie hétérodoxe, interrogative, qui engendre une parole sans système, une indétermination radicale. Selon le schéma développemental de J. Fowler (1981, p. 181), le seuil décisif est franchi par le croyant qui éprouve dans sa trajectoire de subjectivation la « reconnaissance d'un symbole en tant que symbole » : cette reconnaissance réflexive, critique et autocritique, entraîne la « fracture du symbole » qui exige aussitôt un « labeur poétique ». Et il faudra une intensification qualitative du labeur poétique pour que le Soi puisse jouir de la conscience sémiotique ou grammaticale qui éclaire le « désir de sens » et dévoile la contingence de toute perspective (in)croyante.

Conclusion : l'esprit de la poétique narrative

Une théorie tragique de l'identité narrative insisterait sur la structuration totale de la subjectivité religieuse et spirituelle, entièrement déterminée par des textes, des œuvres, des corps symboliques qui constitueraient une « cage d'acier » sans dehors. L'autonomie ou la créativité biographiques seraient foncièrement illusoire et la singularité personnelle se réduirait à une position à l'intérieur du système. Aux antipodes de cette théorie, on peut placer une vision épique, hyperconstructiviste, de l'identité narrative où le Soi serait le Poète Absolu de soi-même. Nous avons soutenu une théorie poétique du récit mythobiographique de soi, selon laquelle le *pathos* n'épuise jamais la *poiesis*, et le réel n'épuise jamais le possible. Sisyphé, lui-même, pourrait toujours sculpter ou graver subtilement sa vie dans le rocher, tout en le poussant, comme un condamné créatif. Autrement dit, paraphrasant P. Celan (1998, p. 43), le scripteur poétique de soi est analogue à un « pendu qui étrangle la corde » : un poète qui peut faire l'épreuve performative du langage et, en même temps, mener ce langage lui-même à la limite de sa signifiante, brisant les articulations cristallisées des symboles et des grammaires jusqu'au doute pur et simple ou jusqu'à l'invention néologique ou surréaliste. Toute phrase ainsi que tout silence demeure un labeur et une responsabilité poétiques sur le possible (Jesus, 2011b, 2013), dans l'intervalle entre éprouver et raconter, aux confins de l'inénarrable, où le récit peut devenir simple métaphore sans intrigue, voire un

chant ou cri, pure sonorité vocale, en-deçà ou au-delà des nervures des institutions de sens.

Bibliographie

- BAKHTINE, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- BELZEN, Jacob (1997). Cultural psychology of religion : synchronic and diachronic. In Jacob BELZEN (dir.), *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion* (p. 109-128). Amsterdam : Rodopi.
- BELZEN, Jacob (2010). *Towards Cultural Psychology of Religion : Principles, Approaches, Applications*. New York : Springer.
- CELAN, Paul (1998). *Choix de poèmes réunis par l'auteur* (éd. bilingue). Paris : Gallimard.
- DAY, James (1993). Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3(4), 213-229.
- DAY, James et JESUS, Paulo (2013). Epistemic subjects, discursive selves, and Dialogical Self Theory in the psychology of moral and religious development : mapping gaps and possible bridges. *Journal of Constructivist Psychology*, 26(2), 137-148. DOI : 10.1080/10720537.2013.759030.
- DILTHEY, Wilhelm (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart / Göttingen : B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DURAND, Gilbert (2007). *Des événements aux objets : la méthode d'abstraction extensive chez A. N. Whitehead*. Francfort-sur-le-Main : Ontos Verlag.
- FOUCAULT, Michel (1980/2013). *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris : Vrin.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité. III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1988). Les techniques de soi. In *Dits et écrits. II : 1976-1988* (p. 1602-1632). Paris : Gallimard.
- FOWLER, James (1981). *Stages of Faith : The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco : Harper & Row.
- HEIDEGGER, Martin (1951a/1980). « Bâtir habiter penser ». In *Essais et conférences* (trad. A. Préau) (p. 170-193). Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1951b/1980). ... l'homme habite en poète... In *Essais et conférences* (trad. A. Préau) (p. 224-245). Paris : Gallimard.
- HERMANS, Hubert et HERMANS-KONOPKA, Agnieszka (2010). *Dialogical Self Theory : Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HERMANS, Hubert et KEMPEN, Harry (1993). *The Dialogical Self : Meaning as Movement*. San Diego : Academic Press.
- HOOD, Ralph Jr., HILL, Peter et SPILKA, Bernard (2009). *The Psychology of Religion : An Empirical Approach*. New York : Guilford Press.

- JESUS, Paulo (2013). Le Moi entre barbarie et messianisme : critique et jouissance du non-sens among tâches éthiques. In Markus ENDERS et Rolph KÜHN (dir.), *Kritik gegenwärtiger Kultur : Phänomenologische und christliche Perspektiven* (p. 233-247). München : K. Alber Verlag.
- JESUS, Paulo (2011a). Meaning-creation, selfhood and religion : from religious metanarratives to spiritual self-narratives. *Estudios de Psicología. Studies in Psychology*, 32(1), 131-145. DOI : 10.1174/0211093911794834676.
- JESUS, Paulo (2011b). Self as unifying process : On the grammar and phenomenology of agency. In Paul STENNER et al. dir.), *Theoretical Psychology : Global Transformations and Challenges* (p. 73-83). Ontario : Captus Press.
- LECLERC-OLIVE, Michèle (1997). *Le dire de l'événement (biographique)*. Ville-neuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- RICÉUR, Paul (1960/2009). *Philosophie de la volonté. II : Finitude et culpabilité*. Paris : Points.
- RICÉUR, Paul (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1983). *Temps et récit. I : L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1985). *Temps et récit. III : Le temps raconté*. Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- RICÉUR, Paul (1988). Le sujet convoqué : à l'école des récits de vocation prophétique. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 28, 83-99.
- RICÉUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- SAUTER, Gerhard et BARTON, John (2017). *Revelation and Story : Narrative Theology and the Centrality of Story*. New York : Routledge.
- STENGERS, Isabelle (2002). *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*. Paris : Seuil.
- STRAWSON, Galen (2009). *Selves : An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford : Clarendon Press.
- TAYLOR, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard UP.
- TENGELYI, Laszlo (2005). *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.
- VERGOTE, Antoine (1987). *Religion, foi, incroyance* (2^e éd.). Bruxelles : Mardaga.
- VERGOTE, Antoine (1997). Cause and meaning, explanation and interpretation in the psychology of religion. In Jacob BELZEN (dir.), *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion* (p. 11-34). Amsterdam : Rodopi.

Naviguer dans les récits

Négociation des histoires canoniques dans la construction de l'identité religieuse

R. Ruard Ganzevoort

Professeur de théologie pratique à Vrije Universiteit Amsterdam

Résumé : D'un point de vue narratif, le développement de l'identité religieuse se déroule dans l'interaction avec, d'une part, les expériences vécues dans la réalité « factuelle » et, d'autre part, avec les récits normatifs (« canoniques ») à disposition dans l'environnement social. Ce chapitre explore les diverses négociations à l'œuvre dans la construction de l'identité narrative en passant en revue quatre modèles d'interaction entre récit canonique et récit personnel. Le récit canonique peut être mobilisé comme expression, légitimation du récit personnel, ou aussi pour l'instruire ou lui servir d'évocation. Ces quatre modèles soulignent les façons dont la tradition religieuse (ou d'autres histoires normatives) jouent un rôle dans le développement de l'identité religieuse individuelle.

Mots-clés : identité narrative, raisonnement moral, identité religieuse, tradition religieuse.

Introduction

« Je ne peux répondre à la question “Que dois-je faire ?” qu’en ayant tout d’abord répondu à la question “De quelle histoire ou de quelles histoires fais-je partie ?” » (MacIntyre, 1984 : 216.) C’est probablement la phrase la plus connue du philosophe moral écossais Alasdair MacIntyre. C’est aussi une notion clé dans les approches narratives du raisonnement moral humain et du développement de l’identité religieuse. Nos vies, nos identités, nos choix de vie sont intégrés dans le paysage de notre environnement. Le monde narratif dans lequel nous nous trouvons n’est pas la création de notre esprit solipsiste, mais le contexte pré-donné dans lequel notre texte va progressivement émerger.

Écoutons l’histoire d’une jeune femme de famille chrétienne qui est tombée enceinte à 18 ans.

« Le sexe avant le mariage ne se fait pas. Donc, vous ne parlez pas de sexe à la maison, parce que si vous n’êtes pas mariée, ce problème n’existe pas. Et je n’avais même pas de relation sérieuse, alors... Quand j’avais 18 ans, je suis tombée amoureuse. Bien sûr, j’ai toujours rêvé d’avoir mes premières relations sexuelles pendant le mariage, mais quand quelqu’un vous persuade... Je ne savais pas mieux et je ne voulais pas le décevoir. [...] Parce que j’avais peur de le perdre. Comme il était mon premier amour et qu’il faut tout faire pour cela. [...] Je n’ai jamais eu de petit ami avant ça, rien. Juste un baiser. J’étais donc ignorante. [...] Mes parents ont toujours eu une énorme influence sur moi et mes choix. Je me demande toujours ce que les autres penseraient d’un choix ou de l’autre. »

« Eh bien, quand j’ai découvert que j’étais enceinte, j’ai réalisé que je devais regarder au-delà de ses souhaits. Je devais penser à ce que je voulais. Il ne pouvait pas faire face à cela et m’a quittée. [...] Mes parents [...] ont été bouleversés au début, mais après un certain temps ils ont accepté. Mais j’étais très en colère et pas contente du tout d’être

enceinte. Je ne voulais pas l'être. Je voulais finir l'école et continuer à vivre. À un certain moment, ma mère m'a dit : "Eh bien, c'est comme ça, tu ne peux rien changer. Nous allons continuer." »

« Après la naissance de ma fille, je me suis sentie heureuse. C'était facile, ma mère s'occupait d'elle quand j'étais à l'école. Après une année, j'ai eu un autre petit ami. Je suis à nouveau tombée enceinte. J'ai été choquée, car la relation n'a pas duré très longtemps et je me suis tout de suite dit "Comment vais-je affronter mes parents?" Je ne veux pas éprouver tout cela à nouveau. [...] Mon copain a dit : "Pourquoi pas? C'est arrivé, alors il faudra faire avec..." Mais j'en avais marre de toute cette période. [...] Donc, bien que mon copain n'ait pas été d'accord, je suis allée me faire avorter. Mes parents ne savent toujours pas. Je pense qu'ils ne l'accepteraient jamais. Ils trouveraient horrible si jamais ils découvraient. [...] C'était une lourde décision à prendre, car je suis chrétienne moi-même. Pour vous dire la vérité, je sentais que je n'avais pas le droit... Et j'ai eu peur de le regretter plus tard. Mais quand je regarde en arrière maintenant, je suis désolée, mais je pense aussi que c'était une bonne décision à ce moment-là. » [Cense et Ganzevoort, à paraître.]

Cette femme partage trois épisodes différents de son récit de vie. Le scénario dans lequel elle s'y trouve impliquée détermine la mise en scène dans laquelle elle a pu jouer son rôle. Le premier épisode est défini par l'hétéronomie. La femme parle d'une histoire d'ignorance et de silence, expliquant pour l'essentiel qu'il n'y avait pas de structures narratives disponibles pour ses premières explorations des sentiments amoureux, de l'amour et du sexe. Elle est très consciente que ce déficit langagier signifie que le sexe est une zone interdite. Tandis que le récit implicite n'autorise que le rôle d'une vierge. Elle cherche à vivre à l'intérieur des limites du paysage moral de ses parents. Mais tout à coup le voici, l'étranger au paradis qui l'invite, la

met au défi, la persuade de franchir ces frontières et d'entrer dans un monde nouveau. Et autant elle veut se conformer au récit de ses parents, autant elle veut aussi se conformer au sien. Dire qu'elle ne voulait pas le décevoir, c'est dire qu'elle voulait être à la hauteur du rôle qu'il lui avait assigné dans son histoire à lui. La description qu'elle donne de son ignorance – n'ayant aucune expérience au-delà d'un baiser – nous parle aussi du contrepoids d'incarnation dont elle a besoin pour développer son agentivité vis-à-vis des récits dominants qui l'entourent. Ce seul baiser qui mérite d'être mentionné défie le puissant silence du tabou, ouvrant les portes du paysage moral de ses parents. En passant par ces portes, elle se trouve dans un nouveau paysage narratif dans lequel elle ne sait pas naviguer.

Le deuxième épisode parle de l'affrontement entre ces deux univers narratifs en conflit, à nouveau à partir de la réalité très incarnée de sa grossesse. Elle l'oblige à développer et à revendiquer l'agentivité de sa propre voix, pour savoir ce qu'elle veut ou doit faire. Comme il n'y a pas de place pour cela dans le scénario de son petit ami, il s'en va. De manière peut être imprévue, ses parents s'adaptent à la nouvelle réalité et lui font une place. Mais il est clair que ce n'est pas – ou du moins pas encore – son histoire à elle. C'est sa mère qui lui dit qu'elle doit accepter la nouvelle situation et l'intégrer dans l'histoire de sa vie, et ainsi en changer la direction. Cette nouvelle situation ne l'aide donc pas vraiment à développer son agentivité narrative et son authenticité.

Le troisième épisode commence alors qu'elle vit toujours dans le paysage narratif de ses parents, qui se trouve être assez confortable. Mais manifestement, la tension narrative n'a pas été résolue et l'histoire se répète : un autre petit ami entre en scène. Une autre grossesse survient. Une autre expérience incarnée qui demande des changements spectaculaires. Et encore une fois, la femme se retrouve dans la position impossible de se faire valoir vis-à-vis de deux auditoires moraux avec lesquelles elle est engagée. Les rôles, cependant, sont inversés. Le petit ami veut qu'elle garde le bébé, mais elle ne peut pas trouver une histoire à raconter qui serait acceptable pour ses parents. Elle prend alors une direction que ni son petit ami

ni ses parents n'auraient approuvée, et avorte. En fait, elle décrit comment elle ne peut pas l'approuver elle-même dans son identité de chrétienne, intégrant ainsi son histoire dans les récits canoniques plus larges de sa tradition religieuse. Étrangement, même si elle a accepté ses choix, l'avortement n'a pas reçu de place dans le paysage narratif qu'elle partage avec ses parents. Si elle avait échoué dans le rôle de la vierge, le rôle de la mère aurait pu être une alternative pouvant être tolérée, mais c'était trop pour elle. La deuxième grossesse et l'avortement subséquent la démasquent comme n'étant ni vierge ni mère, mais quelque chose d'indicible. Reflétant sa jeunesse, elle a maintenant créé son propre récit dans une zone interdite où ses parents ne sont pas autorisés à entrer et sont accueillis avec silence et tabou. Ce faisant, elle entre dans un nouveau paysage narratif dans lequel elle accepte sa responsabilité et prétend que c'était la bonne chose à faire. Ici, son agentivité narrative a mûri et elle peut résister à la pression morale et sociale de son petit ami, de ses parents et de sa tradition.

1 Négociation

Cette lecture de son récit relance bien entendu le débat sociologique classique sur la dialectique de la structure et de l'agentivité, dans lequel je me trouve proche de l'approche dynamique du champ, de l'habitus et du capital de Bourdieu (1986). *Négociation* – en tant que verbe – me semble un concept utile, surtout si nous l'insérons dans un cadre narratif. Nous sommes les narrateurs de notre propre histoire de vie à travers laquelle nous construisons notre propre identité narrative et interprétons le sens du paysage narratif qui se trouve autour de nous. En développant ce récit de vie, nous devons faire face à nos expériences incarnées et à la « réalité » perçue qui nous entoure. Nos récits ne peuvent pas être simplement inventés, ils doivent traiter du matériel qui est présent dans notre parcours de vie. Le narrateur peut bien sûr être sélectif et choisir d'éviter de parler de certaines expériences ou événements, de jouer avec, de les mettre au premier plan ou d'en inventer, mais seulement jusqu'à un certain point. S'il n'y a pas de lien crédible avec les expériences incarnées ou la réalité perçue, le récit peut deve-

nir psychologiquement dysfonctionnel et entraîner des troubles psychotiques ou délirants. C'est la première négociation, ou ce que nous pourrions appeler la négociation référentielle. Elle est directement liée à ce que Ricœur (1990) a appelé la « mise en intrigue » dans laquelle nous transformons la réalité matérielle en récit.

La deuxième négociation dite performative, est liée à ce que Ricœur appelle la mise en acte dans laquelle nous transformons le récit en réalité matérielle et comportementale et facilitons l'émergence de nouvelles expériences et changements dans la réalité. Cette négociation a pour objet notre interaction avec notre environnement social, en particulier avec ceux qui ont de l'importance pour nous, notre auditoire moral. Dans un contexte religieux, ce public donne souvent une place prépondérante à Dieu en tant que juge final ou évaluateur de notre récit. Dans son article « Parlant de la croyance : le langage, la performance et le récit dans la psychologie de la religion », James Day (1993) a décrit comment nous utilisons nos récits pour façonner, maintenir, changer ou mettre fin à notre relation avec nos interlocuteurs, généralement multiples car nous sommes intégrés dans plusieurs paysages narratifs définis par des interlocuteurs différents et souvent contrastés, comme notre étude de cas l'a déjà montré. De nombreux récits nous donneront la crédibilité d'une partie de l'auditoire, mais pas d'une autre. Nous devons donc négocier des récits qui peuvent être justifiés devant ces auditoires complexes. Une fois encore, il y a une certaine marge de manœuvre pour que le narrateur puisse prendre de la distance par rapport à une partie de son public afin de récupérer ou de protéger son authenticité personnelle, mais le prix de la non-conformité peut être l'isolement. Alors, psychologiquement parlant, la perte d'équilibre entre la conformité et la distanciation entraîne un dysfonctionnement et même possiblement un trouble.

Dans ces négociations, les récits canoniques jouent un rôle important. J'emploie ce terme pour désigner les récits normatifs qui nous entourent, le paysage narratif pourvu d'autorité qui a acquis une crédibilité à travers des interactions historiques dans le cadre d'une tradition. Kenneth Gergen (2002) décrit

cela comme l'un des présupposés du constructionnisme social : « La mesure dans laquelle un compte-rendu du monde ou du moi est soutenu à travers le temps ne dépend pas principalement de la validité objective du récit, mais s'appuie sur les vicissitudes du processus social. » Les traditions religieuses fournissent les exemples les plus forts, bien que ce ne soient pas les seuls, de ces récits canoniques, incluant parfois les décisions officielles des autorités religieuses dans les textes et les récits qui font partie du canon ainsi que ceux qui n'en font pas partie, affirmant parfois que les textes les plus canoniques contiennent des révélations directes de Dieu ou des dieux. En l'affirmant, ils donnent de la crédibilité à ces récits spécifiques et non pas à d'autres. Au fil du temps, au sein de chaque tradition, des changements se produisent entre les histoires qui gagnent de l'importance et celles qui sont considérées comme plus marginales. En ce sens, le corpus des histoires canoniques n'est jamais définitivement établi.

En développant notre identité narrative vis-à-vis des histoires canoniques de notre tradition religieuse, nous sommes toujours en train de négocier. D'une part, ces récits canoniques nous fournissent un cadre de référence partagé, une structure plausible qui nous aide à relier la négociation référentielle avec nos expériences incarnées ou avec la réalité perçue, et la négociation performative avec notre auditoire moral. En invoquant des modèles et des catégories du répertoire d'histoires canoniques, nous pouvons accomplir la double tâche de ces négociations. Dans le même temps, nous devons négocier le répertoire même des histoires canoniques, nous positionnant à une distance plus ou moins grande de ces histoires et de la communauté narrative qu'elles impliquent. Dans un contexte religieux, cela signifie aussi que nous négocions notre relation avec Dieu ou avec les dieux.

Les différents types de récits peuvent être considérés comme différents modes d'histoires canoniques avec différents degrés de crédibilité et de pouvoir normatif. Le mythe – au sens anthropologique du mot – est considéré comme le niveau le plus élevé de crédibilité en étant la structure narrative constitutive d'une communauté et de ses mœurs et rituels. La fiction et

la parabole sont considérées comme des histoires canoniques qui ne prétendent pas référer à une vérité ou une réalité ontologique, mais plutôt à révéler une vérité morale ou spirituelle. En ce sens, elles peuvent également obtenir une crédibilité substantielle et un pouvoir normatif. Des histoires exemplaires et des témoignages autobiographiques considèrent les histoires canoniques comme offrant des mondes possibles. Leur pouvoir normatif est limité au niveau de la modélisation d'un habitus désiré et met au défi le narrateur de suivre ce modèle. En reliant le récit exemplaire au divin, comme dans le cas des saints, la crédibilité et le pouvoir normatif sont renforcés. Quel que soit le degré de crédibilité et de pouvoir normatif, le narrateur négocie ces histoires canoniques. Il ou elle essaie de maximiser le potentiel de signification des histoires canoniques dans le défi concret de ses négociations référentielles et performatives, et en même temps il ou elle essaie de garder les aspects potentiellement perturbateurs ou problématiques de ces récits à distance. Une façon de le faire est d'abaisser ou d'augmenter le statut de crédibilité d'un récit particulier. Dans la tradition chrétienne, par exemple, les récits de la création et de la résurrection peuvent être considérés comme des mythes, mais ils peuvent aussi être considérés comme de simples paraboles symbolisant la sagesse spirituelle. L'histoire de Jésus peut être considérée comme une hagiographie exemplaire ou comme une vérité révélatrice. Ce ne sont pas seulement des positions théologiques différentes – quelque part entre « libéral » ou « relativiste » et « orthodoxe » ou « fondamentaliste » – mais aussi différentes manières de négocier l'autorité du répertoire narratif de la tradition.

Quel que soit le type qui prévaut, le paysage narratif dans lequel nous sommes intégrés et l'identité narrative que nous développons sont entrelacés. L'équilibre et la dialectique des interactions évoluent dans le temps par rapport à notre développement socio-psychologique. En termes narratifs, notre vie commence en tant que catégorie à la troisième personne – et même de genre neutre. Avant de naître, nous jouons un rôle dans les récits des autres et ils parlent de nous comme d'un « ça ». Après la naissance, ou après un test prénatal, nous

devenons différenciés en « il » ou « elle » sur la base des indications anatomiques les plus convaincantes, faisant de notre identité de genre une des premières constructions sociales qui nous est imposée. La plupart des récits sont des récits à la troisième personne, dans lesquels nos parents parlent de nous à d'autres ou entre eux. Au fur et à mesure que la communication se développe, les récits à la seconde personne deviennent plus importants, nous racontant des histoires et signalant le rôle que nous jouons ou que nous devrions jouer dans ces histoires. Ces récits sont cruciaux pour que l'enfant apprenne à donner un sens à ses sensations corporelles et sociales. Comment l'enfant pourrait-il savoir que son niveau de stress et d'agitation augmente si sa mère ou son père ne disaient pas : « Tu es en colère parce que tu veux manger, non ? » Enfin, des récits à la première personne émergent dans lesquels le narrateur apprend à parler pour lui-même, en disant « je ». Évidemment, la dialectique entre ces trois positions se persiste tout au long de notre vie – nous ferons toujours partie de récits à la troisième, à la deuxième personne ainsi qu'à la première personne. La séquence de développement de ces trois positions, cependant, signifie que la « troisième personne » précède la « deuxième personne » qui précède la « première personne ». Nous rejoignons ici le point de vue plus philosophique que j'ai mentionné dans mon introduction : nous sommes intégrés dans un paysage narratif que nous n'avons pas construit nous-mêmes. Le monde des récits canoniques nous précède et nous présente des structures et des modèles que nous devons négocier. Les notions théologiques de la création et de la révélation sont les constructions sociales qui expriment cette intuition de la réalité prédéterminée et l'autorité des histoires canoniques.

En outre, les récits canoniques non seulement s'adressent à nous comme des récits à la troisième et à la deuxième personne, mais ils présentent aussi un paysage narratif complexe de pronoms singuliers et pluriels. Le mythe et la parabole prennent leur point de départ dans un pluriel objectivé, ou alors dans une signification et une adresse qui sont générales ; au départ, des récits exemplaires et des témoignages ont la valeur de discours singuliers ayant une signification particulière. Mais dès le mo-

ment où ils fonctionnent comme des récits canoniques, ils sont acceptés et validés comme représentants des nous-histoires de la tradition religieuse. Dans les traditions d'histoires transculturelles et transnationales, nous rencontrons les mêmes récits centraux au-delà de nos propres frontières et nous vivons ainsi l'expérience d'être ensemble. Un « nous » est créé parce que le même récit canonique nous est conjointement adressé, que nous sommes ensemble convoqués par lui. Le paysage narratif de la tradition crée la communauté. Cela offre un potentiel profond de création du sens pour l'individu, mais aussi de sérieux défis en termes d'agentivité narrative personnelle. Quel espace est alloué au « je » personnel et quel espace est occupé par le « nous » collectif? La question d'Alasdair MacIntyre « De quelles histoires fais-je partie? » n'est pas une invitation à déduire son récit personnel des fascinants récits canoniques, mais à examiner les façons dont on peut négocier les histoires canoniques.

2 Modèles de négociation

Dans les diverses négociations référentielles et performatives dans lesquelles les histoires canoniques jouent leur rôle, on peut observer différents modèles de négociations de la canonique et du personnel. Je distinguerai le récit canonique, en tant qu'expression de l'histoire personnelle, du canonique en tant que légitimation de ce qui est personnel, en tant qu'instruction adressée à ce qui est personnel, et en tant qu'évocation de ce qui est personnel. Je vais utiliser des exemples tirés d'entretiens cliniques et de recherche ainsi que de la littérature pour explorer ces quatre modèles.

2.1 Le canonique comme expression de ce qui est personnel

Le premier modèle de négociation du personnel et du canonique emploie des histoires canoniques pour exprimer des expériences personnelles éprouvées en profondeur. Le langage ordinaire et les structures narratives banales peuvent sembler inadaptés à nos expériences les plus profondes. Que ces expériences se rapportent à la beauté ou la douleur, à la crainte ou à l'horreur, la

langue du sacré sert à interpréter des situations extrêmes pour leur donner du sens. C'est précisément dans ce cadre-là que William James (1902) a défini la religion comme « les sentiments, actes et expériences d'individus dans leur solitude, dans la mesure où ils se représentent eux-mêmes en relation avec ce qu'ils peuvent considérer comme étant le divin ». Évidemment, je trouve la définition de James beaucoup trop individualiste et ne prenant pas suffisamment en considération le processus de négociation complexe avec la réalité matérielle, le contexte social, et le paysage narratif canonique. Cependant, le fait de se focaliser sur ce que nous appellerions aujourd'hui « la religion vécue » déplace l'accent de la dimension institutionnelle et autoritaire de la religion vers la dimension personnelle et expérientielle. Cela fait de lui non seulement l'un des premiers psychologues modernes, mais aussi l'un des instigateurs de la tournure subjective dans l'étude de la religion.

En nous appuyant sur James, nous pouvons réinterpréter l'étude de Rudolf Otto (1917) sur « le sacré » en tant que catégorie anthropologique des expériences-limites qui sont, par définition, ambivalentes. Cette ambivalence fondamentale du sacré oblige à trouver des moyens narratifs pour naviguer dans les expériences profondes. Les traditions religieuses offrent une grande variété de récits, de métaphores, de symboles et de rituels qui servent à exprimer et à transformer ces expériences. Nos rencontres avec l'extraordinaire deviennent significatives à travers les histoires canoniques qui les interprètent comme des réalités spirituelles.

Mary est une femme dans la trentaine, élevée dans une famille réformée traditionnelle avec une mère hypercritique et un père oscillant entre tempérament violent et légère transgression sexuelle. Ses vécus d'abus sexuels ont débouché sur une dépression et des troubles de l'alimentation et elle a reçu un traitement psychiatrique clinique au début de sa vingtaine. En partiel rétablissement, elle commence à construire sa vie adulte et trouve son foyer spirituel dans une église charismatique. Elle vit une conversion émotionnelle et reçoit le baptême. Lorsqu'elle partage ses expériences de violence, ses antécédents psychiatriques et sa crainte des hommes, les conseillers pasto-

raux en concluent qu'elle doit avoir contracté une forme de possession démoniaque et lui demandent si elle s'est déjà livrée à des activités occultes. Après quelques efforts, elle se souvient d'un jeu de spiritisme avec quelques amis d'école ainsi qu'un oncle ayant des capacités paranormales. Les prières de guérison et les rituels exorcistes s'ensuivent et elle est profondément convaincue qu'elle doit rompre avec toute ouverture possible à l'influence démoniaque, y compris les non-chrétiens et les musiques du monde. Après un certain temps, elle développe une relation avec l'un des jeunes assistants de son équipe de prière et finalement ils se marient. Leur relation sexuelle active immédiatement les souvenirs traumatiques, la peur et la dépression. Elle se tourne vers l'équipe de prière pour plus de délivrance, mais ses symptômes psychiatriques deviennent plus forts et l'hospitalisation devient nécessaire à nouveau (Ganzevoort, 2006).

Cet exemple d'histoire canonique, qui fait office d'expression de récits personnels, est certes compliqué. Le langage religieux de la possession démoniaque fait clairement référence aux expériences traumatiques de Marie. Dans son récit, l'abus sexuel est perçu de manière très ambivalente car ces moments sont les seuls où son père était doux avec elle, même s'il la blâmait et la punissait ensuite de l'avoir séduit. Marie ne pouvait trouver un récit significatif qui expliquerait ces expériences et serait valable pour ses auditeurs. Le langage symbolique de la possession démoniaque symbolise exactement les expériences accablantes des forces extérieures entrant et profanant l'âme de la personne. Plus ou moins consciemment, Marie réalise qu'elle n'a pas besoin de guérison médicale ou de confort pastoral, mais de délivrance. Le pouvoir de l'abus intrusif doit être renversé, le sort doit être brisé, afin qu'elle soit libérée. En ce sens, le récit canonique de la délivrance de la possession démoniaque lui offre une expression significative et pleine d'espoir de ses expériences personnelles. Il y a cependant plusieurs raisons pour lesquelles ce récit canonique ne l'aide pas sur le long terme. L'une est le fait que le langage symbolique est considéré comme étant ontologique, ce qui déconnecte le récit de ses expériences abusives et l'invite plutôt à chercher

d'autres antécédents spirituels dans lesquels elle n'est pas la victime mais peut-être la coupable. Une autre raison est le fait que tout le processus de prière et de délivrance recrée une dynamique de pouvoir dans laquelle Marie est privée de toute son agentivité et est plutôt traitée comme si elle était le champ de bataille des forces divines et démoniaques. Ce cas compliqué montre clairement comment les récits canoniques peuvent nous offrir un cadre de référence pour nos expériences, permettant d'exprimer et de comprendre nos expériences des limites. Il démontre également notre vulnérabilité humaine dans les situations extrêmes et les risques inhérents à ces expressions canoniques de nos expériences personnelles. Dans cet exemple, l'expression du personnel à travers la canonique est finalement déformante et déconcertante, mais nous pouvons comprendre pourquoi Marie s'est livrée à ces récits canoniques comme le seul langage qui l'a aidée à y voir plus clair.

2.2 Le canonique comme légitimation de ce qui est personnel

Dans le deuxième modèle de négociation entre le personnel et le canonique, les récits canoniques servent à légitimer ou à l'inverse à condamner l'expérience et l'histoire personnelles. Le statut préexistant des récits canoniques leur confère un potentiel normatif qui sert à distinguer l'acceptable de l'inacceptable. Des histoires personnelles qui se conforment aux histoires canoniques sont donc légitimées, alors que les histoires personnelles non conformes sont contestées ou rejetées. Cette approche de la religion peut se rapprocher d'une perspective durkheimienne dans laquelle la religion est perçue comme la symbolisation et la sacralisation des valeurs communes de la société elle-même. Visant la cohésion sociale, la tradition religieuse sert à discipliner la subjectivité individuelle.

Un exemple intéressant de cette fonction est la recherche sur la glossolalie dans l'œuvre de Nils Holm (1975, 2014). Il a commencé à étudier les aspects linguistiques de la glossolalie dans les parties suédophones de la Finlande ainsi que la relation entre la glossolalie et les langues ordinaires. Les parallèles linguistiques conduisent à l'interprétation selon laquelle

la glossolalie nécessite une acquisition de la langue exactement comme d'autres formes de la parole le font. Nous apprenons à parler une langue en écoutant des autres parler et en suivant leur exemple. Ceci, cependant, crée un problème d'interprétation pour le croyant. Le récit canonique dans les communautés charismatiques voit la glossolalie comme un phénomène surnaturel, preuve du travail direct du Saint-Esprit. En tant que telle, cette explication de la glossolalie en tant qu'intervention surnaturelle dans le domaine naturel ne peut pas être combinée avec une explication dans les termes d'une théorie de l'apprentissage linguistique. Il y a une contradiction fondamentale entre ces deux explications. Le croyant charismatique dans le contexte culturel de l'Europe occidentale fait maintenant face à un dilemme dans lequel deux paysages narratifs dominants se heurtent, chacun avec une cosmologie et une normativité différentes. D'une part, le récit charismatique de l'intervention divine ; d'autre part le paradigme scientifique laïque de l'explication naturaliste et de l'autonomie humaine. Le défi pour le croyant est alors de négocier ces récits de telle sorte que son expérience soit légitimée, de préférence sans nier les valeurs centrales de l'autre paysage narratif. Une réponse d'ordre religieux qui disqualifie l'autonomie humaine et l'attitude critique serait une mauvaise stratégie, surtout devant l'auditoire moral et spirituel des cercles plus instruits. Une réponse scientifique qui disqualifie l'expérience religieuse mettrait en péril la performance face à l'auditoire moral et spirituel de la communauté charismatique. Deux stratégies semblent se détacher dans les témoignages personnels, toutes deux liées au moment précis où l'on reçoit le charisme de la glossolalie. L'une consiste à commencer à parler en langues pendant le service d'adoration de la congrégation, basant sa crédibilité sur le paysage collectif de la présence et de l'intervention divines. L'autre est de commencer à parler en langues dans l'intimité de la prière individuelle, généralement à la maison juste avant d'aller dormir, basant sa crédibilité sur l'authenticité individuelle et la subjectivité. Selon Nils Holm, « plus l'individu est orienté vers l'intellect, plus il semble difficile pour lui de se résigner aux faits des dynamiques du groupe dans le contexte de la réunion religieuse.

Des personnes de cette sorte semblent généralement recevoir le don des langues quand elles sont seules ».

Ce cas complexe de légitimation montre à nouveau le défi et le privilège du narrateur dans la négociation des réalités perçues, les attentes de l'auditoire moral et spirituel et les récits normatifs canoniques des traditions auxquelles on se réfère. Les mythes constitutifs ainsi que les récits exemplaires jouent un rôle central dans la tradition charismatique et scientifique des récits canoniques et le narrateur doit négocier leur signification potentielle comme un pont ou un conflit entre les expériences personnelles de la réalité perçue et le jugement de l'auditoire.

2.3 Le canonique comme instruction pour ce qui est personnel

Dans le troisième modèle de négociation entre ce qui est personnel et ce qui est canonique, les récits canoniques servent à donner des orientations pour les histoires personnelles, en donnant des instructions au narrateur pour qu'il prenne un chemin spécifique. La différence entre fournir des instructions et légitimer est une question de degré, mais je considérerais la légitimation davantage comme une réponse au récit d'une expérience personnelle, et fournir des instructions comme poussant à élaborer le récit d'une expérience personnelle.

On en trouve un exemple intéressant dans l'Église morave, tout spécialement au XVIII^e siècle dans le mouvement de renouveau sous le comte Nicolas von Zinzendorf. Pour Von Zinzendorf, la question clé était de savoir comment Dieu agissait dans la vie humaine. Parmi les coutumes de leurs traditions piétistes se trouve la pratique funéraire consistant à lire une version courte de l'autobiographie du défunt (*Lebenslauf* en allemand, parcours de vie). Les croyants moraves sont censés écrire leur histoire de vie quand ils vieillissent en mettant un accent particulier sur leur vie spirituelle et les transformations que Dieu a produites en eux. Cette autobiographie spirituelle est terminée par les membres de la famille et les dirigeants de l'église, puis lue lors des funérailles. C'est un témoignage vivant franchissant les frontières de la mort et apportant un message aux survivants. Plusieurs études ont analysé ces témoignages funéraires

écrits dans différentes cultures et époques. Des schémas spécifiques au contexte émergent alors, montrant comment chaque autobiographie a été modélisée d'après les attentes locales et les règles tacites. Comme l'a montré l'historien Koncilia (2000), ces autobiographies n'ont pas seulement servi de témoignages personnels dans un contexte liturgique, en offrant des modèles canoniques pour expérimenter la présence de Dieu et la transformation du croyant ; ils ont également joué un rôle central dans la modélisation de la communauté des vivants par une stricte, quoiqu'implicite, discipline narrative. Dans leur fonction didactique, les autobiographies témoignent non seulement de la vie exemplaire des croyants décédés en affirmant leur authenticité spirituelle individuelle, mais elles ébranlent aussi l'authenticité spirituelle individuelle des vivants en superposant un modèle canonique dans lequel l'histoire personnelle doit s'inscrire. Le scénario canonique de ces autobiographies se compose généralement d'une jeunesse paisible et pieuse, d'une période de perturbation dans laquelle rivalisent les plaisirs mondains et le dévouement fervent, de l'intervention divine et enfin du paradis retrouvé en communion avec la congrégation.

Des modèles narratifs tels cette autobiographie spirituelle servent d'instruction au croyant pour écrire un bon compte-rendu de sa vie. Comme pour les modèles précédents, il y a ici une complication évidente dans le sens où le modèle affirme et en même temps ébranle l'authenticité du récit. Le narrateur est donc contraint de négocier le pouvoir normatif du récit canonique, car il se peut qu'il soit étroitement lié à la moralité ou à la spiritualité du public auquel il est destiné, comme c'est le cas avec les Moraves. Ignorer les instructions concernant la manière de formuler le récit équivaldrait à se séparer de la communauté narrative, sortir des limites du paysage de la tradition. Car les expériences personnelles et la réalité perçue sont structurées, définies et revendiquées par les récits canoniques de la communauté.

2.4 Le canonique comme évocation de ce qui est personnel

Quatrième et dernier modèle de négociation du personnel et du canonique : les récits canoniques servent à ouvrir de nouvelles voies et possibilités sans diriger les histoires personnelles dans une direction particulière. Ici, nous pouvons nous inspirer de la notion d'art comme « œuvre ouverte » d'Umberto Eco ; elle renvoie à des récits qui offrent des champs de significations ouverts, intérieurement dynamiques et psychologiquement engageants. L'importance n'est pas déterminée par le texte, mais permet au lecteur de s'approprier le texte de façon unique et changeante. Le récit canonique évoque des histoires personnelles dont les significations ne sont pas épuisées par le potentiel de signification du texte.

Mon exemple pour ce modèle concerne une femme qui est venue en accompagnement pastoral avec le besoin, disait-elle, d'une nouvelle image de Dieu. L'image autoritaire du Dieu de sa jeunesse était devenue dysfonctionnelle et elle désirait autre chose. Elle estimait également, cependant, qu'un effort pour laisser le Dieu de sa jeunesse derrière elle serait une désobéissance et qu'elle risquait d'être punie. Je lui ai dit que ce serait une stratégie dangereuse d'aller directement contre ce Dieu, ce qu'elle a immédiatement approuvé. J'ai suggéré que les Psaumes parlent en fait de dieux au pluriel, ce que nous pourrions interpréter comme une permission de juxtaposer différents dieux ou images de Dieu. Peu à peu, elle en est venue à reconnaître certains moments importants dans sa vie comme de potentiels « moments de Dieu », tout en restant incertaine que le Dieu de sa jeunesse puisse approuver cela. À ce moment de nos conversations, je lui ai rappelé l'histoire biblique d'Élie. Alors qu'Élie était sur le mont Sinaï, le Seigneur lui a demandé : « Élie, pourquoi es-tu ici ? » Il a répondu : « Seigneur Dieu tout-puissant, j'ai toujours fait de mon mieux pour t'obéir. Mais ton peuple a rompu sa promesse solennelle. Ils ont déchiré tes autels et tué tous tes prophètes, sauf moi. Et maintenant, ils essaient même de me tuer ! » « Sors et place-toi sur la montagne », répondit le Seigneur. « Je veux que tu me voies quand je passe. » Tout à coup, un fort vent secoua la montagne et brisa les rochers.

Mais le Seigneur n'était pas dans le vent. Ensuite, il y a eu un tremblement de terre, mais le Seigneur n'était pas dans le tremblement de terre. Alors il y eut un feu, mais le Seigneur n'était pas dans le feu. Finalement, il y eut une brise douce, et quand Élie l'entendit, il se couvrit le visage de son manteau. Il sortit et se tint à l'entrée de la grotte (1 Rois, 19,9-13). En attendant la présence de Dieu, Élie assista à toutes les épiphanies ordinaires : tempête, tremblement de terre et feu. Mais Dieu n'était pas dans ces épiphanies habituelles. Le récit canonique n'a pas fonctionné. Mais Dieu était dans la douce brise qui suivit. Littéralement, le texte dit : « la voix d'un léger silence », une présence éthérée qu'il était presque impossible de remarquer pour les sens exacerbés d'Élie. Après la tempête, le tremblement de terre et le feu, la voix d'un léger silence devrait normalement passer inaperçue. Au cours de l'entretien pastoral, ce récit devint symbolique de la puissance écrasante du Dieu de son enfance et de la difficulté qu'elle éprouvait à apprendre à vivre de nouvelles relations avec Dieu.

Initialement, cet exemple aurait dû s'inscrire dans le modèle du récit canonique comme expression de l'histoire personnelle. Cependant, le récit canonique offre une transformation en évoquant de nouvelles histoires et en offrant la possibilité de devenir une œuvre ouverte dans laquelle le lecteur peut se situer comme cela lui semble utile. En tant que tel, le récit canonique propulse l'histoire personnelle dans de nouvelles directions, sans rien prescrire. Le récit canonique, tout en créant de l'espace face à un auditoire parfois dominant, confirme et conteste l'expérience personnelle. En ce qui concerne les différents types de textes religieux, celui-ci est le plus proche du modèle de la parabole.

Conclusion

Pour conclure : nos histoires de vie, en constante évolution, sont le résultat temporaire de négociations complexes. Nous négocions nos expériences personnelles et les réalités perçues, en quête de leur signification. Quelle signification donner au fait que ces choses me sont arrivées à moi ou que j'aie choisi d'agir de telle façon ? Nous négocions les demandes et attentes mo-

rales et spirituelles de nos auditeurs, quêtant leur approbation. Qui pouvons-nous être devant eux et comment pouvons-nous être aimés par eux ? Nous négocions le répertoire des récits canoniques qui nous sont accessibles à la recherche d'espace et de perspectives, de confort et de défis. Ces négociations performatives et canoniques avec ce qui sert de référence façonnent ensemble ce que nous appelons le développement de l'identité religieuse.

Bibliographie

- BOURDIEU, Pierre (1986). The forms of capital. In J. RICHARDSON (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (p. 241-258). New York : Greenwood.
- CENSE, Marian et GANZEVOORT, R. Ruard (à paraître). *The Storyscapes of Teenage Pregnancy. on Morality, Embodiment, and Narrative Agency*.
- DAY, James M. (1993). Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3(4), 213-229.
- GANZEVOORT, R. Ruard (2006). Bevrijding als Onderdrukking. Een gewelddadige kant van evangelische gemeenten? [Deliverance as oppression. A violent aspect of evangelical communities?]. *Psyche en Geloof*, 17/2, 112-120.
- GERGEN, Kenneth J. (2002). Social construction and theology. Let the dance begin. In Chris A. M. HERMANS, Gerrit IMMINK, Aad DE JONG et Jan VAN DER LANS (eds.). *Social Constructionism and Theology* (p. 3-22). Leiden : Brill.
- HOLM, Nils G. (1975). Ritualistic pattern and sound structure of glossolalia in material collected in the Swedish-speaking parts of Finland. *Temenos*, 11, 43-60.
- HOLM, Nils G. (2014). *The Human Symbolic Construction of Reality : A Psycho-Phenomenological Study*. Münster : LIT.
- JAMES, William (1902). *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*. New York : Longmans, Greek, and Co.
- KONCILIA, Tatjana (2000). *The Moravian Spiritual Autobiography. A Tale of Personal Faith or an Instrument of Community Discipline ?*. Klagenfurt : Universität Klagenfurt.
- MACINTYRE, Alisdair (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- OTTO, Rudolf (1917). *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau.
- RICŒUR, Paul (1990). *Time and Narrative*. Chicago : University of Chicago Press.

Deuxième partie

Le récit de soi modelé
par des récits
exemplaires

Production narrative et identité religieuse dans le bouddhisme

Johannes Bronkhorst

Professeur honoraire de sanskrit à l'Université de Lausanne

Résumé : Cet article a comme cible les pratiques d'automutilation et d'autoimmolation dans le bouddhisme, et leur lien avec le thème de sacrifice de soi dans certains genres de sa littérature. Il se penche ensuite sur le lien postulé par certains entre ces pratiques et le sacrifice védique, et conclut qu'un tel lien n'existe pas. Pour conclure, il souligne que des influences historiques ne constituent pas la seule manière pour comprendre certaines pratiques religieuses. Il y a également de la place pour une autre approche dans l'étude de religions : la considération que l'être humain possède des traits qui peuvent se manifester dans des circonstances autrement très différentes.

Mots-clés : bouddhisme, récits de vies antérieures, automutilation, sacrifice, nature humaine.

La littérature de l'Inde classique ne connaît que peu de récits autobiographiques. Cette absence d'éléments personnels a attiré l'attention de spécialistes. Nous laisserons cette question de côté car, pour notre propos, il suffit de constater qu'on chercherait en vain dans la littérature classique de l'Inde des témoignages d'expériences personnelles d'individus identifiables.

Cela n'empêche pas qu'une partie de la littérature narrative de l'Inde classique concerne des transformations religieuses attribuées à des personnes spécifiques. Nous étudierons un cas

qui, comme nous le verrons, a des ramifications en dehors de l'Inde, et des implications théoriques.

Le bouddhisme possède, pour commencer, des récits de la vie du Bouddha. Cette vie se résume en une quête de l'éveil. Le but souhaité est atteint au bout de grands efforts, y compris quelques culs de sac. Ceux qui pratiquent le chemin du Bouddha – et tout particulièrement les moines et les nonnes – l'imitent, suivant l'exemple fourni par les récits traditionnels, tout en évitant les méthodes qui, toujours selon ces récits, n'aboutissent pas.

Pourtant, peu de bouddhistes ont l'ambition de devenir un Bouddha dans cette vie. Cela vaut pour ceux qui choisissent la vie monastique et encore davantage pour les laïques, pour qui une telle ambition est bien au-delà de l'atteignable. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le grand intérêt dans le bouddhisme pour les vies antérieures du Bouddha. Dans ces vies antérieures le Bouddha n'était pas encore un Bouddha ; il était plutôt un bodhisattva, quelqu'un sur le long chemin passant par d'innombrables renaissances et menant seulement après une période d'une durée extrêmement longue au but, à savoir l'état d'être un Bouddha. Durant ces existences précédentes le Bouddha menait des vies plus ou moins normales, tout en développant les qualités requises pour atteindre cet état suprême. Ces existences précédentes, bien plus que la dernière, pouvaient servir d'exemples pour les bouddhistes qui ne se jugeaient pas encore prêts pour l'étape finale, mais qui étaient pourtant déterminés à faire ce qu'ils pouvaient pour atteindre ce but dans une vie future.

Les récits des vies antérieures du Bouddha ont exercé une influence importante sur les bouddhistes de toutes sortes, plus importante que les récits de sa vie finale, celle dans laquelle il atteint le *nirvāṇa*. Le but de devenir un Bouddha dans une vie future, même éloignée, gagne ainsi énormément de terrain. Beaucoup de bouddhistes, moines et nonnes autant que laïques, hommes et femmes, prennent le vœu de poursuivre ce but durant autant de vies futures que nécessaires. Cette tendance n'est pas limitée à un seul courant du bouddhisme, mais

est centrale dans ce qu'on appelle le Mahāyāna, le « grand véhicule », ou Bodhisattvayāna, « le véhicule des bodhisattva / futurs Bouddhas ».

Quelles sont les qualités qu'un aspirant-Bouddha doit développer et cultiver ? Il y en a toute une série, mais l'une d'elles est particulièrement importante : le perfectionnement du don. Pas mal de récits portant sur les vies antérieures du Bouddha, appelés *Jātaka*, le décrivent comme donnant à autrui telle ou telle possession, parfois une partie de son propre corps ou sa vie même. Dans l'un de ces récits, le *Vessantara-Jātaka*, le roi Vessantara fait le don de son royaume et de toutes ses possessions, y compris ses enfants et son épouse. Dans un autre, le *Vyāghri-Jātaka*, le bodhisattva offre son propre corps pour nourrir une tigresse affamée. Sous forme du roi Sibi, il offre sa chair à un aigle pour sauver un oiseau innocent. D'autres exemples du même genre existent en grand nombre.

On pourrait penser que ce type de récits ne fait qu'illustrer un thème littéraire qui encourage la générosité. En fait, il fait plus que cela. Ces exemples de dons qui semblent excessifs se sont intégrés dans l'identité religieuse de beaucoup de bouddhistes. Déjà le pèlerin chinois Yijing, qui passe des années en Inde vers la fin du VII^e siècle de notre ère, rapporte qu'il y avait des bouddhistes en Inde qui se brûlaient le corps par ferveur religieuse. Le phénomène prend des formes plus amples en Chine où, à partir du IV^e siècle déjà, l'automutilation de dévots accompagne fréquemment le culte de reliques. En Corée j'ai moi-même rencontré des moines bouddhistes qui m'ont montré les cicatrices des blessures qu'ils s'étaient infligés eux-mêmes pour des raisons religieuses. Et les images d'auto-immolation de la part de moines bouddhiques au Vietnam et au Tibet, cette fois pour des raisons plutôt politiques, sont bien connues dans le monde moderne.

Voilà donc un parallèle entre une production narrative et le développement d'une identité religieuse. La littérature narrative présente et maintient des modèles que beaucoup de bouddhistes ont ensuite adoptés dans leur vie. Ces modèles, comme nous l'avons vu, trouvent expression dans des mouvements gé-

néraux au sein du bouddhisme, comme le Mahāyāna, mais aussi dans des comportements plutôt extrêmes, comme l'habitude d'automutilation, voire auto-immolation, qui est assez répandue dans le bouddhisme.

Pourtant, nos sources anciennes nous permettent de conclure que ce type de comportement ne faisait pas partie du message prêché par le Bouddha historique, et on s'est interrogé sur l'origine de cet élément étranger dans ce courant religieux. On a attiré l'attention sur le fait que l'Inde ancienne connaît une tradition sacrificielle importante. Cette tradition n'appartient pas au bouddhisme, mais plutôt au brahmanisme. Mais le brahmanisme et le bouddhisme étaient en interaction fréquente, partageaient quasiment le même terrain en Inde, et avaient donc beaucoup de possibilités de s'influencer mutuellement. À cela s'ajoute que des analyses ont montré que dans la plupart des sacrifices védiques le sacrificateur et la victime du sacrifice sont identifiés l'un à l'autre. Autrement dit, le sacrificateur se sacrifie, même si dans la plupart des cas il est représenté par un remplaçant, la victime sacrificielle, dans la pratique soit un animal domestique ou un produit végétal. Et dans certains cas exceptionnels, le sacrificateur se tue effectivement dans le sacrifice.

Vu ainsi, le sacrifice védique et l'automutilation pratiquée dans le bouddhisme partagent un trait structurel, même si les deux diffèrent considérablement dans la façon d'exécution. La question se pose donc : le bouddhisme a-t-il emprunté ce trait au brahmanisme ? J'ai déjà dit que c'est une hypothèse qui attire certains chercheurs.

L'hypothèse se voit pourtant confrontée à quelques difficultés. Il est vrai que le bouddhisme et le brahmanisme se connaissaient bien en Inde, et que l'influence du brahmanisme sur le bouddhisme y est bien attestée (Bronkhorst, 2011). Mais cette rencontre entre les deux religions prenait le plus souvent la forme d'une confrontation. Le bouddhisme critiquait, entre autres, le sacrifice védique, dont il ne reconnaissait pas la validité.

L'hypothèse d'un emprunt prend ainsi la forme suivante : le bouddhisme aurait emprunté à un mouvement rival qu'il ne cessait de critiquer, un trait (à savoir, la pratique d'automutilation et auto-immolation). Ce trait faisait partie de la tradition védique, bien entendu, mais était pratiqué là-bas quasiment exclusivement sous forme symbolique : aucun sacrificateur ne subissait normalement des blessures, pour ne pas parler de perdre sa vie. Selon cette hypothèse, le bouddhisme aurait emprunté ce trait et l'aurait intensifié jusqu'au point où la personne concernée se blesse ou se suicide par auto-immolation. Autrement dit, le bouddhisme ne se serait pas limité à imiter un trait du sacrifice védique, il l'aurait augmenté et intensifié jusqu'à aboutir à des blessures corporelles, voire la mort.

Formulée ainsi, l'hypothèse perd cependant de son attrait. Le coup de grâce vient du fait que ces pratiques d'automutilation, voire pire, ne se limitaient pas aux régions que le bouddhisme partageait avec le brahmanisme. En fait, ces pratiques semblent se présenter le plus fréquemment dans des pays que le brahmanisme n'a jamais atteints, comme la Chine et le Corée.

Comment expliquer alors ce développement au sein du bouddhisme en direction de l'automutilation ? On sait que l'historien cherche, si possible, des continuités historiques ou des influences identifiables. Cette méthode se heurte à de gros problèmes dans le cas présent. La question se pose alors si d'autres types d'explication sont possible, ou si l'on est obligé d'accepter que le parallélisme entre les phénomènes concernés est simplement dû au hasard. Accepter le hasard signifie : renoncer à tout espoir de compréhension.

Personnellement je reste optimiste, et je crois qu'un tout autre type d'explication est possible et nécessaire dans notre cas. En fait, les phénomènes que nous considérons ont des parallèles également ailleurs dans le monde, dans des régions où il n'est pas question d'influences possibles. Le sacrifice védique a des parallèles dans d'autres continents, sans lien avec l'Inde. Mais aussi l'inclinaison à se nuire, pas forcément dans un contexte strictement sacrificiel, existe ailleurs. Il suffit de se rappeler les martyrs chrétiens dans le monde antique pour voir que le désir

de se nuire, voire de se détruire, n'était pas un trait exclusif de l'Asie. Tous ces parallèles soutiennent une toute autre hypothèse que celle de l'influence historique. Ces comportements font, selon moi, partie de ce qu'on pourrait appeler la nature humaine. En tant qu'êtres humains, nous sommes constitués de manière à ce que, dans des circonstances appropriées, nous soyons enclins à nous nuire, voire nous autodétruire. Nous touchons ici à une question qui est plutôt d'ordre psychologique, une question que nous ne pouvons explorer davantage dans cette présentation. L'important en ce qui concerne cette présentation est la constatation que les phénomènes que nous étudions en tant que historiens des religions exigent parfois une approche différente de celle que nous avons dans notre boîte à outils habituelle : parfois nous sommes obligés de nous demander quels sont les traits qui amènent *homo sapiens sapiens* à manifester des comportements insolites tels les comportements religieux, y compris des pratiques qui nuisent à sa personne et menacent sa survie et sa reproduction par procréation.

Bibliographie

BRONKHORST, Johannes (2011). *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden / Boston : Brill. (Handbook of Oriental Studies 2/24).

BRONKHORST, Johannes (2012). « Buddhism and sacrifice. » *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 66 (1), 7-17.

OHNUMA, Reiko (2007). *Head, Eyes, Flesh, and Blood. Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York : Columbia University Press.

PARLIER, Édith (1991). La légende du roi des Śibi : du sacrifice brahmanique au don du corps bouddhique. *Bulletin d'études indiennes*, 9, 133-160.

Paul et Jésus comme figures d'identification religieuse de Gustave Moynier (co-fondateur du CICR)

Frédéric Amsler

Institut romand des sciences bibliques / Faculté de théologie
et de sciences des religions, Université de Lausanne

Résumé : Après avoir rappelé les origines religieuses du Comité international de la Croix-Rouge, l'article tente de montrer que Gustave Moynier a conçu son engagement philanthropique comme président du CICR à l'image de Paul, l'apôtre des nations, dont il a publié une biographie biblique en 1859. Son étude biblique sur la prière, réalisée à la suite du décès de son fils Adrien-André survenu en décembre 1871, atteste, en effet, chez Moynier le besoin de scruter l'Écriture pour donner sens à un bouleversement existentiel. Au soir de sa vie, après différents travaux sur la prière, la repentance et la sanctification restés inédits, il a achevé début 1901 une biographie de Jésus-Christ qu'il a probablement détruite, après que ses espoirs de recevoir le prix Nobel de la paix ont été déçus.

Mots-clés : Comité international de la Croix-Rouge, Genève, protestantisme évangélique, biographie et autobiographie, prière, repentance, sanctification, Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, prix Nobel.

Introduction

La mémoire collective internationale a retenu le nom d'Henry Dunant comme fondateur du CICR, ce qui a été sanctionné par son prix Nobel de la paix en 1901. D'un point de vue historique cependant, le Comité International de la Croix-Rouge a deux fondateurs, Henry Dunant et Gustave Moynier, comme en témoignent les deux bustes qui ornent le hall d'accueil au siège du CICR à Genève, celui de Moynier étant d'ailleurs sensiblement plus grand que celui de Dunant. Sans le bouleversant *Souvenir de Solferino* que Dunant a publié en novembre 1862 et dont il a envoyé un exemplaire à Moynier, l'idée d'une assistance aux blessés de guerre se serait fait encore longuement attendre, et sans l'initiative de Moynier de porter les conclusions de Dunant à la connaissance à la Société genevoise d'utilité publique¹ (Senarclens, 2003) qu'il présidait, dans le but de présenter un projet de Société de secours aux militaires blessés au Congrès international de bienfaisance à Berlin en automne 1863, le CICR n'aurait ni vu le jour ni été ce qu'il est devenu.

Pour utiliser des catégories commodes, Dunant représente l'événement et Moynier l'institution. L'un est le visionnaire, l'autre le bâtisseur, pour reprendre le titre de la biographie de Jean de Senarclens² (Senarclens, 2000). À lui seul, l'aventurier visionnaire et fantasque qu'était Dunant n'aurait jamais pu mettre sur pied une organisation internationale durable, mais à lui seul non plus le juriste méthodique et candide qu'était Moynier n'aurait jamais dépassé le paternalisme des salons dorés de la bienfaisance.

Le comité international se constitue le 17 février 1863 et comprend, outre Dunant et Moynier, le général Guillaume-Henri Dufour et les médecins Louis Appia et Théodore Maunoir, tous étant membres de la Société genevoise d'utilité publique, sauf

1. La Société genevoise d'utilité publique (SGUP) a été fondée en janvier 1828.

2. Voir aussi Bugnion, François, *Gustave Moynier. 1826-1910*, Genève, Association Henry-Dunant + Gustave-Moynier / Slatkine, 2010, et la biographie encore partiellement inédite d'André Durand, en cours de parution par fragments dans *Cahiers du centenaire*, 2-9 (2007-2010), Genève, Association Henry-Dunant + Gustave-Moynier et dans *Cahiers de Genève humanitaire*, 1-8 (2010-2015), Genève, Genève humanitaire.

Dunant. Il nomme logiquement le général Dufour comme président en raison du prestige militaire, dont il jouit en Europe. Le 14 mars 1864, Moynier, âgé de 37 ans (il est né le 21 septembre 1826³), succède à Dufour comme président du CICR et le restera pendant quarante ans, jusqu'en mars 1904, date à laquelle un autre Gustave, Gustave Ador son neveu lui succède, lui-même restant « président à vie » jusqu'à son décès le 21 août 1910. Quant à Dunant, il n'a jamais présidé le CICR et n'en a été au plus que le secrétaire depuis 1863 jusqu'à son exclusion le 6 septembre 1867, en raison de son implication dans la déconfiture du Crédit genevois, dont il était un des administrateurs, et dans la faillite de la Société des Moulins de Mons-Djémila qu'il avait fondée⁴.

Avant de voir comment, selon notre hypothèse, Gustave Moynier a pu s'identifier aux figures bibliques de l'apôtre Paul et de Jésus-Christ, dans le sillage d'une recherche antérieure⁵ sur la *Biographie biblique de l'apôtre Paul*, publiée par Gustave Moynier en 1859, il convient d'évoquer ses idées religieuses.

1 Les idées religieuses de Gustave Moynier

Avant d'entrer dans les dossiers bibliques de Gustave Moynier, empruntons à son biographe Jean de Senarclens quelques généralités sur ses convictions religieuses.

Senarclens affirme d'abord que « Gustave Moynier est un chrétien convaincu et pratiquant » (Senarclens, 2000, p. 267) qui inscrit toute son action philanthropique dans une même inspiration chrétienne, ce qui est illustré par un passage de la conclusion de *La Croix-Rouge, son passé et son avenir*, ouvrage

3. 14 juin 1851 : mariage avec Françoise Jeanne, dite Fanny Paccard, fille du banquier Barthélemy Paccard ; 26 septembre 1860 : naissance d'Adolph ; septembre 1862 : naissance d'Adrien-André, décédé le 11 décembre 1871 ; 14 septembre 1863 : naissance de Laure ; 1864 : naissance d'Edmée, décédée en 1874.

4. Sur la brouille irrémédiable entre Dunant et Moynier, voir Durand, André, « Gustave Moynier. La discorde », *Cahiers de Genève humanitaire*, 9 (1^{er} juillet – 31 décembre 2015), 37-44.

5. La première partie de cet article, correspondant aux paragraphes numérotés 1 et 2, reprend une étude à paraître dans les Actes du colloque « Destins croisés - vies parallèles. L'actualité d'Henry Dunant et de Gustave Moynier », Genève, 14-16 octobre 2010.

datant de 1882, dont on peut extraire cette phrase : « L'antiquité n'était pas chrétienne, et la Croix-Rouge est un fruit du christianisme. C'est la morale de l'Évangile qui, à mesure qu'elle a pénétré plus profondément les peuples, les a façonnés davantage au sacrifice. » (Moynier, 1882, dans Senarclens, 2000, p. 267.)

Puis le biographe ressert le champ et montre que le bâtisseur de la Croix-Rouge est un protestant à la fois de conviction et sans étroitesse d'esprit, illustrant cela par un extrait d'une lettre du 17 août 1869 à Théodore Vernes, co-fondateur de la Croix-Rouge française, lettre dans laquelle le président du CICR défend la thèse qu'il vaut mieux un comité composé exclusivement de protestants plutôt que représentatif des différentes traditions religieuses : « Nous sommes persuadés que, pour le bien de l'œuvre, il est préférable que nous restions peu nombreux, mais unis d'esprit et de cœur et pouvant compter sur un concours actif et utile de la part de tous nos membres. » (Senarclens, 2000, p. 271-272.) On appréciera l'expression « unis d'esprit et de cœur » deux ans après l'exclusion de Dunant du Comité...

Enfin resserrant encore la focale, Senarclens démontre sur la base d'une longue citation d'une lettre du 12 mars 1877 de Moynier à « Auguste Bouvier, son ami de toujours, professeur de dogmatique à la Faculté de théologie de Genève » (Senarclens, 2000, p. 272) qu'il reste de tendance évangélique et ne peut partager l'évolution de son très cher correspondant vers le libéralisme :

« Quoique je ne sois pas un évangélique à tous crins, ma conscience ne me permettrait pas de faire à la conciliation les concessions indispensables d'après ta synthèse [...]. Pour moi-même, je regrette très vivement que ton évolution théologique, consciencieuse et respectable de tous points, t'ait éloigné des doctrines qui nous étaients communes jadis et que nous avons puisées à la même source. » [Senarclens, 2000, p. 272-273.]

Comme le rappelle Senarclens, « il prend une part active, en 1870, à la création et à l'organisation de l'*Union nationale évangélique* qui réunit les protestants genevois insatisfaits de l'Église nationale » (Senarclens, 2000, p. 270). Mais précisément, cette Union est nationale. Pas moins que son ami Bouvier, Moynier est viscéralement attaché à l'Église nationale et n'a rien d'un esprit libriste, séparatiste, même s'il se situe clairement dans la minorité évangélique.

En simplifiant encore, nous aboutissons ainsi à l'image suivante : la Croix-Rouge est « un fruit du christianisme », le Comité international de la Croix-Rouge est protestant et l'individu Gustave Moynier est évangélique.

Sauf son schématisme, cette présentation est globalement exacte, mais ces étiquettes ne disent pas comment Moynier a compris sa vie de chrétien ni quel rôle la Bible a joué dans la construction de son identité.

Dans ses *Souvenirs*, texte resté inédit et daté de mars 1894, Gustave Moynier a retracé lui-même la longue gestation de son orientation professionnelle (Archives CICR P GM 3-4 Fourre PGM-04). André Durand a analysé ce texte (Durand, 2008), mais sans le mettre en lien avec la *Biographie biblique de Paul* qui pourtant permet de comprendre comment se nouent chez Moynier foi religieuse et engagement philanthropique. Sur la base des informations glanées dans les archives Moynier au CICR et dans sa correspondance conservée aux archives de la Bibliothèque de Genève, il semble possible d'argumenter l'hypothèse que Moynier a lu les principales étapes de sa vie à la lumière de la Bible, en commençant par l'apôtre Paul et nous reprenons ici les principaux éléments de notre étude antérieure.

2 La *Biographie biblique de l'apôtre Paul*

La *Biographie biblique de l'apôtre Paul* est un petit livre de cent vingt-six pages divisées en neuf chapitres précédés d'un avant-propos et suivis d'une table des textes cités et d'une table des matières⁶ (Moynier, 1859). C'est un ouvrage désar-

6. L'exemplaire de la BCU est disponible en ligne : <https://books.google.ch/books?vid=BCUL1094253279>, dernière consultation le 14/09/2016.

mant à bien des égards. Il s'agit d'un centon, c'est-à-dire d'un long copier-coller de versets des Actes des apôtres et des épîtres pauliniennes, dont les références sont indiquées dans les marges externes, avec quelques mots de transition en italiques entre les citations, quand Moynier l'a jugé nécessaire, comme il l'explique dans l'avant-propos⁷. Autrement dit, ce texte n'offre guère de prises pour saisir comment se construit l'identité narrative de son auteur. Rarement l'expression « soi-même comme un autre » n'aura été aussi adéquate.

L'analyse du travail de compilation aboutit à un constat qui n'est pas moins décourageant. Moynier élude en effet tous les problèmes littéraires, exégétiques et historiques posés par son entreprise, problèmes pourtant déjà amplement débattus au milieu du XIX^e siècle (Frossard, 1858) et que son ami Auguste Bouvier ne manque pas de relever dans le compte rendu qu'il en fait dans *La Semaine religieuse* du 20 août 1859 (Bouvier, 1859, p. 136). Certes, l'annonce dans l'avant-propos d'un « ouvrage de piété véritablement édifiant » n'annonce pas une monographie d'exégèse biblique, mais ne laisse pas nécessairement deviner pour autant un travail à ce point dépourvu d'ambition critique. Le lecteur en arrive même parfois à se demander en quoi cette anthologie serait vraiment plus édifiante que la lecture de la Bible elle-même.

Moynier n'est toutefois pas totalement dupe des limites de son travail quand il écrit de Loèche-les-Bains, où il prend les eaux, à son ami Bouvier le 19 août 1859 : « J'en ai offert un avec succès au curé de Loèche qui en a été ravi ; ça va le rajeunir un peu, car je n'ai pas vu un seul livre moderne dans sa bibliothèque. Il est vrai que le mien ne l'est guère par son contenu, mais les / apparences le sauvent. » (BGE Ms. fr. 4801/9 f° 246v°-247r°.)

Et pourtant, même dans les mots d'un autre, il apparaît possible de défendre l'idée que Gustave Moynier livre ici un récit de soi. Pour faire parler cette *Biographie biblique de l'apôtre*

7. « Il nous a donc paru qu'en les [les éléments biographiques des épîtres de Paul] rapprochant du récit des Actes, et en les y intercalant, nous arriverions peut-être à reconstituer une biographie plus complète, sans nous écarter du texte biblique, de telle sorte que cette compilation pourrait, à ce double titre, prendre rang parmi les ouvrages de piété véritablement édifiants. » (« Avant-propos », p. 5).

Paul sur la spiritualité de Gustave Moynier, il convient d'en souligner deux particularités et de l'inscrire dans le parcours de vie de son auteur.

Cet opuscule est tout d'abord un écrit anonyme, le seul que Moynier ait jamais édité comme tel⁸. Les initiales G. M. sur la page de titre⁹ fournissent certes un indice sur le nom de l'auteur, mais la signature de l'avant-propos, « Un laïque de l'Église de Genève », confirme ce souci d'anonymat. Il n'y a cependant aucun doute sur l'identité de l'auteur. Les diverses bibliographies dressées par Moynier à la fin de sa vie – même celles qui ont été publiées! – la mentionnent (Moynier, 1907, p. 78), signe qu'il ne l'a jamais reniée.

Cette signature, « Un laïque de l'Église de Genève », témoigne en même temps d'un effacement de la personne et d'un engagement indubitable au service de l'institution à laquelle il se rattache, l'Église de Genève. Comme l'écrit avec lyrisme, Bernard Bouvier : « Le Genevois n'anéantit pas volontiers son moi, mais il peut se satisfaire à l'absorber dans des idées qui lui sont chères et dans les causes qu'il défend. » (Bouvier, 1918, p. 16.)

Ce passage connu de la lettre qu'il adresse à Auguste Bouvier le 7 janvier 1853, affirme sa fibre patriotique et altruiste : « Mon mobile et mon point de départ étant le désir d'être utile à mes semblables et à mon pays, puisque Dieu merci je ne suis pas appelé à gagner mon pain à la sueur de mon front¹⁰, je n'ai à hésiter que sur les moyens les plus propres à atteindre mon but. » (BGE Ms. fr. 4801/9 f° 229v°¹¹.) Son but est bien d'être utile à son prochain et à son pays.

Cet opuscule a pour deuxième particularité d'être le seul écrit théologique publié par Gustave Moynier, à notre connais-

8. Même si le nom de Gustave Moynier ne figure pas explicitement sur la page de titre des multiples rapports qu'il a rédigés, leur contenu permet toujours de savoir qu'il en est l'auteur.

9. Senarclens (2000) a reproduit cette page de titre à la page 269 de sa biographie de Moynier.

10. On ne connaît plus d'emploi rémunéré à Gustave Moynier après 1854.

11. Extrait cité par Bugnion, 2010, p. 16; Durand, 2008, p. 7; Senarclens, 2000, p. 65; Bouvier, 1918, p. 15.

sance¹². Il apparaît au milieu d'une série de petits écrits ou de rapports relatifs à la bienfaisance à Genève, dont Moynier s'est chargé en tant que secrétaire puis président de la Société d'utilité publique ou de secrétaire de la Société de Secours. Cette biographie biblique n'est pas l'amorce d'une carrière théologique qui aurait tourné court, malgré l'intérêt déclaré du jeune Moynier pour la théologie. Gustave Moynier est un juriste convaincu, heureux de l'être, mais qui garde un œil sur la théologie, plus exactement sur la Bible, dont il est certainement un lecteur assidu.

Enfin, on relèvera l'absence totale de toute note critique et de bibliographie. Ces absences sont délibérées, puisqu'il affirme dans l'avant-propos : « Nous ne chercherons point à justifier nos préférences... » Bref, rien ne vient fissurer l'immédiateté que l'auteur entretient avec le texte biblique, ce qui fonde l'hypothèse défendue dans l'étude citée ci-dessus, à savoir que Moynier raconte la vie de Paul pour se raconter. L'édification du lecteur qu'il invoque est en fait sa propre édification, dont il espère que le témoignage fera des émules.

À quatre reprises au moins dans sa vie, Moynier étudie la Bible à chaud dans le bouleversement d'un choc existentiel.

Le premier événement pourrait bien avoir eu lieu en automne 1856. Dans l'autobiographie restée manuscrite qui couvre les années de 1846 à 1857 (Archives du CICR PGM – 02 Liasse 8), Moynier termine par ces lignes décisives :

« Les recherches que je fis pour trouver un travail qui pût donner à ma vie un but utile, durèrent fort longtemps, comme on vient de le voir, et ce ne fut qu'après vingt ans de tâtonnements environ que je vis s'ouvrir devant moi un horizon qui coupe court à mes hésitations. La circonstance à laquelle je dus mon orientation définitive fut la mission que me donna, en 1857 [lire 1856], la société genevoise d'utilité publique, dont j'étais membre depuis peu, pour la représenter dans un

12. On pourrait ajouter « La Convention de Genève d'un point de vue religieux », article paru dans la *Revue chrétienne* en 1899.

congrès international de bienfaisance qui devait se tenir à Bruxelles. Je me rendis à cette assemblée avec Mrs le Docteur L. A. Gosse et Viande-Patry auxquels j'avais été adjoint, et j'y fis la connaissance de beaucoup d'hommes éminents, qui m'entraînèrent par leur exemple à m'occuper ~~comme eux~~ des moyens ~~variés~~ d'améliorer la situation des classes les plus déshéritées, j'appris d'eux, qu'à la poursuite de ce but, il y avait de grands progrès sociaux à réaliser et de belles œuvres à entreprendre ou à perfectionner. Ce qui fit vibrer ~~chez~~ en moi une corde sensible. La société dont j'étais le mandataire se montra d'ailleurs, à mon retour, disposée à me suivre dans cette voie et à me seconder si j'y entraais, parti que je n'hésitai pas à prendre¹³. / Je m'applaudis souvent par la suite de l'avoir choisie de ~~de lui avoir donné la~~ préférence à d'autres, car elle me donna de grandes satisfactions morales, les ~~seules~~ plus enviabiles selon moi. » [Archives du CICR PGM – 02 Liasse 8 (anciennement carton 2a) Pièce 97, p. 17-18¹⁴.]

Cette autobiographie, non datée mais sans doute assez tardive à en juger l'écriture, recèle un accent proustien. Moynier s'arrête juste au moment où il découvre qu'il est devenu ce qu'il deviendra. Le regard est rétrospectif et il est vraisemblable qu'en 1856, puis en 1859, le jeune philanthrope ne discernait pas les choses si clairement. Ce qui importe dans cette relecture que Moynier fait de son passé, c'est qu'un déclic s'est produit et qu'il le situe à l'occasion du congrès international de bienfaisance qui s'est tenu du 15 au 20 septembre 1856 à Bruxelles.

André Durand avait déjà parfaitement repéré le caractère décisif de cette expérience et cite en outre la chronologie que Moynier a faite de ses travaux en 1904 et qui place en tête des « dates principales » de sa vie le Congrès de Bruxelles de

13. Cette phrase et la précédente sont citées un peu différemment par Durand, 1988, p. 31.

14. Nous avons reproduit les ratures. Voir aussi Bouvier, 1918, p. 23.

1856¹⁵ (Durand, 1988, p. 29-30). Mais il ne fait pas le lien avec la Biographie biblique de Paul. Ainsi donc, si la lecture proposée ici est exacte, la *Biographie biblique de l'apôtre Paul* s'inscrirait alors dans le bouleversement existentiel de cette vocation. Elle en serait la sanction biblique et son caractère édifiant tiendrait au fait que la vie de Paul devient le modèle de vie de Gustave Moynier.

Pour le résumer en une formule, ce petit opuscule de 1859 est moins la biographie biblique de Paul que l'autobiographie biblique de Gustave Moynier à cette époque.

Moynier dit bien dans l'Avant-propos qu'il laisse de côté la doctrine, pour se concentrer sur sa personne et son caractère. C'est le missionnaire plus que le théologien qui intéresse Moynier. D'ailleurs, notre juriste méthodique a dressé la liste de ses multiples voyages de jeunesse (Archives du CICR Carton P GM 1-2 fourre PGM-01 liasse 3).

Considérée sous cet angle, la carrière professionnelle de Moynier prend une tout autre dimension. Son engagement dans la philanthropie apparaît comme un choix positif, non comme un pis-aller¹⁶. Il résulte d'une vocation, à laquelle il lui était d'autant plus difficile de répondre que cet appel déjouait les attentes de son milieu familial¹⁷. En risquant une lecture plus

15. Archives CICR P GM 3-4 Fourre PGM-04. Pièce non numérotée : *Chronologie de mes travaux et des faits qui s'y rattachent*, p. 2.

16. Ainsi, par exemple, dans une lettre à Auguste Bouvier du 7 janvier 1853, il écrit : « Quoi qu'il en soit la lutte religieuse actuelle n'est pas pour moi une sphère d'activité et je me rabats en conséquence sur la Société de bienfaisance. » (BGE Ms. fr. 4801/9 f° 230v°. Extrait cité par Durand, 2008, p. 9).

17. Une page plus haut dans cette autobiographie inédite, Moynier écrit après avoir évoqué ses treize mois comme comptable à la Compagnie du chemin de fer de Lyon à Genève : « Pour me consoler de la déception dont il me supposait affligé, mon beau-père, Mr Paccard, qui était banquier à Paris, m'invita très généreusement à entrer dans sa maison, où j'aurais pu aisément, pensait-il, me créer une bonne position, mais je ne voulus pas surmonter l'aversion que m'avaient toujours inspirée les questions opérations financières, et je déclinai sans hésitation l'honneur qu'on voulait bien me faire tout en me rendant compte que beaucoup d'autres à ma place auraient été heureux d'en profiter. » (Archives Moynier du CICR, carton 2a Pièce 97, p. 16). Cet extrait, cité par Senarclens, 2000, p. 69 et Durand, 2008, p. 12, mérite d'être complété par cet autre passage d'une lettre adressée de Menton le 1^{er} mars 1877 à Auguste Bouvier : « Cette après-midi en particulier, nous nous sommes donnés rendez-vous [avec les Edouard Ador] à Monte-Carlo, mais j'ai déclaré que je ne mettrais pas les pieds dans la salle des jeux; j'y suis allé déjà et

psychologique, il est possible de soutenir que la figure biblique de Paul fonctionne comme une « double transitionnel¹⁸ » qui présente l'avantage décisif d'être une figure, dont il pouvait être certain que son milieu familial en reconnaissait l'autorité absolue, ce qui lui permettait précisément de s'affranchir de ses attentes sans risque de passer pour un renégat ou un « raté ».

On pourra toujours ironiser sur cette sorte de conversion de salon d'un fils unique de bonne famille et jeune rentier désœuvré. Mais il est plus éclairant de prendre le problème par l'autre bout. Le succès ultérieur que le Comité international de la Croix-Rouge doit à son président s'explique par le fait que Gustave Moynier l'a inscrit, à l'instar de l'apôtre Paul ou de son fidèle disciple Timothée, dans une vocation personnelle et dans une perspective missionnaire. Mutatis mutandis, Moynier comprend son engagement dans les comités de bienfaisance comme l'apôtre Paul le sien dans la vie des Églises locales, c'est-à-dire en tant que lieux où se vit l'Évangile et en tant que moyens qui contribuent à la venue du royaume de Dieu.

Alors forcément qu'à la lecture d'*Un souvenir de Solferino*, la perspective de la création possible d'un nouveau comité en charge des blessés de guerre le fait immédiatement réagir, car il y va de la vocation et de la mission qu'il a reçue de son Dieu en Christ¹⁹. Cela explique la motivation profonde qui sous-tend

en ai été tellement écœuré que je ne veux pas rentrer dans cette atmosphère malsaine. » (BGE Ms. fr. 4801/9, f° 264v°).

18. « Le double transitionnel est cet objet à partir duquel le sujet traite, met en forme et symbolise le rapport à ce qui lui échappe dans sa relation à l'objet et à lui-même. Suivant cette perspective, et c'est là la thèse essentielle de cet ouvrage, le double sera envisagé comme la figure à partir de laquelle l'identité se transitionnalise, c'est-à-dire un objet permettant au sujet de se rencontrer et de se saisir lui-même subjectivement, d'abord en appui sur l'objet externe puis au sein de la relation à soi qui en tient lieu [...]. » (Jung, 2015, p. 6).

19. Sans donner la référence à *Mes heures de travail*, Bernard Bouvier cite Moynier qui écrit à propos de sa nomination à l'Institut de France, Académie des sciences morales et politiques : « Ce n'était pas là au fond le but que je poursuivais, et qui était de faire progresser sans cesse le règne de Dieu sur terre. Toutes les occupations auxquelles je me suis livré y tendaient en effet très directement, et l'assurance d'y avoir réussi en quelque mesure est le seul résultat que j'aie profondément souhaité obtenir. Nulle autorité humaine ne saurait me garantir que je l'aie atteint, mais j'attendrai patiemment pour savoir ce qui en est, jusqu'au jour où je comparaitrai devant notre souverain juge. » (Bouvier, 1918, p. 17).

le fait que Moynier a poursuivi son engagement social local à la Société d'utilité publique et dans d'autres comités pendant des décennies, comme l'a finement observé de François Bugnion (Bugnion, 2010, p. 19).

3 L'enseignement de Jésus-Christ sur la prière

Dans sa biographie de Gustave Moynier, Jean de Senarclens rappelle qu'à la suite de « la mort de leur jeune fils Adrien-André le 11 décembre 1871, à l'âge de neuf ans et trois mois », Gustave et Fanny Moynier ont fait « retraite à Cannes du 26 janvier au 19 avril 1872 et semblent y avoir trouvé une consolation dans la prière. Gustave Moynier y reprend en effet une étude qu'il avait laissée en suspens : *L'enseignement de Jésus-Christ sur la Prière et autres sujets* » (Senarclens, 2000, p. 270).

Aux archives du CICR, sous la cote P GM – 07 (anciennement carton 3) se trouvent *L'enseignement de Jésus-Christ sur la Prière et autres sujets* (Pièce 42) et une liasse intitulée *Pas-sages bibliques sur la prière*.

L'enseignement de Jésus-Christ sur la Prière et autres sujets est un manuscrit soigné, malgré quelques ratures, de 11 pages blanches écrites au recto seulement et précédées d'une page de titre qui porte la mention « Cannes 1872 ». Il s'agit donc bien du travail effectué lors de la retraite à Cannes qui a suivi le décès d'Adrien-André. C'est un texte suivi, qui, à l'instar de la *Biographie biblique de l'apôtre Paul*, n'est pas tant une étude sur la prière illustrée de citations bibliques qu'un florilège de citations bibliques entrelardé de quelques commentaires ou transitions et précédé d'une brève introduction. Pour toute conclusion, le texte se termine au bas de la page 11 par une citation (Lc 18, 1-8) qui ne permet pas d'être absolument certain que le document soit complet.

Fidèle à lui-même et au catéchisme qu'il a reçu, Moynier continue de s'appuyer sur la vieille traduction de française de la

Bible de 1707 de David Martin ²⁰, en dépit de l'observation de son ami Bouvier quelques vingt ans plus tôt.

Et comme dans l'avant-propos de la *Biographie biblique de l'apôtre Paul*, Moynier commence par expliciter son intention :

« Il n'est pas nécessaire de posséder une connaissance approfondie des Évangiles, pour savoir que Jésus attachait beaucoup de prix à la prière ; non seulement il a souvent traité ce sujet dans ses discours, mais lui-même, pendant la durée de son ministère, priait fréquemment et prêchait ainsi d'exemple [*sic*] à ses disciples.

« Pris isolément, les divers fragments de la Bible qui s'y rapportent ne peuvent donner qu'une idée très incomplète de la doctrine chrétienne en cette matière, car elle n'est guère envisagée, dans chacun d'eux, que sous un seul de ses aspects ou présentée en vue de son application à quelque cas particulier. Pour arriver à une conception générale, il faut nécessairement glaner des textes çà et là, puis les grouper dans un ordre méthodique, afin qu'ils s'éclaircissent ou se complètent les uns les autres.

« C'est ce que j'ai essayé, en bornant toutefois ma recherche aux quatre évangiles, afin de dégager l'enseignement de Jésus de celui des écrivains sacrés, quitte à les rapprocher et à les comparer plus tard dans une étude subséquente.

« Je vais donc examiner successivement les réponses que fournissent la vie et les paroles du Christ aux quatre questions suivantes qui me paraissent épuiser le sujet :

« 1. Pourquoi le chrétien doit-il faut-il prier ?

« 2. Qui doit-on prier ? Quelle doit être la substance de la prière ?

20. <http://www.martin1707.com/index.php?Accueil>.

« 3. ~~Que doit être la prière ?~~ Comment faut-il prier ? »

« 4. ~~De quoi vient l'efficacité de la prière ?~~ »

[Moynier, 1872, p. 1].

Ces lignes témoignent une fois encore du souci de Moynier de calquer sa pratique de la prière sur la Bible, dont la normativité et l'unité doctrinale ne font pas de doute. L'approche n'est ni historique, ni critique, mais une fois encore harmonisante (il y a d'ailleurs quelques confusions d'évangiles) et édifiante. Moynier ne met en effet pas en question le fait que le Jésus des évangiles ne soit pas identique au Jésus de l'histoire et surtout que ce Jésus s'adresse à nous. À lire ce travail, en sachant dans quelles circonstances il a été accompli, on ne peut qu'être frappé par ce style impersonnel, laconique et didactique. Une lecture plus attentive révèle cependant l'implication existentielle de cette recherche pour son auteur, ce que confirment quelques occurrences d'un « nous » qui font croire que le texte biblique s'adresse immédiatement à nous, et à Moynier en particulier.

Les ratures retiennent l'attention, car elles reflètent l'évolution de Moynier dans sa réflexion. La rature de la première question est intéressante sur le plan théologique. De manière générale, une prière s'adresse à une divinité et, dans la tradition juive en particulier, au Dieu d'Israël, usage que Jésus de Nazareth a suivi comme en témoigne le Notre Père. Chez les premiers chrétiens, comme l'atteste la tradition paulinienne ou l'Évangile de Jean, les prières s'adressent à Dieu par Jésus-Christ, mais assez rapidement, on va rencontrer des prières adressées directement au Christ comme à Dieu. Dans la tradition évangélique du XIX^e siècle, prier Christ était courant. Dès lors, en se limitant à la prière de Jésus dans les évangiles, Moynier ne pouvait manquer de percevoir la tension entre la prière de Jésus de Nazareth, qui s'adresse exclusivement au Dieu d'Israël, et la prière des chrétiens qui s'adresse soit à Dieu par Jésus-Christ, soit directement au Christ. Dans son paragraphe sur Jean 14-15 à propos du Père et du Fils, il se débat avec ce problème qu'il résout ainsi : « L'exaucement de la prière provient

donc indifféremment de l'un ou de l'autre. » (Moynier, 1872, p. 5).

Tandis que la première question « pourquoi » demeure, les trois questions suivantes sont biffées et remplacées par l'unique question « Comment faut-il prier ? », qu'il détaille ensuite dans deux paragraphes : A. *Conditions relatives à la forme et à la teneur de la prière*. B. *Conditions relatives à la personne de celui qui prie*.

À la première question, « Pourquoi faut-il prier ? » Moynier répond, sur la base de Marc 13, 32-36 et de Luc 21, 34-36, que la prière permet de rester vigilant pour ne pas succomber. Mais l'épisode qui retient le plus son attention est celui de Gethsémané. « Dans cette même scène, il convient de faire ressortir le contraste que présente la conduite des apôtres avec celle de Jésus, qui, malgré sa nature divine, cherche dans la prière un refuge contre les défaillances de son humanité. » (Moynier, 1872, p. 3). Inutile d'insister sur la connotation autobiographique de la dernière partie de la phrase. Cela est confirmé quelques lignes plus loin : « Il [Jésus] nous la [la prière] présente non comme un devoir envers Dieu, mais comme un moyen de perfection » (Moynier, 1872, p. 3), c'est-à-dire que la prière n'est pas un exercice formel, mais un moyen, sinon le seul moyen pour ne pas succomber dans l'épreuve. À l'instar de Jésus qui prie à l'écart des disciples pour se préparer à affronter la mort, Moynier fait retraite à Cannes et se consacre à la prière pour surmonter la mort de son fils. Notons pour terminer que la figure d'identification a changé, ce n'est plus Paul l'apôtre, mais Jésus, le Seigneur lui-même, ce qui s'accroîtra avec les années.

Quant à l'étude supposée avoir été laissée en suspens que mentionne Senarclens, il est bien difficile de savoir de quoi il pourrait s'agir, sinon peut-être de la liasse intitulée *Passages bibliques sur la prière*, qui ne peut hélas être datée. En l'état, il n'est plus possible de savoir si cette liasse est un travail antérieur ou simplement l'étape préparatoire d'une unique étude sur la prière entièrement réalisée à Cannes durant l'hiver 1872. Si l'on en croit l'explication méthodologique que Moynier lui-

même donne, à savoir qu'« il faut nécessairement glaner des textes çà et là, puis les grouper dans un ordre méthodique, afin qu'ils s'éclairent ou se complètent les uns les autres », on penchera plutôt pour la seconde hypothèse. En outre, si le feuillet intitulé « passages non utilisés » implique que l'étude sur la prière a été achevée, comme il est naturel de le supposer, cette liasse n'est certainement rien d'autre que le résultat d'un butinage préliminaire, dont seule une partie des résultats a été utilisée. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un ensemble disparate de feuilles portant des versets bibliques, allant de la copie soignée au collage désordonné et raturé, avec quelques pages portant des listes de références bibliques. On peut toutefois constater que les listes synthétisent les versets recopiés. Tout ce matériel permet de supposer que Moynier a banalement fait une lecture suivie de chaque évangile, à moins qu'il n'ait utilisé une concordance, en relevant et recopiant les passages relatifs à la prière. Puis dans un second temps, comme il l'explique, il les a organisés méthodiquement.

Cela reste un travail simple, peu analytique sans être mécanique, mais qui par sa simplicité permet à Moynier de se relever de son deuil.

4 La sanctification et la repentance

Les archives du CICR possèdent également deux autres dossiers bibliques, l'un sur la repentance²¹ et l'autre sur la sanctification²², qui ressemblent beaucoup à la liasse des passages bibliques sur la prière.

Le dossier sur la repentance est constitué de deux parties, soit un dossier soigné de huit pages, où sont reproduits des versets bibliques répartis en vingt-neuf rubriques ainsi qu'un dossier de trois pages et un billet qui contiennent un brouillon et deux listes de références bibliques. Une fois encore, les Archives du CICR ont vraisemblablement conservé le travail préparatoire et la version finale. Celle-ci n'est pas datée, mais le dossier

21. Archives du CICR P GM – 07 (anciennement carton 3).

22. Archives du CICR P GM – 07 (carton 3).

préparatoire est fait avec du papier de récupération, dont les dates vont d'août à décembre 1884.

À titre d'hypothèse, ce travail biblique sur la repentance pourrait bien être à mettre en relation avec la compromission de Moynier dans la colonisation du Congo. Délégué en septembre 1876 à la séance constitutive de l'Association internationale africaine voulue par le roi des Belges Léopold II, Moynier prend fait et cause pour ce projet scientifique, philanthropique et civilisateur, au point de fonder le mensuel *L'Afrique explorée et civilisée* en été 1879. Dès 1878 pourtant, le projet initial dérape en projet colonisateur. Si Moynier commence par saluer l'union de la science et du commerce sous le patronage de Léopold II, en été 1882, il dénonce la perte des objectifs scientifiques, mais il continue de vouer une admiration sans réserve au roi Léopold II et accepte même, en 1890, sa désignation comme consul général de l'État indépendant du Congo en Suisse par le roi des Belges, qui va cautionner les pires brutalités au Congo. Il est probable qu'en 1885, Moynier a parfaitement conscience du détournement des buts de l'Association internationale africaine, mais il n'a pu refuser le titre de consul général, car « c'eût été une gifle au roi, que Moynier ne pouvait se permettre en sa qualité de président du Comité international de la Croix-Rouge » (Senarclens, 2000, p. 251).

Le dossier biblique sur la sanctification est rédigé sur du papier de récupération, ce qui permet de le dater d'après avril 1898. C'est un document de six pages qui est une liste de soixante-huit passages du Nouveau Testament, copiés les uns à la suite des autres sans le moindre commentaire et sans critère de classement apparent, sinon d'être le résultat possible d'une recherche par lexèmes dans une concordance du Nouveau Testament.

Ce travail est plus difficile à rattacher à un événement précis de la vie de son auteur. La chronologie des années 1898-1899 offre cependant une clef de lecture possible.

Deux événements pourraient rentrer en ligne de compte.

Le 5 mars, Gustave Moynier est présenté pour la troisième fois à l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France pour une place d'associé étranger et le 8 juin a lieu le baptême du navire-ambulance de la Croix-Rouge *Le Moynier* aux États-Unis. La première date semble plus importante.

Alors que les distinctions internationales pleuvent véritablement sur Moynier depuis près de trente ans, son élection à l'Institut de France a revêtu une importance particulière. La dernière des cinq « dates importantes » de sa vie est 1886, date à laquelle il a été nommé correspondant de l'Institut. Et au soir de sa vie, en 1907, après avoir été élu associé étranger à l'Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, et avoir reçu de très nombreuses distinctions d'un grand nombre de pays du monde entier, il écrit dans *Mes heures de travail* que nous avons déjà citées :

« Tout cela ne m'a point trouvé indifférent mais j'y ai vu surtout des encouragements à persévérer dans la voie où je marchais. Ce n'était pas là au fond le but que je poursuivais, et qui était de faire progresser le règne de Dieu sur terre. Toutes les occupations auxquelles je me suis livré y tendaient en effet très directement, et l'assurance d'y avoir réussi en quelque mesure est le seul résultat que j'aie profondément souhaité obtenir. Nulle autorité humaine ne saurait me garantir que je l'aie atteint, mais j'attendrai patiemment pour savoir ce qui en est, jusqu'au jour où je comparaitrai devant notre souverain juge. »

Pour rappel, la sanctification ou régénération désigne, dans la doctrine réformée calvinienne, l'état du croyant habité par le Christ. Elle est la participation du croyant d'une part à la mort du Christ qui mortifie le péché en nous et d'autre part à la résurrection du Christ qui le fait participer à la vie nouvelle. L'étude de la sanctification pourrait avoir émergé chez Moynier au moment où point sa retraite et que vient l'heure du bilan. La sanctification témoignerait d'un regard rétrospectif porté sur l'œuvre accomplie, dont les lignes qui précèdent montrent

sans ambiguïté qu'elle a été entièrement vécue et réalisée dans une perspective chrétienne et même biblique.

5 *La Vie de Jésus-Christ selon les quatre évangélistes*

Cette *Vie de Jésus* demeure énigmatique à plus d'un titre.

Jean de Senarclens écrit dans sa biographie une phrase aussi imprécise que mystérieuse : « Plus tard, il rédigera encore *Jésus-Christ d'après les quatre évangélistes* mais ne le publiera pas, ayant appris que Frédéric Hamilton l'avait fait avant lui. » (Senarclens, 2000, p. 270).

Tout d'abord, le titre exact de l'œuvre de Moynier est *Vie de Jésus d'après les quatre Évangélistes*. La chronologie qui se trouve aux archives du CICR et qu'a pourtant publiée Senarclens fournit le titre exact et la date d'achèvement du travail, le 31 mai 1901.

Deuxièmement, la raison invoquée pour expliquer la non-publication de l'opuscule est étrange. La seconde moitié du XIX^e siècle a été la grande époque des Vies de Jésus, et si vraiment Moynier avait redouté la concurrence, il n'aurait même pas songé à se lancer dans un tel travail après la cinglante mise au point critique de David Friedrich Strauss et la célèbre *Vie de Jésus* d'Ernest Renan, ou celles moins connues de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, d'Auguste Sabatier, d'Oskar Holtzmann et de tous les autres grands noms de la théologie libérale. Lorsque Moynier publie sa *Biographie biblique de Paul*, il ne semble pas avoir été gêné le moins du monde par la publication d'une vie de Paul par le pasteur Frossard l'année précédente, opuscule de cent cinq pages qui pose les principales questions critiques aux sources anciennes relatives à Paul (Frossard, 1858). Dans ses recherches bibliques, Moynier ne tient aucun compte des travaux des autres, puisque, comme nous avons tenté de le démontrer, il s'intéresse à la Bible d'abord pour s'édifier lui-même.

Le plus curieux, en troisième lieu, est que les bases de données bibliographiques et autres catalogues de bibliothèques²³ ne connaissent aucun ouvrage de Frédéric Hamilton, auteur que Senarclens mentionne sans le présenter, comme s'il était connu de tous, et sans donner la moindre référence de cette publication.

Finalement, la seule information exacte fournie par Senarclens est que cet essai n'a pas été publié. Mais chose étrange, le manuscrit de cet ouvrage est introuvable. Il ne se trouve ni à la BGE, ni aux Archives du CICR, ni à la Bibliothèque du CICR, ni dans les archives familiales Moynier²⁴. Ce manuscrit peut être considéré comme perdu. Il n'est pas totalement exclu qu'il ait été détruit par Gustave Moynier lui-même.

Un retour sur la longue rivalité entre Dunant et Moynier permet peut-être de lever une partie du voile.

Comme nous le savons, le comité international qui s'est créé le 17 février 1863 sous les auspices de la Société genevoise d'utilité publique a eu parmi ses premiers projets de réunir une conférence internationale à Genève du 26 au 28 octobre 1863. Alors que les invitations ont été envoyées le 1^{er} septembre avec un ordre du jour, le 15 septembre, Henry Dunant, fort des appuis internationaux qu'il avait trouvés lors du congrès international de statistique de Berlin où une section était consacrée à la statistique comparée de santé et de mortalité des populations civiles et militaires, envoie un complément à l'ordre du jour de la conférence de Genève sans consulter le comité, ce qui a évidemment jeté un froid entre le comité et Dunant.

Lorsque Moynier devient président du CICR le 13 mars 1854, Dunant reste secrétaire, jusqu'à son exclusion en 1867, sous la présidence de Moynier.

Depuis lors, les deux fondateurs du CICR entretiennent une guerre larvée qui va culminer au tournant du siècle.

23. Notre enquête s'est limitée à RERO, au catalogue sur fiches de la BGE, aux catalogues de la BnF et de la Library of Congress, à Google Books, sans que sorte la moindre mention d'un ouvrage de Frédéric Hamilton. Même un répertoire de pseudonymes ne connaît pas de Frédéric Hamilton.

24. Je tiens à remercier Roger Durand qui m'a communiqué ce dernier renseignement lors d'un entretien téléphonique le 29 août 2016.

Dans le procès-verbal de la séance du CICR du 10 mai 1898, Gustave Moynier rend hommage à la mémoire du D^r Louis Appia, décédé le 1^{er} mars :

« Il [Louis Appia] fut le collaborateur de M. Henry Dunant dans la publication d'*Un souvenir de Solferino* et fit ensuite profiter la cause des victimes de la guerre de l'expérience acquise par lui sur les champs de bataille comme médecin d'ambulance. » [Pfersich, 2012, p. 70.]

Discrètement, Moynier conteste à Dunant la paternité exclusive de son célèbre ouvrage. Et plus loin dans le même procès-verbal :

« Un médecin norvégien qui a fait la campagne turco-grecque a proposé de publier un mémoire dans le *Bulletin*. M. Moynier a refusé, le *Bulletin* n'étant pas destiné à insérer la prose des particuliers. Si ce mémoire est publié, le *Bulletin* en rendra compte. » [Pfersich, 2012, p. 71.]

Ce médecin norvégien, le D^r Hans Daae, a critiqué l'action limitée du CICR dans l'armée turque et les insuffisances de la Convention de Genève de 1864. Mais ce médecin qui a ses entrées à Christiania en Norvège est surtout en train de soutenir de toutes ses forces la candidature de Dunant pour le prix Nobel de la paix. De son côté, Henry Dunant se pare en toute occasion du titre de fondateur de l'Œuvre de la Croix-Rouge.

Le procès-verbal de la séance du CICR du 13 février 1901, qui s'est tenue comme d'habitude chez Gustave Moynier, porte :

« *Prix Nobel*. [...] M. Moynier ayant reçu les statuts de ce prix, la question se pose de savoir si, devant la candidature de M. Henry Dunant dont les journaux ont parlé, il y a lieu de faire présenter M. Moynier ou le Comité international comme corps. Après délibération, il est décidé de faire présenter le Comité international par M. Alfred Martin, doyen de la Faculté de droit, et de faire appuyer

si possible cette candidature par le président de la Confédération. » [Pfersich, 2012, p. 156.]

Henry Dunant est sur les rangs depuis plusieurs années et bénéficie d'un solide réseau de soutiens, tandis que le CICR, entré sans doute trop tardivement dans la course, n'obtiendra même pas le soutien du Conseil fédéral.

Ensuite, dans la livraison de janvier 1902 du *Bulletin international des sociétés de la Croix-Rouge*, publié par le CICR, il est rendu compte de l'attribution du premier prix Nobel de la paix.

« Il a été alloué, pour la première fois, le 10 décembre 1901 et partagé entre M. Frédéric Passy, de Paris, bien connu en tous pays par l'apostolat pacificateur auquel il s'est voué comme publiciste, et M. Henry Dunant de Genève, auquel revient le mérite d'avoir appelé de ses vœux l'œuvre de la Croix-Rouge. On sait, en effet, que ce dernier avait, dans une brochure intitulée *Un souvenir de Solferino* et publiée en 1862, émis le vœu de voir se créer une institution sanitaire libre pour améliorer le sort des militaires blessés.

« C'est là son titre incontestable à la distinction dont disposait le jury norvégien.

« En revanche il ne serait pas exact de considérer, ainsi que l'ont insinué plusieurs journaux, M. Henry Dunant comme ayant été le fondateur de la Croix-Rouge.

« Après avoir livré son idée féconde aux méditations des philanthropes, il comprit de lui-même la nécessité de faire appel au concours d'autrui pour sa réalisation.

« Il trouva dans la Société genevoise d'Utilité publique un organisme déjà existant, auquel il abandonna le soin de poursuivre le projet qu'il avait entrevu dans ses rêves humanitaires.

« L'immense progrès consacré par la fondation de la Croix-Rouge est donc une œuvre collective et impersonnelle, dont l'accomplissement fut confié par la Société genevoise d'Utilité publique au Comité international de secours aux militaires blessés, créé à Genève en 1863. » [Pfersich, 2012, p. 234.]

Cette rivalité se poursuivra jusque dans la tombe, puisque, dans le procès-verbal de la séance du 10 décembre 1910, on peut lire :

« M. Ador [Gustave Ador, successeur de Moynier comme président du CICR et neveu de Moynier] mentionne la mort de Henry Dunant, survenue le 30 octobre 1910. Ce décès a causé une émotion hors de proportion avec le rôle joué par Henry Dunant. Les articles nécrologiques parus en Suisse allemande avaient été rédigés d'avance par lui et remis à M. le docteur Altherr, conseil national, dépositaire de son testament. » [Pfersich, 2012, p. 327.]

La *Circulaire du CICR* du 23 août 1910 et le *Bulletin international des sociétés de la Croix-Rouge* d'octobre 1910 contiennent le même avis mortuaire de Gustave Moynier dans lequel on peut lire :

« Le Comité international est assuré que toutes les Sociétés de la Croix-Rouge s'associeront à son grand deuil et conserveront un souvenir ineffaçable de celui qui fut le véritable fondateur de la Croix-Rouge, et qui a consacré cinquante années de sa vie à cette grande œuvre humanitaire. » [Pfersich, 2012, p. 295-299.]

Pour en revenir au prix Nobel, Gustave Moynier y a été proposé en 1901, 1902, 1903 et 1905 par le juriste et diplomate suédois Richard Kleen, mais chaque fois sans succès. Ainsi donc, les espoirs que « Jésus » obtienne une fois le prix Nobel de la paix ayant été déçus, Moynier aura peut-être détruit son manuscrit. Nous émettons l'hypothèse que l'allégeance au roi Léopold II

par l'intermédiaire du titre de consul général du Congo aura été fatale à la candidature de Moynier pour le prix Nobel et, par ricochet, à la conservation d'une *Vie de Jésus-Christ selon les quatre évangélistes*.

Bibliographie

- BOUVIER, Auguste (1859). *La Semaine religieuse*, 20 août 1859, n° 34, 7^e année, p. 136.
- BOUVIER, Bernard (1918). *Gustave Moynier*. Genève : Imprimerie du Journal de Genève.
- BUGNION, François (2010). *Gustave Moynier, 1826-1910*. Genève : Association Henry Dunant + Gustave Moynier / Slatkine.
- DURAND, André (1988). Gustave Moynier à la recherche de sa vocation. *Bulletin de la Société genevoise d'utilité publique*, 3^e série, 12, p. 16-33.
- DURAND, André (2008). Gustave Moynier. Retour à Genève et recherche d'une vocation. *Les Cahiers du centenaire*, 4, p. 2-12.
- FROSSARD, C. L. (pasteur de l'Église réformée de Lille) (1858). *Essai sur la vie et les écrits de saint Paul*. Paris : Grassart-Meyruels.
- JUNG, Johann (2015). *Le sujet et son double. La construction transitionnelle de l'identité*. Paris : Dunod.
- [GM] (1859). *Biographie biblique de l'apôtre Paul*, d'après la version de Martin. Lausanne : Georges Bridel.
- MOYNIER, Gustave (1872). *L'enseignement de Jésus-Christ sur la Prière et autres sujets*. Archives du CICR, P GM – 07 (anciennement carton 3), n° 42.
- MOYNIER, Gustave (1882). *La Croix-Rouge, son passé et son avenir*. Paris / Genève / Neuchâtel : Sandoz & Thuillier / Librairie Desrois / Librairie J. Sandoz.
- MOYNIER, Gustave (1907). *Mes heures de travail*. Genève : Société générale d'imprimerie.
- PFERSICH, Charles (dir.) (2012). *Dunant-Moynier, un prix Nobel peut en gagner un autre. Les dossiers de candidature d'Henry Dunant et de Gustave Moynier au Prix Nobel de la Paix*, préface de Jürg Stüssi-Lauterburg. Lenzburg : Merker im Effingerhof.
- SENARCLENS, Jean de (2000). *Gustave Moynier. Le bâtisseur*. Genève : Slatkine.
- SENARCLENS, Jean de (2003). *La Société genevoise d'utilité publique. Creuset des réformes sociales à Genève aux XIX^e et XX^e siècles*. Genève : Slatkine.

Récits collectifs et construction de l'identité dissidente dans l'Angleterre du XVII^e siècle

Anne Dunan-Page

Professeur, Aix Marseille Univ, LERMA, Aix-en-Provence, France /
Directrice du Laboratoire d'études et de recherche sur le monde anglophone
(E.A 853) / Membre Honoraire de l'Institut universitaire de France

Résumé : Ce chapitre a pour objectif d'analyser les différentes formes de récits présents dans les manuscrits des congrégations britanniques fondées en marge de l'Église d'Angleterre, pendant la période moderne. Nous étudions les congrégations dites *gathered churches*, baptistes et congrégationalistes, entre les années 1640 et 1714. On se propose notamment de montrer comment les récits disciplinaires, les récits de fondation et les récits des expériences spirituelles prononcés à l'oral pour rejoindre une congrégation, ont contribué à forger une identité dissidente, tout particulièrement en périodes de persécution, ainsi que la façon dont les manuscrits étaient écrits, transmis et conservés au sein même des communautés.

Mots-clés : Angleterre, XVII^e siècle, baptistes, congrégationalistes, expériences spirituelles, récits de conversion.

Introduction

Le XVII^e siècle, en Grande-Bretagne, est souvent appréhendé, du point de vue de l'histoire de la littérature, et de l'histoire de la littérature religieuse en particulier, comme le siècle du « je ».

La pénétration et l'adaptation des idées réformées, l'insistance calviniste sur l'introspection et la recherche des preuves du salut, la dislocation politique, théologique et affective des guerres civiles ont en effet contribué à faire émerger une vibrante écriture du soi : journaux, autobiographies spirituelles, correspondances, *common place books*, arts du bien vivre et du bien mourir, littérature du conseil... Le rapport à Dieu était intime, ancré dans l'expérience individuelle de la grâce, subordonné aux infimes variations de la conscience – en quelque sorte recentré sur l'être depuis que la fin des pèlerinages et des miracles populaires, la diète du calendrier liturgique et l'iconophobie des radicaux avait transformé la vision de l'autre et le culte public.

L'écriture puritaine n'échappe pas à la règle. On a l'habitude de considérer que le protestant britannique, et le calviniste britannique en particulier, est un peu seul face à Dieu. Or au mitan du XVII^e siècle, à la faveur de la déliquescence des institutions ecclésiastiques, les groupes de rencontres, plus ou moins informels, qui se réunissaient en marge de l'Église anglicane depuis des décennies pour approfondir les mystères de la foi entre Élus, se mirent à explorer d'autres modes d'organisation. Des Églises autonomes et autogérées, comprenant parfois seulement quelques dizaines de membres, virent alors le jour sur l'ensemble du territoire. Elles cooptaient leurs membres par un strict examen de leur conduite et un récit de leurs expériences spirituelles et insistaient sur les devoirs mutuels de chacun des fidèles.

Il s'agira ici de montrer comment une littérature autocentrée, une littérature de la subjectivité, de la relation personnelle au divin, entra alors en résonance avec une écriture collective de l'histoire, lorsque le fidèle rejoignait une communauté donnée. Nous analyserons la nature des récits en nous fondant sur les livres d'Églises manuscrits des communautés et la façon dont ces récits ont participé à la construction d'une identité dissidente, ainsi que la nature des liens entre les récits personnels et les récits collectifs : comment on négociait une nouvelle insistance sur l'être avec l'abolition de l'être revendiquée au sein de certaines communautés en vue de l'adoption d'une nouvelle identité religieuse.

1 Les communautés dissidentes et leurs manuscrits

Nos exemples sont issus du « congrégationalisme » anglais, ce par quoi on entend des mouvements qui faisaient parfois partie de l'Église anglicane mais formaient des « congrégations » ou « Églises de saints » autonomes. Ils furent appelés, selon les époques et les points de vue, « non-conformistes » ou « dissidents ». Nous nous pencherons plus précisément sur deux mouvements, très majoritairement calvinistes et donc marqués par une volonté de procéder à une stricte séparation entre Élus et réprouvés : les baptistes particuliers (séparatistes), d'une part et les « Indépendants », de l'autre (le fait que ces derniers aient été aussi appelés « congrégationalistes » peut prêter à confusion). On peut les ranger, selon certaines définitions, parmi les héritiers du puritanisme.

Au XVII^e et au début du XVIII^e siècle, ces communautés puritaines ont connu, en gros, trois grandes phases : d'abord une phase de fondation des congrégations, dans les décennies 1640 et 1650, c'est-à-dire pendant les guerres civiles britanniques (1642-1649) et l'interrègne d'Oliver Cromwell ; puis une phase de persécution d'une trentaine d'année, suite à la restauration des Stuarts, entre 1660 et 1688 ; enfin une troisième phase qui suivit l'avènement de Marie et Guillaume d'Orange et l'Acte de tolérance de 1689 (Keeble, 1987 ; Spurr, 1998).

Une congrégation était d'abord une communauté de « saints visibles », c'est-à-dire composée d'hommes et de femmes qui étaient en mesure d'apporter publiquement des preuves de leur salut ; ils pouvaient être, à l'origine, très peu nombreux, certes pas « deux ou trois » (comme dans Matthieu 18 : 20), mais à peine six ou sept dans certains villages. Dans la tradition congrégationaliste, le choix du pasteur, parmi les membres, incombait à l'Église et devait, en théorie, intervenir après sa fondation. Une Église pouvait donc être fondée et fonctionner, dans un premier temps, sans pasteur, même si la situation n'était pas jugée idéale. Pour prendre comme exemple le seul comté du Suffolk, dans le sud-est de l'Angleterre, la congrégation de Beccles, resta sans pasteur de 1652 à 1653 ; celle Bury

St Edmunds, de 1648 à 1655 (Thomas Taylor, arrivé en 1653, fut à l'essai pendant deux ans avant son ordination); celle de Wattisfield de 1654 à 1678 (la plus longue absence pastorale que nous ayons relevée dans les manuscrits). Dans ces cas-là, les congrégations décidaient de différer l'appel, l'élection et l'ordination d'un premier pasteur, en exerçant délibérément leur droit à s'autogérer, pendant un certain nombre de mois ou même d'années.

La plupart des congrégations adoptaient ensuite un contrat et/ou une confession de foi, volontairement acceptés par l'ensemble des membres qui y apposaient leur signature. Une congrégation laissait à tous ses membres le soin non seulement d'élire le pasteur et les responsables (des anciens et des diacres, parfois même des diaconesses, veuves de plus de 60 ans); d'admettre et, si nécessaire, d'excommunier les fidèles et d'administrer toutes les affaires quotidiennes de la communauté lors de rencontres mensuelles ouvertes à tous les membres, quels que soient leur âge, leur fonction, leur degré de maturité spirituelle.

Une congrégation dissidente naissait, grandissait, s'autogérait, grâce à l'écrit. Ces anciens paroissiens qui avaient pris le chemin de l'autonomie ecclésiale, étaient auparavant habitués à tenir des registres paroissiaux et, peut-être selon la même logique, ils décidèrent très tôt de tenir des registres des réceptions et des excommunications. Mais il fallait davantage que des registres pour mettre en récit l'histoire des fondations congrégationalistes. Aucun auteur n'a jamais théorisé la tenue de documents d'Église, ce qu'ils étaient censés contenir, la forme qu'ils devaient prendre, chaque communauté étant libre de choisir la forme qui convenait le mieux à sa propre histoire. Sans véritable précédent, on vit donc les communautés se doter très rapidement de « livres », c'est le terme qu'ils utilisaient, des « livres d'Église » (« *Church books* »), non seulement pour s'en servir comme registres mais pour entrer le fonctionnement quotidien de la vie communautaire. Un livre d'Église, même composé par le pasteur, appartenait à tous. Le livre des baptistes de Tottlebank (Cumbria), par exemple, s'ouvre ainsi : « Ce livre est à l'usage de l'Église du Christ de Broughton Furness Fells

et Cartmel Fells dont M. Gabriel Carmelford est pasteur¹ » ; celui de l'Église de Cantorbéry reprend la même formulation : « Le Livre d'Église, A.D. 1717. Ce livre est à l'usage de l'Église de baptistes qui se réunit maintenant à Black Friars, dans la ville de Cantorbéry, où sont enregistrés les décisions, ordres, actes et nominations de la dite Église². »

Pendant longtemps on a cru que ces manuscrits ne contenaient que des données factuelles qui n'avaient qu'un intérêt documentaire. La plupart d'entre eux, en effet, reproduisent les minutes des rencontres mensuelles des congrégations et les « affaires » (c'est leur propre terme), de la communauté : le salaire du pasteur, la location d'un lieu de rencontre, les interactions avec les autres congrégations, avec les autorités, et bien entendu tous les cas disciplinaires. Or les manuscrits dissidents vont bien au-delà. Depuis cinq ans, une équipe de chercheurs a entrepris de recenser ces livres puis d'en inventorier leur contenu (Burden, Davies, Dunan-Page et Halcomb, 2016), à l'instar de ce qui s'est fait pour les livres de Nouvelle-Angleterre ou les actes des consistoires huguenots (Worthley 1966-1969 ; Mentzer, 2014)³. Alors qu'on connaissait une vingtaine de manuscrits, on sait à présent qu'il en existe plus de trois cent, pour la seule période 1640-1715. Ce qui frappe lorsqu'on fréquente assidument ce corpus, c'est précisément la diversité et la richesse du matériau narratif, la façon dont ces puritains se sont laissés surprendre, en quelque sorte, par le récit.

1. « *This Booke is for the Vse off that Church of Christ in Broughton ffurnesfells and Cartmelfells whereof Mr. Gabrill Camelford is teaching elder.* » (Regent's Park College, Angus Library and Archive, Oxford [ci-après RPC]. MS Tottlebank [Lancashire], 1669-1854, f° 1.)

2. « *The Church Book anno Dom : 1717. This Book is for the use of the Church of Baptis[t] Believers Now meeting in the Black Friars in [the] City of Canterbury wherein is to be Recorded y^e agre[e]ments orders acts & appointments of the S^d Church.* » (Dr Williams's Library [ci-après DWL]. MS 38.78, f° 1.)

3. Voir le projet en cours sous l'égide de la Congregational Library de Boston, « New England's Hidden Histories : Colonial-Era Church Records » : <http://www.congregationallibrary.org/nehh/main>, et aussi Dunan-Page, 2017.

2 Les récits manuscrits

La nature des récits que contiennent les manuscrits est très diverse : on y trouve des récits de controverse, des récits historiques, des biographies, des récits de fondation, mais aussi des correspondances et des cas disciplinaires qui finissent par prendre une épaisseur narrative parfois disproportionnée. Parmi les récits de controverses les plus frappants, on peut citer le livre d'Église de Cripplegate, grosse congrégation baptiste de Londres qui consigna toute la procédure, pendant plus de quatre ans, contre le pasteur David Crosley excommunié par ses propres membres pour mensonge, ivrognerie et fornication (Dunan-Page, 2013)⁴. On y décrit tout par le menu, depuis les premières rumeurs, les premiers témoignages des jeunes victimes des baisers fougueux – et non sollicités – de leur pasteur, jusqu'aux visites des anciens partis retrouver sa trace dans les tavernes mal famées de la capitale, la correspondance que les opposants échangeaient et l'expulsion finale de la congrégation.

Parmi les manuscrits les plus délibérément historiques, on peut signaler Ilston, au pays de Galles, livre dans lequel est inséré un « récit » / *narrative* des principaux événements de l'histoire de la communauté, ainsi que de nombreuses lettres⁵ ; Smarden, dans le comté du Kent, qui débute par un récit de fondation rédigé par un diacre, Daniel Medhurst⁶ ; les livres de Bristol et Axminster, tous deux relatant les débuts et les progrès des congrégations de l'ouest de l'Angleterre, par des scribes-historiens qui entament leur récit historiques bien après les événements qu'ils relatent⁷.

4. « *A faithful Narrative of the proceedings of severall Brethren, and of this Church of Jesus Christ – against Mr David Crosley, their late pastor, from the beginning of decemb : 1707 to the 14 of aug 1709.* » (RPC MS Cripplegate [Curriers Hall] Church Book, 1689-1723 [précédemment FPC E1], f° 32r°-36v°.)

5. *The Ilston Book : Earliest Register of Welsh Baptists*, éd. B. G. Owens, Aberystwyth : National Library of Wales, 1996, p. 31.

6. RPC, MS Smarden Zion General Baptist, A/1 Church minute Book, including Staplehurst, 1706-1843. Tottlebank (Lancashire), Church Book, 1669-1854, f° 1-3.

7. *The Records of a Church of Christ Meeting in Bristol, 1640-1687*, éd. Roger Hayden. Vol. XXVII. Bristol : Bristol Record Society, 1974 ; *The Axminster Ecclesiastica (1660-1698)*, éd. K. W. H. Howard, Ossett : Gospel Tidings Publications, 1976.

Les récits pouvaient enfin se faire plus directement biographiques. Great Gransden, dans le comté de Cambridge, inclut la biographie du pasteur itinérant Francis Holcroft par Richard Conder. Dans le Lincolnshire, en 1670, un poème élégiaque fut inséré dans le livre d'Église, à la mort du pasteur, John Lupton⁸. D'autres élégies sont de véritables biographies miniatures, qui rappellent le genre du sermon funéraire puritain où famille, amis et fidèles étaient encouragés à méditer les vertus du défunt tout en évitant un chagrin excessif. Ce fut le cas à Wattisfield (Suffolk), à la mort du pasteur Edmund Whincop, en 1687, lorsque le scribe jugea bon de rappeler les épreuves traversées par le pasteur en cette période de persécutions⁹. Mentionnons enfin l'historien de la congrégation de Bristol, Edward Terrill, qui retrace la vie de personnages marquants et rapporte les pieuses injonctions qu'ils ont prononcées sur leur lit de mort : les pasteurs Thomas Ewins et Thomas Hardcastle, respectivement en 1670 et 1678¹⁰, mais aussi une « servante noire prénommée Frances », et même Frère Robert Simpson, célèbre moins pour la profondeur de son esprit ou la ferveur de sa piété que parce qu'à 85 ans il était encore capable de « lire sans lunettes même les plus petites Bibles imprimées¹¹ ». Ces poèmes, élégies, scènes des derniers instants sont des documents d'Église à part entière. Ils participent à la création de l'histoire dissidente, au même titre que les comptes et les minutes des rencontres et contribuent à créer un équilibre entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le quotidien et le merveilleux qui caractérisent les manuscrits.

Une des raisons qui nous font dire que les puritains ont, en quelque sorte, dérivé vers le récit est la façon dont ils enregistraient les cas disciplinaires. Ou plutôt, comment ils ne les enregistraient pas. La nature des livres d'Église britan-

8. RPC MS Coningsby (Counsby) and Tattershall 1654-1728, f° 13.

9. Suffolk Record Office (Bury). Ci-après SRO. MS FK3519, « The Church Book », Wattisfield, f° 20. Pour d'autres élégies, on pourra aussi consulter, SRO MS FK3502/1, First Minute Book, Congregational Church, Whiting Street, 1646-180, f° 5r° (Henry Farrow), 65r° (John Bowers), 66r° (James Grundey), 67v° (Martha Watney) et 82r° (John Head). Ci-après Bury CB.

10. Bristol, p. 126, 203.

11. « *Hee could read y^e smallest printed Bibles without spectacles.* » (Bristol, p. 101.)

niques ne permet pas une approche satisfaisante de la discipline puritaine car des études statistiques précises sont impossibles à réaliser. En théorie, on se servait constamment du livre d'Église comme d'un outil de référence pour retrouver trace de la carrière spirituelle des membres qui demandaient à changer de congrégation. Entre les folios 195 et 212 du livre de la congrégation baptiste de Wapping, à Londres, on a inséré un registre, en quatre colonnes. Y figurent la date de réception d'un membre, le numéro de folio qui facilite la recherche dans le manuscrit, puis des indications pour savoir si la personne avait été baptisée, si elle avait été admise grâce à une lettre de recommandation, si elle était temporairement suspendue de cène ou excommuniée et enfin, dans une dernière colonne, si elle avait fait réparation¹². En pratique, cependant, les livres d'Église britanniques furent bien moins rigoureux dans le suivi de la discipline que certains documents continentaux (Grosse, 2007 ; Chareyre, 2007). La plupart des livres racontent les motifs d'admonestation ou d'exclusion et les explications fournies par les partis mais très peu, comme Wapping, font l'effort de proposer des récapitulatifs régulièrement mis-à-jour. De sorte que dans la vaste majorité des cas, il est impossible de savoir comment s'est soldée une procédure disciplinaire. La discipline était bien au cœur des congrégations qui insistaient pour que les membres veillent les uns sur les autres, mais les conclusions étaient souvent curieusement négligées au profit de la narration. Les dissidents donnent l'impression d'avoir été beaucoup plus intéressés par le récit des délits que par la prise en note des étapes de la procédure et par sa conclusion. Ils ont finalement privilégié la rédaction, la littéralité des manuscrits, aux dépens des tableaux, des colonnes, des listes.

Enfin, les manuscrits présentent de nombreux récits de fondation. La fondation d'une nouvelle congrégation constituait un acte tout à la fois rétrospectif et prospectif. Elle matérialisait l'arrivée à maturation spirituelle d'un groupe qui existait préalablement sous une forme plus informelle et elle représentait la première étape vers la croissance de la communauté, l'établis-

12. Strict Baptist Historical Society Archives MS « Wapping [Londres] Minute Book (1676-1711), vol. 1 », reproduction photographique par Steve Weaver (2011), f° 195-212.

sement d'un gouvernement ecclésial, la réception de nouveaux membres. Les récits de fondation décrivent donc souvent le jour de la cérémonie comme un acte liminaire, à la fois fin et début. Souvent rédigés plus d'une génération après les faits, ils participent d'une écriture collective, consciente et contrôlée de l'identité dissidente, voire à un mythe des origines.

Les manuscrits présentent deux grands types de récits de fondations. Les premiers, qui émanent souvent de pasteurs missionnaires envoyés par des congrégations déjà bien implantées ailleurs, entretiennent le mythe d'une création dans les endroits « les plus sombres » du royaume où la lumière divine se met soudain à briller par le pouvoir du ministère. Dans ce cas, le récit insiste sur le rôle du ou des leader(s) charismatique(s), faiseurs de conversions, en solo ou en duo. L'un des meilleurs exemples se trouve dans le livre de la congrégation de baptistes particuliers, d'Ilston – village de la péninsule de Gower, dans le comté du Glamorgan, au Pays de Galles – congrégation qui vit le jour suite au baptême de deux femmes, en novembre 1649, par Thomas Proud et John Miles (ou Myles), ce dernier dépêché par l'Église londonienne dite de la Verrerie (*Glass House*). Après ces débuts somme toute hésitants, Miles et Proud, se retrouvèrent, en un an, à la tête d'une congrégation de presque cinquante membres, qui grossit jusqu'à deux cent-soixante en une seule décennie¹³. Cette avancée de l'Évangile justifia que soit inséré dans le manuscrit le « bref récit » des progrès de la foi dans la région, qui s'ouvre sur l'absence de précédents et invite à s'émerveiller devant la puissance divine :

« Depuis notre apostasie, il n'y avait aucune compagnie ou société de chrétiens dans tout le pays de Galles qui promouvait et pratiquait la doctrine, le culte, l'ordre et la discipline de l'Évangile, dans sa forme primitive, il plut tout de même à Dieu de choisir ce coin obscur pour y planter son nom. . . et fonder ici la première Église de croyants baptisés.

13. Ilston, p. 3-10.

On s'émerveille de voir comment les choses se sont passées¹⁴... »

Dans le comté du Glamorgan, ce qu'on ne peut qu'admirer, ce qui est merveilleux et suscite l'étonnement, c'est, d'une part, l'absence de précédents et, d'autre part, le choix de Miles et Proud, hommes aux humbles origines que leur « nature » ne destinait en rien à ce grand destin, au service de la Parole de Dieu. Le Pays de Galles, reculé géographiquement, comme spirituellement, se transforme sans préavis en avant-poste du protestantisme évangélique, par le seul pouvoir de l'amour divin.

D'autres récits, au contraire, tendent à mettre en avant l'aspect collectif de la fondation et la font remonter à des groupes de prière nés une ou deux générations plus tôt, dans les années 1620, leurs membres étant unis « par leur haine des évêques et de leurs superstitions¹⁵ ». Ici, c'est l'idée de progrès de l'Évangile qui domine, même en périodes de persécutions : pas d'efflorescences isolées mais, au contraire, une histoire linéaire qui ne pouvait que mener, inexorablement, et même contre la volonté première de certains fondateurs, à la création d'Églises en marge de l'Église anglicane. Ce fut par exemple le cas à Bedford :

« [...] il y a ici depuis fort longtemps de bons chrétiens qui, dans les temps anciens (et bien que leur forme et leur ordre n'aient pas encore été ceux des Églises visibles selon le Testament du Christ), étaient assez éclairés pour suivre avec zèle l'Évangile : non seulement ils s'instruisaient les uns les

14. « *For when there had been noe compagnies or society of people houlding forth and practiseing the doctrine, worshipping, order, and discipline of the Gospell according to primitive institution that ever wee heard off in all Walles since the apostacy, it pleased the Lord to chuse this darke corner to place his name heere... and to gather heere the first church of baptized beleevers. It is wonderful to consider how this was brought to passe...* » (Ilston, p. 31.)

15. « *[...] their detestation of the bishops and their superstition.* » (*The Minutes of the First Independent Church [now Bunyan Meeting] at Bedford, 1656-1766*, éd. H. G. Tibbutt, Bedford : Bedfordshire Historical Record Society, 1976, p. 15.)

autres mais ils contribuaient à propager l'Évangile et à l'encourager, par leur présence et par leur bourse, en ouvrant leur porte et en tenant table ouverte¹⁶... »

L'accent est mis sur la longévité de la pratique, sur « les temps anciens » et sur la notion de « bons chrétiens », même de bons paroissiens. Ici, deux éléments se complètent : d'une part, l'« instruction mutuelle » dispensée strictement au sein du groupe et, d'autre part, une ouverture vers l'extérieur, une « propagation de l'Évangile », soutenue, en espèces et en nature, par des repas communautaires. Bedford revendique la visibilité de saints suivant la Lumière, qui ouvraient grandes les portes de leurs demeures privées. C'est par l'accueil qu'ils réservaient aux autres, par la « communion » autour d'un repas offert, par l'exercice de la charité, que l'Évangile se répandait – non pas en refermant les portes sur de petites communautés clandestines, séparées et bigotes. Ce document (on pourrait également citer celui de Bristol) prend bien soin de souligner la continuité entre les Églises congrégationalistes et une Église nationale pour récuser les accusations de schisme et de sédition : ce sont bien les dérives de l'épiscopalisme qui ont forcé les dissidents à fonder des structures autonomes. Les dissidents s'auto-représentaient dans les récits de leurs Églises, comme des sociétés ordonnées, parfaitement autogérées, des croyants exemplaires touchés par la grâce dont la conduite, la probité et les valeurs tranchaient singulièrement avec celles d'une Église anglicane, indigne héritière de la Réforme.

3 Les récits de l'expérience spirituelle

Les livres d'Églises fonctionnaient comme des documents collectifs qui participaient à une écriture collective de l'histoire dissidente à travers la mise en récit de temps forts, récits composés par les pasteurs mais que s'appropriait la communauté

16. « [...] there hath of a long time bene persons godly, who in former times, (even while they remained without all forme and order as to visible church communion according to the Testament of Christ) were very zealous according to their light, not onely to edify themselves, but also to propagate the Gospell, and help it forward, both by purse and presence, keeping alwayes a door open and a table furnished and free... » (Bedford, p. 15.)

toute entière, dans des manuscrits dont l'appartenance, et les objectifs, étaient clairement collectifs. Dans ces manuscrits, on trouve également une autre forme de récit, plus personnel, à savoir les récits de l'expérience spirituelle. Ces récits de soi – à destination des autres – étaient prononcés lorsqu'on souhaitait rejoindre une congrégation dissidente et ils avaient donc pour objectifs d'apporter des preuves de la grâce. Ils fonctionnaient donc aussi comme des récits exemplaires et certains furent compilés par les pasteurs puis imprimés à l'attention d'un plus large public (Mascuch, 1997, p. 71-96 ; Hindmarsh, 2005 ; Gribben, 2007, p. 55-78 ; Lynch, 2012, p. 121-178).

Chaque futur membre était tenu de venir faire, à l'oral, le récit de ses expériences, devant toute la congrégation afin que cette dernière puisse juger de son état de sainteté. Cette question du récit obligatoire a nourri de nombreuses controverses, de nombreuses incompréhensions. Méthodologiquement, il est délicat de les prendre en considération parce que les manuscrits présentent rarement des récits *in extenso*. Ce qu'ils apportent, en revanche, c'est une réflexion sur la façon dont les saints et les saintes devaient composer leur récit pour avoir quelque chance de succès. Les manuscrits ne contiennent pas de récits mais des descriptions de récits, qui sont donc nécessairement médiatisées et qui reflètent les priorités des scribes.

On ne peut ici s'attarder sur toutes les questions relatives à la composition et à la narration orale des récits d'expérience, mais il semble important de s'arrêter plus longuement sur les indices de validation de la grâce par la communauté. Quels que soient les canaux de diffusion qui permettaient de connaître les codes qui présidaient à la narration, on voit se dégager au moins trois indices permettant de déceler l'état électif : la relation entre le récit et les versets bibliques, la capacité du relatant à sélectionner des éléments pertinents parmi un ensemble foisonnant d'expériences, enfin sa capacité à toucher l'auditoire. Les congrégations ont ainsi favorisé l'émergence d'une narration censée atteindre un point d'équilibre entre la joie et l'espoir, le doute et le désespoir.

L'expérience personnelle était d'abord et avant tout jugée à l'aune d'un étalon extérieur, à savoir le texte biblique. La définition de l'expérience présupposait une communication intime, presque physique, entre Dieu et les Élus et la possibilité de verbaliser ces moments privilégiés. Un bon récit d'expérience était donc un récit dans lequel les promesses personnelles de salut étaient contextualisées grâce à des versets qui empêchaient les débordements éventuels. Voici un exemple, datant du 18 avril 1680, tiré du livre de Bury St Edmunds, dans le comté du Suffolk : « Au même moment, Anne Smith, à présent servante [deux mots raturés] chez Sœur Stannard a déclaré à tous le travail de Dieu ; comment Dieu l'avait menée de verset en verset, parfois en l'humiliant, parfois en l'élevant, jusqu'à ce qu'elle trouve le repos dans le Christ¹⁷. » Peu après, Thomas Booth cita, quant à lui, « les versets par lesquels Dieu l'a convaincu : Matthieu 9... , Ésaïe 1.16 & Osée 14.2.3.4. Matthieu 11.28 &c¹⁸ ». Or il ne suffisait pas d'être en mesure de mémoriser une liste de versets. Encore fallait-il pouvoir distinguer des promesses de salut dans des passages différents, voire contradictoires, et être capable de personnaliser le message biblique. Le 2 décembre 1680, Martha Hammond fit à Bury St Edmunds :

« Le long et satisfaisant récit de la façon dont Dieu agit sur son âme : parfois en la plongeant dans le désespoir et dans une horreur extrême, parfois, en lui envoyant joie et espérance, le travail divin allant de l'avant, ou bien revenant an arrière – du moins, c'est la façon dont elle le percevait –, jusqu'à ce que, finalement, son esprit parvienne à une bonne stabilité¹⁹. »

17. « At the same time Anne Smith now Serv^t. to [deux mots raturés] Sister Stan[n]ard declared openly Gods work wth her how God had lead her on fro[m] one Scripture to another, sometimes humbling her, & sometimes lifting her up, till she was brought to rest in Iesus C^t. » (Bury CB, f° 56r°.)

18. « y^e Scriptures God made of use to him were. Math 9... , Isa 1.16 & Hos. 14. 2.3.4. Math.11.28 &c. » (Bury CB, f° 57r°.)

19. « gave y^e Church a large & satisfactory Acc^t of y^e dealings of God wth her Soul, sometimes being in g^t horror & despair, sometimes in hope & joy, y^e work of God sometime going forward, yⁿ again backward as to her Apprehension, till at length she was brought to some good settle^t. in her spirit. » (Bury CB, f° 58r°.)

Ce que les auditeurs de Bury semblent rechercher dans le récit, c'est moins l'assurance du salut qu'une capacité de discernement, la capacité à aller au-delà de ce que l'on perçoit par l'intellect ou par les sens (en l'occurrence, un mouvement pendulaire entre espoir et désespoir) pour harmoniser des émotions en apparence contradictoires. « Repos » et « stabilité » reviennent donc régulièrement sous la plume des pasteurs :

« John Firmin, célibataire, du village de Barrow, nous a donné un long récit des nombreuses, violentes et horribles tentations qui l'ont assailli, de la douleur et du désespoir dont était en proie son esprit, sous le poids de ces tentations, et de la façon dont Dieu l'a aidé à en réchapper ; comment il finit par être stabilisé grâce à l'Écriture, tout particulièrement les sermons sur Jean 5 : 25, Éphésiens 2 : 8-9, Ésaïe 95 : 24. Il s'abandonna volontairement au Seigneur et à l'Église et, à la satisfaction générale, fut reçu en notre communion²⁰. »

À l'inverse, les congrégations se méfiaient de récits qui ne prenaient pas suffisamment appui sur la Bible. Quand des fidèles prétendaient avoir été convertis seulement par des moyens dits « extraordinaires » (visions, trances, rêves) et/ou qu'une relation spéciale les unissait à Dieu, ils se heurtaient à la congrégation. On peut citer le cas d'Elizabeth Langhorn, membre de l'Église de Fenstanton. En 1653, Elizabeth refusa de continuer à recevoir les sacrements parmi les baptistes, sous prétexte qu'elle en avait reçu l'ordre de Dieu, et deux frères furent donc envoyés pour s'entretenir avec elle :

« Nous lui avons demandé de nous prouver ses dires. Elle nous a répondu qu'elle n'en était pas capable, parce que ce qu'elle savait, nous dit-elle,

20. « *John firmin singleman living at Barrow, gave us a large relation of y^e Many Temptations violent & horrid he was assaulted wth, y^e Agonies & distresses of Spirit while under y^m, as also y^e severall escapes y^e Lord afforded him, & how he was brought to settle^t by y^e Gospell, especially Sermons upon John. 5.25. Eph. 2.8.9. & Isa. 95.24. willingly gave up Himselfe to y^e Lord, & y^e church, & was with satisfaction received into Com[m]union y^{rof}.* » (Bury CB, f° 78r°.)

elle le savait par expérience (elle se mit alors à nous déclarer ses expériences). Tant que nous n'aurions pas les mêmes expériences, et que tous ceux vivant dans la même condition ne seraient pas rassemblés, nous ne pourrions pas comprendre. Nous lui avons dit que nous ne nous laisserions pas guider par son imagination mais que si elle pouvait prouver ses dires par l'Écriture, nous la croirions. Elle nous a dit qu'elle ne pouvait rien prouver par la lettre du texte et que nous ne comprenions pas le mystère²¹. »

L'échange est surprenant, non seulement parce qu'Élisabeth cherche à valider sa position par ses expériences personnelles et un « mystère » (en s'opposant frontalement à deux hommes), mais également parce qu'elle reproche aux messagers de l'Église de ne pas prendre suffisamment en compte ce type de révélation. Les termes utilisés, « expérience » et « déclaration de l'expérience », sont strictement identiques à ceux invoqués par d'autres croyants ; ce qui diffère ici, c'est l'incapacité d'Elizabeth à produire des preuves scripturaires de sa révélation. Le terme choisi par les messagers relève tout à la fois de l'imagination (*fancy*), de l'arbitraire et de la déraison.

Certains documents révèlent par ailleurs qu'à côté de la fréquence des citations bibliques, la durée de la narration pouvait jouer un rôle crucial dans l'appréciation des récits, et d'abord dans un sens négatif. Une longueur déraisonnable pouvait indiquer que l'impétrant n'était pas suffisamment en mesure d'orienter son récit dans un sens positif et de « prouver » ses expériences par la Bible ou, plus simplement, qu'il ne maîtrisait pas certains codes narratifs. Un récit jugé satisfaisant

21. « *We desired her to prove what she said. She said she could not prove it to us, for what she knew, she said, she knew it by experience (then she began to declare her experiences of God,) and, until we had the same experience, and were gathered up into the same condition, we could not understand it. We told her we would not be guided by her fancy, but if she could prove what she said by the scriptures, we would believe her. She said she could not prove it by the letter, and, she said, we could not understand the mystery.* » (*Records of the Churches of Christ, Gathered at Fenstanton, Warboys, and Hexham, 1644-1720*, éd. Edward Bean Underhill, Londres, The Hanserd Knollys Society, 1854, p. 88.)

était donc un récit qui équilibrait les expériences ressenties et les preuves scripturaires, d'une durée suffisante pour qu'on puisse y entendre le travail de la grâce, sans perdre ni clarté ni concision. Il fallait enfin qu'il touche à la fois les relatants et les membres de l'auditoire, le cœur étant clairement identifié comme le siège des émotions. Certains manuscrits (notamment Bury St Edmunds, Cambridge, Guestwick et Rothwell) utilisent fréquemment des adjectifs laudatifs qui caractérisent les effets produits sur l'auditoire davantage que les qualités intrinsèques du récit : un récit « satisfaisant », par exemple, était celui d'une jeune femme qui « a magnifié les richesses de la grâce, qui nous a réjoui le cœur ». Certains récits « affectaient le cœur » et une congrégation était souvent « affectée » par la façon dont la grâce de Dieu se manifestait²². Les termes utilisés (toutes les variations sur les affects : *affect* / *affected* / *affecting*) servaient d'ailleurs à décrire à la fois le récit des futurs membres comme les sermons des pasteurs et sans doute faut-il imaginer le récit de l'expérience comme une performance théâtrale qui pouvait dans certains cas tirer des larmes aux auditeurs comme aux relatants²³.

4 Livres et identité dissidente

La question de l'identité dissidente était donc intimement liée, au XVII^e siècle, à un sentiment d'appartenance à une communauté donnée (Whittington et Shephard, 2000 ; Halvorson et Spierling, 2008), alors même qu'on a tendance à considérer que ces protestants privilégiaient le rapport personnel au divin. L'identité dissidente s'est d'abord pensée en opposition avec l'identité paroissiale. La culture dissidente se différençait en bien des points de celle des anglicans et les deux communautés s'opposèrent parfois très violemment (Walsham, 2006). La vie même au sein d'une congrégation était accaparante : non seulement il fallait être présent le dimanche, en particulier le dimanche de communion, une fois par mois, mais également

22. « *[She] magnified the riches of grace to the rejoyceing of our hearts* » ; « *an heart-affecting relation* » ; « *The Church being exceedingly affected* » (DWL, « Church Book of Rothwell Congregational Church, 1655-1707 », microfilm de l'original, f° 5, 35, 55, 60, 235.)

23. Rothwell, f° 44.

participer aux jours de jeûnes et de prière, aux rencontres mensuelles pour gérer les rencontres de l'Église et régler les questions disciplinaires, représenter la congrégation à l'extérieur, lorsque d'autres congrégations demandaient de l'aide, veiller les uns sur les autres, rendre visite aux malades, comme aux candidats potentiels, être présent comme témoin à un mariage et, chez les baptistes, venir assister en semaine au sacrement. Le sentiment identitaire était ensuite renforcé par l'obligation de se marier entre dissidents et de catéchiser ses enfants au sein de la communauté.

Le livre d'Église permettait de retracer les détails de cette vie communautaire. En interne, il était donc disponible et souvent bien diffusé. En 1653, l'Église de Fenstanton reconnut, par exemple, la nécessité d'en faire lecture publique :

« On demanda s'il n'était pas nécessaire que le Livre d'Église puisse être lu lors des assemblées générales, en présence de la congrégation. Quelques arguments ont été produits à l'appui, à savoir : premièrement, que cela empêcherait que des inexactitudes soient retranscrites, deuxièmement, que toute la congrégation pourrait ainsi prendre connaissance du contenu. Ces choses ayant été prises en considération, on en conclut que la lecture était nécessaire²⁴. . . »

En cas de schisme, l'Église, gardait la jouissance des documents dont elle était propriétaire : quand Joseph Taylor, pasteur de la congrégation de baptistes généraux de White's Alley (Londres) les quitta subitement, avec une partie des membres, pour s'installer dans les congrégations calvinistes de Devonshire Square puis de Lorimer's Hall, le livre resta en possession de White's Alley qui détaille le schisme et les interventions des

24. « *Whether it was not necessary that the book of Records should be read at the general meetings, in the presence of the congregation; several reasons were produced to prove it to be necessary, viz. : first, that thereby falsities may be prevented from entering in; secondly, that all the congregation thereby may become acquainted therewith; which thing being taken into consideration, it was concluded to be necessary. . .* » (Fenstanton and Warboys, p. 97.)

autres Églises de la capitale en sa faveur. En cas de désaccord, le parti qui conservait le livre d'Église étaient à même de se présenter comme garant historique, théologique, moral et ecclésial, à même de conserver et de relire son récit de fondation, voire son mythe des origines. Quand des membres quittaient, ensemble, leur Église, s'ils perdaient du même coup la possession du manuscrit, ils pouvaient être plus facilement accusés d'avoir été aux origines d'une querelle ayant « démembré » le peuple de Dieu. Sans livre, on pouvait toujours refonder une communauté sur des bases plus saines et s'inventer une autre histoire, mais on y perdait aussi sa mémoire et son identité.

Conclusion

Les récits, qu'il s'agisse de récits de fondation ou de récits de soi, ont indubitablement contribué à la constitution de l'identité dissidente. Il s'agit maintenant de faire en sorte qu'ils puissent être plus précisément repérés et analysés par les chercheurs, tandis qu'ils restent dispersés dans une myriade d'institutions publiques et privées sur l'ensemble du territoire britannique. On a pu observer deux tendances apparemment contradictoires : d'un côté la volonté des dissidents de se doter, très tôt, d'instrument d'enregistrement du fonctionnement de leurs Églises ; de l'autre, une mauvaise organisation des informations, et pas seulement en périodes de persécutions où il était difficile de tenir des rencontres régulières. Les livres d'Églises auraient pu se contenter d'être des relevés de conclusions. Mais le matériau avait tendance à se multiplier ce qui aboutit, parfois, à une certaine confusion générique : on y ajoutait des récits de fondation, des biographies miniatures, des controverses, des lettres, on y détaillait les récits d'expérience de nouveaux membres. Les dissidents britanniques sont tombés sous l'emprise du récit. À maintes reprises, nous avons été frappées par la transformation des notes en histoires, des conclusions en anecdotes, des listes en controverses, des excommunications en récits de jugement par des compilateurs séduits par la narration. Ces récits se sont logés dans des manuscrits collectifs, souvent anonymes, censés, retranscrire les comptes et les « affaires » des communautés.

Il faut cependant terminer sur une nuance qui touche à la conception même d'une identité dissidente. Malgré l'apparente identité communautaire des dissidents britanniques, le concept de « communautés » séparées est à manier avec prudence dans ce contexte, puisque les dissidents et les anglicans se sont côtoyés, entre-aidés, et même protégés, au-delà de leurs clivages confessionnels (Walsham, 2006). Même si ces interactions sont bien connues, les études analysent souvent les communautés dissidentes comme des communautés homogènes, dont la cohésion – au moins théologique et spirituelle, si ce n'est sociale – était forte (Stevenson, 1991 et 1995). La question aujourd'hui n'est plus vraiment de comprendre comment les dissidents interagissaient avec des anglicans plus ou moins tolérants, mais de reconnaître que, finalement, peu de dissidents ont mené une existence entièrement séparée de la paroisse et entièrement tournée vers la congrégation. Une fois encore, les livres d'Église et leurs récits pourront nous y aider.

Bibliographie

- BURDEN, Mark, DAVIES, Michael, DUNAN-PAGE, Anne et HALCOMB, Joel (2016). *An Inventory of Puritan and Dissenting Records, 1640-1714* : <http://www.qmulreligionandliterature.co.uk/online-publications/dissenting-records>.
- CHAREYRE, Philippe (2007). Le consistoire et l'advertisseur : étude croisée de deux séries de registres nîmois, XVI^e-XVII^e siècle. In Philippe CHAREYRE et Raymond MENTZER (dir.), *La mesure du fait religieux. L'approche méthodologique des registres consistoriaux (Espace calvinien européen, XVI^e-XVIII^e s.)* (p. 525-542). Colloque international de Pau, 9-11 juin 2005. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 153.
- DUNAN-PAGE, Anne (2013). Letters and records of the Dissenting Congregations : David Crosley, Cripplegate and Baptist church life. In Anne DUNAN-PAGE et Clotilde PRUNIER (dir.), *Debating the Faith : Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800* (p. 69-87). Dordrecht : Springer.
- DUNAN-PAGE, Anne (2017). *L'Expérience puritaine. Vies et récits de dissidents (XVII^e-XVIII^e siècle)*. Paris : CERF.
- GRIBBEN, Crawford (2007). *God's Irishmen : Theological Debates in Cromwellian Ireland*. Oxford : Oxford University Press.
- GROSSE, Christian (2007). Rationalité graphique et discipline ecclésiastique. Les registres du consistoire de Genève à l'épreuve (XVI^e-XVII^e siècles). In Philippe CHAREYRE et Raymond MENTZER (dir.), *La mesure du fait religieux. L'approche méthodologique des registres consistoriaux (Espace calvinien européen, XVI^e-XVIII^e s.)* (p. 543-560). Colloque international de Pau, 9-11 juin 2005. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 153.

HALVORSON, Michael J. et SPIERLING, Karen E. (2008). Introduction : Definitions of community in early modern Europe. In Michael J. HALVORSON et Karen E. SPIERLING (dir.), *Defining Community in Early Modern Europe* (p. 2-23). Aldershot : Ashgate.

HINDMARSH, Bruce D. (2005). *The Evangelical Conversion Narrative : Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford : Oxford University Press.

KEEBLE, N. H. (1987). *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*. Leicester : Leicester University Press.

LYNCH, Kathleen (2012). *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*. Oxford : Oxford University Press.

MASCUCH, Michael (1997). *Origins of the Individualist Self : Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791*. Cambridge : Polity Press.

MENZER, Raymond (2014). *Les registres des consistoires des Églises réformées de France, X^{VI}^e-X^{VII}^e siècles. Un inventaire*. Genève : Droz.

SPURR, John (1998). *English Puritanism, 1603-1689*. Basingstoke : MacMillan.

STEVENSON, William (1991). Sectarian cohesion and social integration, 1640-1725. In E. S. LEEDHAM-GREEN (dir.), *Religious Dissent in East Anglia* (p. 69-86). Cambridge : Cambridge Antiquarian Society.

STEVENSON, William (1995). The social integration of post-restoration dissenters, 1660-1725. In Margaret SPUFFORD (éd.), *The World of Rural Dissenters, 1520-1725* (p. 360-387). Cambridge : Cambridge University Press.

WALSHAM, Alexandra (2006). *Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*. Manchester / New York : Manchester University Press.

WITHINGTON, Paul et SHEPARD, Alexandra (2000). Introduction : Communities in Early Modern England. In Paul WITHINGTON et Alexandra SHEPARD (dir.), *Communities in Early Modern England : Networks, Place, Rhetoric* (p. 2-15). Manchester / New York : Manchester University Press.

WORTHLEY, Harold F. (1966-1969). *An Inventory of the Records of the Particular (Congregational) Churches of Massachusetts Gathered, 1620-1805. Proceedings of the Unitarian Historical Society, 16*.

Mon corps, ma famille, mon Dieu

Mise en perspective des récits de conversion pentecôtistes

Laurent Amiotte-Suchet

Responsable de recherche, Université de Lausanne

Résumé : Les différentes manières de se dire varient et traduisent les représentations du monde de ceux qui tentent de se raconter. Lorsqu'un acteur élabore son récit de vie dans le but d'expliquer une bifurcation dans son existence, il s'efforce surtout de donner de la cohérence à son existence présente en mettant en évidence le bien-fondé de son choix passé. C'est ainsi qu'il convient de comprendre certains récits de conversion issus des milieux évangéliques-charismatiques. Dans ces témoignages, qui insistent sur la rupture avec l'ancienne vie, rien ne lie l'identité présente et l'identité passée. Ni la biologie du corps, ni la socialisation familiale ne sont convoquées. Tout est fait dans le récit pour atténuer le rôle des tiers et rendre ainsi la conversion encore plus improbable. La manière de concevoir, dans ces milieux, le rôle de Dieu dans les existences doit en effet être pris en considération. En lien avec les autobiographies des leaders qui circulent dans les milieux évangéliques, le témoignage de conversion s'est imposé comme un exercice de démonstration de la toute-puissance divine sur l'orientation des existences. L'imprévisibilité et l'improbabilité sont donc de mise dans la grammaire du récit. C'est sur elles que repose la possibilité de convoquer le passé pour actualiser la présence de Dieu au quotidien.

Mots-clés : pentecôtisme, conversion, récit de vie, rupture, bifurcation.

Le 21 mars 2001, j'étais aux Bouchoux, un petit village du Haut-Jura français, pour réaliser une étude sur l'habitat traditionnel de cette microrégion. Commandité par la Direction régionale des affaires culturelles de Franche-Comté, cette enquête avait pour but de documenter les pratiques liées à l'habitat dans le Haut-Jura afin de fournir les matériaux d'un grand projet d'exposition¹. Jeune étudiant en ethnologie, j'avais été chargé de récolter des récits auprès des habitants du village. Ce jour-là, j'avais rendez-vous avec Marcelline, une agricultrice retraitée du village. La vieille dame me régalaît déjà depuis plusieurs dizaines de minute avec l'histoire du village quant elle se mit à me raconter son enfance merveilleuse et insouciante dans la ferme de ses parents. Voyant que tout ceci semblait fortement m'intéresser, elle courut chercher une ancienne paire de chaussures en cuir à semelle de bois, comme on en voit plus que dans les musées d'objets, et déclara :

« C'était du vrai cuir, il est un peu raide. Quand c'était percé derrière, ils raccommodaient. Alors le père chez nous, il raccommodait le soulier à l'arrière, alors je vous assure, les coutures faisaient des plaies dans le talon, alors là on souffrait, alors ça c'est typique. Mais en 40 on mettait encore ça pour aller à l'école [*silence prolongé*]. . . mais je vous assure que les gamins étaient très bien là-dedans, ils avaient le pied au chaud mais, on s'habitue. » [Marcelline, agricultrice retraitée.]

Ce jour-là, le temps d'hésitation de Marcelline ne m'avait pas échappé. Marcelline s'était investie, impliquée dans son récit, heureuse d'apprendre à l'insouciant et amnésique jeunesse d'aujourd'hui ce que fut « le bon vieux temps » révolu. Mais elle s'était engagée trop loin. Prise dans son récit, elle en avait oublié son intention première et s'était mise subitement à évoquer ces horribles plaies au talon qui avait marqué sa mémoire. Une incohérence s'était donc brusquement glissée dans la construction de son récit. Elle voulait défendre les qua-

1. Cette enquête a fait l'objet, depuis, de plusieurs publications (Amiotte-Suchet et Floux, 2003 et 2006).

lités essentielles d'un monde révolu et voilà qu'elle venait d'en révéler la dureté. Elle s'est alors reprise afin de retrouver sa cohérence : « Mais je vous assure que les gamins étaient bien là-dedans, ils avaient le pied au chaud. »

C'est en réécoutant l'entretien que ce court moment d'hésitation suivi de cet exercice de reformulation m'est apparu avec évidence. Ce jour-là, je découvrais sur le terrain que la manière de raconter (et de se raconter) est fondamentalement dépendante du statut de son interlocuteur. Chacun construit et arrange son récit en fonction de ce qu'il croit deviner des attentes et centres d'intérêt de celui ou celle à qui il se dévoile. Le récit n'est pas un retour objectif sur une succession d'événements établis une fois par toute. Le récit est une réorganisation des événements et de leur déroulement, impliquant surexposition des uns et sous-exposition des autres, dans le but de construire une cohérence en lien avec ce que l'on pense que l'autre a besoin ou envie d'entendre, en lien surtout avec l'image de soi que l'on veut exposer aujourd'hui.

Plongé dans la littérature, j'ai vite fait le lien entre l'attitude de Marcelline et ce que les auteurs nous disent du récit de soi. En 1925, dans ses *Cadres sociaux de la mémoire*, Maurice Halbwachs théorisait déjà l'idée selon laquelle chaque individu reconstruit son passé en fonction de la conception qu'il a de son existence dans le présent. Les souvenirs sont ainsi modifiés, réorganisés et réévalués en fonction de l'image que l'on veut construire de soi. Comme l'écrivait Pierre Bourdieu il y a déjà trente ans, chaque individu se fait l'idéologue de sa propre existence. Pour lui, l'histoire de vie livrée par un individu à son oratoire se déroule selon « un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, depuis un commencement, une origine, au double sens de point de départ, de début, mais aussi de principe, de raison d'être, de cause première, jusqu'à son terme qui est aussi un but » (Bourdieu, 1986, p. 69). Se focalisant sur les récits des déportés de la seconde guerre mondiale, Michel Pollak et Nathalie Heinich abondaient eux aussi dans ce sens :

« [L'ordre mental] est le fruit d'un travail permanent de gestion de l'identité qui consiste à interpré-

ter, à ordonner ou à refouler (temporairement ou définitivement) toute expérience vécue de manière à la rendre cohérente avec les expériences passées ainsi qu'avec les conceptions de soi et du monde qu'elles ont façonnées : il s'agit, en un mot, d'intégrer le présent dans le passé. » [Pollak et Heinich, 1986, p. 29.]

Ainsi, les témoignages doivent donc être considérés « comme de véritables instruments de reconstruction de l'identité, et pas seulement comme des récits factuels, limités à une fonction informative » (Pollak et Heinich, 1986, p. 4).

Cette compréhension du récit de vie, comme outil d'élaboration de son identité *hic et nunc*, aura marqué jusqu'à aujourd'hui mes réflexions. Depuis quinze ans, quel que soit les terrains sur lesquels j'ai travaillé, j'ai ainsi toujours été attentif à cet aspect situationnel de la « mise en récit » du locuteur face à son auditoire. Il y a là, bien évidemment, un parti pris. Celui de me focaliser sur le récit comme une forme d'interaction sociale spécifique au cours de laquelle chacun mobilise les références narratives de sa socialisation pour établir son positionnement, affirmer son appartenance, se rattacher à une mémoire collective. En un mot, se faire reconnaître par les autres et parvenir à intégrer leur « nous » commun. Dans la lignée des réflexions de Paul Ricœur (1990), j'avais choisi de focaliser mon attention sur la reconquête identitaire qui se joue dans l'exercice public qui consiste à se raconter.

1 Les pentecôtismes et le récit

Tout chercheur qui choisit de travailler sur l'univers évangélique et pentecôtiste ne peut ignorer l'importance que revêt, dans ces milieux, l'exercice du témoignage public. Milieu de confessants, mettant l'accent sur la conversion, les Églises pentecôtistes encouragent systématiquement leurs fidèles à témoigner des transformations qui ont marqué leur existence (Fath, 2004). Le fait de se mettre en récit, de rendre compte de son propre parcours et de sa rencontre avec Jésus, n'a pas un simple caractère informatif. Tout fidèle chevronné se doit de maîtri-

ser la subtilité de l'exercice. La maîtrise du témoignage de conversion répond en quelque sorte à des règles précises, lentement incorporées durant le processus de conversion (Amiotte-Suchet, 2009). Les fidèles témoignent, sans cesse. Durant les soirées d'évangélisation bien sûr, où quelques uns montent sur l'estrade pour raconter leur histoire et ce qu'ils appellent leur « rencontre avec l'Évangile ». Dans la rue aussi, quand ils participent à des campagnes d'évangélisation. Dans leur famille ou au travail lorsqu'ils doivent expliquer à ceux qui les entourent les raisons de leur appartenance religieuse. Le fait de mobiliser des éléments biographiques est également très présent durant les prédications des pasteurs. Ces derniers, experts en la matière, mettent d'ailleurs en évidence lors de chaque prestation que le christianisme dont ils se sentent porteurs, que les convictions qui sont les leurs, sont fondées sur la cohérence chaque jour renouvelée entre les récits bibliques (le passé lointain), l'histoire de leur assemblée (le passé proche) et leur propre histoire présente (Fer, 2005). Revenant sur leur propre parcours et évoquant sans cesse durant leur prédication des anecdotes récentes de leur propre vie, les pasteurs poursuivent toujours un même objectif :

- réaliser l'actualisation des Évangiles ;
- démontrer que ce qui était vrai hier pour les premiers apôtres l'est toujours aujourd'hui pour les nouveaux chrétiens ;
- prouver par l'expérience la légitimité des scissions antérieures sur lesquelles s'est fondée leur assemblée ;
- mettre en scène un Dieu agissant, ici et maintenant, qui ne manque jamais d'intervenir dans la vie de celles et ceux qui ont accepté son appel.

Les pasteurs fixent ainsi les conventions de la mise en récit de soi. Invité à repenser sa propre histoire et reformuler les circonstances de sa rencontre avec l'assemblée, le nouveau venu est accompagné tout au long d'un véritable « travail biographique », pour reprendre la formule d'Élisabeth Claverie (1993), dont l'objectif est d'attester de l'évidence de l'intervention divine et, par là même, de l'authenticité d'une conversion fondée sur une relation personnelle avec Dieu (Pons, 2013).

1.1 Les récits des pasteurs

Au sein de l'assemblée, le récit du pasteur fondateur fait bien évidemment figure de modèle de référence. Les communautés pentecôtistes de l'Est de la France, où j'ai mené mes enquêtes², avaient quelques points communs : elles avaient été fondées par des pasteurs d'origine mennonite d'abord convertis au pentecôtisme dans le cadre des évangélisations tziganes au début des années 1960. Après avoir rejoint des assemblées locales de type Assemblées de Dieu (ADD), ces pasteurs s'en étaient progressivement désolidarisés pour fonder leur propre assemblée, dès lors indépendante des dénominations existantes. Le récit de vie de ces pasteurs-fondateurs³, qui confieront ensuite à leurs propres fils la conduite de l'assemblée, est d'abord un parcours d'épreuves et de ruptures, depuis leur coupure avec leur milieu familial mennonite, en passant par des scissions et refondations qui toutes portent avec elles leur lot de douleurs, de disputes et de désaccords. Bien que chacune singulière, ces histoires de vie présentent de nombreux points communs. En effet, on y retrouve fréquemment :

- Des signes de Dieu dès l'enfance qui ont marqué la mémoire du personnage central sans lui permettre à l'époque de comprendre le sens exacte de ce qui lui arrivait.
- Une jeunesse plutôt insouciant dans une famille chrétienne pratiquant un christianisme ritualiste et saisonnier.
- Plusieurs événements déstabilisant au début de l'âge adulte montrant que Dieu avait alors décidé de se manifester.

2. Pour une présentation détaillée des terrains d'enquête, se reporter à ma thèse de doctorat (Amiotte-Suchet, 2006).

3. Je me fonde ici sur les récits des pasteurs-fondateurs de l'Église évangélique de Pentecôte de Besançon et de la Porte ouverte chrétienne de Mulhouse, soit respectivement René Kennel et Jean Peterschmitt. Durant mon doctorat (2000-2006), j'ai mené des investigations ethnographiques au sein de ces deux assemblées (et leurs annexes). Je m'inspire donc ici d'une diversité de sources : les entretiens menés avec ces deux pasteurs, les extraits à caractère autobiographique évoqués lors de leur prédication, les brochures présentant l'histoire des assemblées et, dans le cas de la Porte ouverte chrétienne, les ouvrages autobiographiques publiés par Jean Peterschmitt (1996, 1997).

- Une certaine résistance du personnage central qui, au départ, refuse de se rendre à l'évidence et vit des tourments intérieurs.
- Une prise de décision à un moment précis de « donner son cœur à Jésus » qui sera marqué par une expérience physiologique (chaleur, joie) considérée comme un « baptême de l'Esprit ».
- Une rupture rapide et irréversible avec l'ancienne vie, souvent conflictuelle sur le plan familial mais aussi sur le plan économique (sacrifice de l'héritage).
- Un investissement enthousiaste, exclusif et assez intransigeant au sein d'une nouvelle assemblée faisant alors office de nouvelle famille.
- Une prise progressive de responsabilités avec son lot de conflits et des signes de Dieu pour l'accompagner.
- L'accès aux fonctions de pasteurs et la reconnaissance d'un rôle de guide.
- Le succès croissant et exponentiel de l'œuvre naissante vu comme une confirmation divine du bienfondé de la nouvelle Église.

Voilà pour résumer de quoi sont fait les récits de ces pasteurs-fondateurs. Si ces récits ont été maintes fois repris oralement, ils seront aussi l'objet d'une fixation par l'écrit dans des ouvrages autobiographiques qui sont aussi les ouvrages de référence pour l'histoire de l'Église⁴. S'inspirant d'une littérature abondante, ces récits sont construits sur le modèle d'ouvrages autobiographiques de pasteurs américains tel le best-seller *La Croix et le Poignard* de David Wilkerson (1963). Ces histoires sont ainsi rythmées par la dynamique de l'événement, entendu ici comme quelque chose qui survient sans que nul ne puisse en expliquer les causes, en dehors bien sûr d'une référence à l'agir divin et sa capacité à surpasser les lois naturelles ; et donc à échapper à la rationalisation scientifique. Ces ouvrages sont une succession continue de moments de vie durant lequel Dieu s'est révélé. Chaque événement est alors susceptible d'être

4. Cf. notamment les ouvrages de Jean Peterschmitt (1996, 1997).

mobilisé comme exemple personnel lors de la prédication. Souvent redondant, ces ouvrages sont ainsi constitués par une sur-enchère de situations ou d'événements incroyables, dont le fil rouge semble très vite exposé dès le départ. Chaque épisode biblique peut ainsi être relié à un épisode de la vie du pasteur. Le récit devient un répertoire inépuisable d'exemples-ressources pour la prédication.

Au-delà de la singularité des divers événements qualifiés de « miraculeux » qui les rythment, les récits des pasteurs sont également porteurs de divers messages. D'une part, fidèles à l'idéal chrétien, celles et ceux qui semblaient les plus perdus au départ deviennent, contre toute attente, les acteurs clefs du récit. D'autre part, la référence aux enseignements théologiques et à l'exégèse est systématiquement l'objet de critique ou de mise à distance. La formation théorique n'est jamais présentée comme essentielle. Dans la biographie du pasteur, elle demeure largement secondaire face à la confiance aveugle en Christ⁵. Enfin, ces récits ont pour objectif de mettre en évidence que tous les succès rencontrés surviennent après que l'acteur-clef se soit exposé, impliqué alors tout indiquait (pour les autres) qu'il ne faisait pas le bon choix. On peut ainsi aisément soutenir que dans ce type de récit, la conviction solitaire et la capacité à demeurer fidèle à ses convictions contre l'avis général, constitue en somme une preuve après coup de la capacité du pasteur à diriger le mouvement (légitimation).

En somme, toute la dynamique de ces récits repose sur la contradiction entre l'avant et l'après, sur l'incohérence entre la socialisation primaire et le choix de vie, sur une « rupture d'intelligibilité » pour reprendre les théories de l'événement

5. On retrouve d'ailleurs ce type de lecture chez les fidèles eux-mêmes : « On a beaucoup aimé l'Église méthodiste parce qu'elle avait un message structuré intellectuellement, une bonne formation biblique, donc j'ai préféré à ce niveau là l'Église méthodiste. [...] [Alors que] Jean Peterschmitt [la Porte ouverte chrétienne], c'est un homme du vécu, un homme de foi. Quand il s'exprimait, le message n'était pas quelque chose de structuré, sur des bases intellectuelles, d'enseignement religieux. [...] J'étais toujours attiré de revenir à la Porte ouverte chrétienne parce que là, il y avait une vie de l'Esprit que je ne pouvais pas définir, mais que je vivais, que je ressentais, avec cet entrain de Jean Peterschmitt de créer la foi, l'enthousiasme, d'expérimenter Dieu. » (Propos recueillis lors d'un entretien avec une fidèle de la Porte ouverte chrétienne de Mulhouse en avril 2002.)

de Bensa et Fassin (2002). Car c'est bien sur l'inversion des contraires que reposent ces récits. Toute leur grammaire est faite de préfixes privatifs : impossible, impensable, invraisemblable, insensé, inconcevable, imprévisible. Les récits de pasteurs sont des récits de sacrifices considérables motivés par une confiance dès lors absolue en Dieu et sa capacité à intervenir sur le cours normal des choses pour faire bifurquer l'histoire et, par là même, faire entendre son message. Encouragé par Dieu, le pasteur doit donner toujours plus, ne reculer devant rien. Il doit consacrer son existence toute entière à l'œuvre divine :

« On a cessé la ferme parce que l'œuvre grandissait. On voyait Dieu agir, on voyait des miracles, des choses formidables ! Mais il fallait y consacrer notre vie entière, Dieu voulait notre vie entière, alors on a vendu le cheptel et on est parti. » [René Kennel.]

2 Les témoignages de conversion

Ces histoires, portées par les pasteurs puis reprises et relayées par les fidèles, sont les premières références que le nouveau venu intègre lorsqu'il rejoint une communauté. Dans leur propre exercice de mise en récit, les fidèles sont ainsi incités à s'y référer. Eux aussi ont alors tendance à traduire dans leur récit que leur « noirceur » constitua le climat nécessaire à leur conversion. Qu'ils identifient aujourd'hui leur passé à une mise à l'épreuve divine, une influence maligne ou un simple manque de connaissances vis-à-vis des vérités évangéliques, tous s'accordent généralement à y voir leur propre responsabilité dans ce temps de dramatisation qui a néanmoins largement contribué à ouvrir leurs yeux sur l'urgence de la conversion :

« Si Dieu n'avait pas été là, je sais pas où je serais en ce moment, je serais sûrement morte, heureusement qu'il m'a appelé. » [Témoignage public d'une fidèle de l'Église évangélique de Pentecôte de Besançon en 1999.]

Cette idée d'une main de Dieu qui arrache l'individu à une situation désespérée afin de s'appuyer ensuite sur ce « sau-

vetage » pour générer une réflexion propre à la démarche de conversion, est présente dans un grand nombre de récits. Elle tend à suggérer que les infortunes vécues comme leur résolution n'ont rien à voir avec un quelconque hasard, mais constituent une confirmation objective d'un plan de Dieu posé sur la vie du converti. La thématique de l'errance, des malheurs à répétition (malédiction) et de l'improbable rencontre avec l'univers évangélique constituent bien des éléments narratifs dont le propre est justement de préparer l'auditoire à la venue de l'événement, entendu ici comme le moment où Dieu fait son entrée en scène et démontre sa volonté en agissant de manière telle sur les événements que leur étrangeté finit par poser question, interroge celui qui y est confronté.

« Et donc, à cette époque, quand j'étais dans ma chambre le soir, tout seul, je n'arrivais plus à dormir. Pour te donner un exemple, je fumais, et je m'étais toujours donné comme limite de ne pas fumer alors que je m'étais couché. Et bien *les derniers temps*, je fumais dans mon lit avant de dormir ! Dans ma tête, de plus en plus, ça cogitait ! Je ne remontais plus voir mes parents, je restais tout le temps à Besançon à tourner en rond. Et puis *il y a un samedi* où j'ai vraiment tourné en rond, dans ma tête, mais aussi dans la rue. J'ai fait *toutes les rues du centre ville*, tu vois ! Et j'arrive dans la rue piétonne, à l'époque l'assemblée allait dans la rue pour témoigner, et là il y avait un groupe, parce que les jeunes allaient et ils donnaient des traités aux gens. Il y avait un groupe qui était massé place Pasteur, moi pour mon samedi, c'était place Pasteur ! Et donc j'arrive à ce moment là et le groupe venait de finir, et je suis arrivé au moment où le groupe était déjà parti, mais il y avait *encore un jeune*... je dirais qu'il lui restait un papier à donner, c'était *son dernier papier* ! Il m'aborde et il me dit : "Jésus a changé ma vie, Jésus a répondu à mes prières !" Et brièvement, il me donne son témoignage. [...] Donc moi, il me raconte tout cela et là, place Pasteur, et

bien il me dit : “Est-ce que tu veux que je prenne ton adresse pour que je revienne te visiter, pour qu’on en parle un peu plus ?” Et moi, en confiance, je lui ai donné mon adresse. Je peux te dire *qu’à partir de ce moment-là*, à partir du moment où je lui ai donné mon adresse, j’attendais qu’il se passe quelque chose dans ma vie. » [Pascal, membre de l’Église évangélique de Pentecôte de Besançon.]

Cet extrait d’entretien, exemplaire à bien des égards, apparaît comme une parfaite illustration du « travail biographique » effectué par les fidèles. La mise en scène du hasard y est manifeste, une manière de démontrer que ce hasard de la rencontre est justement trop improbable pour ne répondre qu’aux seules lois des probabilités mathématiques et que c’est justement parce qu’on tend vers une probabilité 0 que le l’intervention de Dieu dans le déroulement de l’existence s’impose d’elle-même :

« C’est un jeune qui m’a témoigné dans la rue, il m’a tendu un traité, il m’a dit : “Si tu viens, Dieu pourra agir concrètement dans ta vie, Dieu pourra se prouver à toi.” [...] C’était un vendredi, et le vendredi suivant, je descends au même arrêt de bus, et au même endroit je rencontre le même frère qui me retend un traité. Le troisième vendredi, je descends à un autre arrêt et je me trouve nez à nez avec le même frère, un autre arrêt je dis bien, et puis il me témoigne. Alors moi, grand orgueilleux, je lui dis : “Oui, je te promets que je viendrai !” » [Stéphane, membre de l’Église évangélique de Pentecôte de Besançon.]

Amené nécessairement à « faire son témoignage », le converti se trouvera donc amené à repenser son histoire sur le modèle de celle des pasteurs. « Abreuvé » de témoignages et d’histoires exemplaires qui agissent comme des matrices de son effort de réactualisation du passé, le fidèle recherchera ainsi dans ses souvenirs les signes de son élection et s’attachera, en situation d’entretien ou de témoignage public, à les mettre en avant pour

que son état présent constitue une preuve irréfutable de la toute puissance et miséricorde de Dieu :

« [...] la conversion accrédite, du fait même de son imprévisibilité et de son improbabilité, l'idée compensatrice d'une présence et d'une action invisibles et silencieuses du divin dans un monde qui en ignore la puissance. » [Hervieu-Léger, 1999, p. 145.]

Le propre du récit est donc d'exemplariser l'événement, c'est-à-dire de mettre en scène sa dimension inattendue (pour lui donner un sens), de démontrer qu'ils-elles l'ont plus subi que provoqué, que la preuve la plus irréfutable de la présence quotidienne et agissante de Dieu se situe bien dans ce changement fondamental intervenu dans leur vie alors que tout laissait porter à croire que plus aucun espoir de renouveau n'était permis. C'est donc bien l'improbabilité de l'événement initial qui constitue le premier enjeu de cette mise en récit (ou mise en intrigue). Les nouveaux venus apprennent donc à maîtriser leur récit de vie pour être en mesure de témoigner de leur conversion. Apprendre à se dire est un enjeu, un signe de socialisation. C'est une compétence qui se développe avec le temps, par mimétisme mais aussi et surtout par cet effort constant de recherche des signes et des preuves du bienfondé de la conversion. L'élaboration d'un récit de conversion et la conversion elle-même sont les deux facettes d'une même médaille, les éléments indissociables d'un processus de socialisation à une nouvelle communauté d'appartenance.

Le récit de conversion est un discours de la preuve. Il s'agit bien de convaincre, de prouver, d'objectiver la présence et l'action de Dieu au quotidien. Dans l'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes, la singularité des récits individuels participe à l'élaboration par mutualisation d'un récit collectif, celui d'une assemblée triomphante dont la légitimité repose sur les centaines de bifurcations individuelles qu'elle aurait générée (Amiotte-Suchet, 2009).

3 D'autres manières de se dire : agriculteurs et aides-soignantes

Pour tenter de mieux comprendre les ressorts du récit pentecôtiste, je vais maintenant faire un bref détour par d'autres acteurs, tout aussi enclin à reconstruire les aléas de leur parcours afin de donner du sens à leur présent. C'est dans le cadre d'une récente enquête sur les petits entrepreneurs de l'Arc jurassien que j'ai pu rencontrer la sociologie des professions et aborder avec des acteurs le thème du choix du métier, ainsi que celui du choix du successeur. L'enquête à laquelle j'ai participé⁶, essentiellement qualitative, m'a permis de rencontrer agriculteur, artisan, boulanger, boucher, menuisier, chauffagiste, garagiste... mais aussi des patrons de petites entreprises de service. Retraçant leur parcours, ils m'expliquaient alors les circonstances dans lesquelles ils étaient devenus chef d'une petite entreprise. Tantôt héritiers reprenant le domaine familial, tantôt *self-made men* soucieux d'indépendance, ils tentaient alors de me montrer les tensions et incertitudes qui furent les leurs, les soucis de distinction et d'émancipation qu'ils ont ressentis, les orientations qu'ils ont prises avec tout ce que cela suppose en terme de loyauté à l'égard de l'histoire familiale et, parallèlement, d'accomplissement de soi et de satisfaction personnelle.

En me plongeant dans la littérature sur le sujet, j'ai pu voir à quel point les sociologues des professions sont attentifs à ces questions⁷. Le choix de la profession, comme celui du successeur, en particulier lorsqu'il s'agit d'une entreprise familiale, sont l'objet de narration. Face à son interlocuteur, le locuteur veut convaincre de la pertinence de son choix et va lui aussi réécrire son histoire pour y déceler les signes de son élection. Dans certains corps de métier, on retrouve ainsi une certaine tendance à rendre secondaire la période de formation scolaire

6. De 2012 à 2014, j'ai participé à une enquête européenne du programme Interreg IV-A intitulée : « Enjeux socioéconomiques des situations de ruptures de trajectoire familiale dans les très petites entreprises rurales de l'Arc jurassien. » Cette recherche a principalement fait l'objet de deux publications : Jacques-Jouvenot et Droz (2015), Amiotte-Suchet, Droz et Reysoo (à paraître).

7. Cf. notamment Jacques-Jouvenot et Vieille Marchiset, 2012.

et professionnelle pour trouver en amont de celle-ci les raisons profondes de leur attachement au métier.

3.1 Le « corps » agricole

Chez les agriculteurs, cette tendance a rechercher très tôt dans l'enfance le « goût » du métier est une dimension particulièrement présente. Elle est si présente que les questions du sociologue concernant les raisons du choix du métier paraissent inappropriées. Lorsque je cherchais à comprendre pourquoi telle ou telle personne était devenue agricultrice ou lorsque je demandais à un agriculteur pourquoi tel fils plutôt que tel autre a été choisi pour reprendre la ferme familiale, les agriculteurs utilisaient des expressions teintées de naturalisme : « avoir ça dans le sang », « avoir le *feeling* pour ça » ; « avoir baigné dedans » ; « être fait pour ça » ; « être né là-dedans » ; « l'avoir toujours senti ». Ces formulations sont revenues à plusieurs reprises lors des entretiens. Or lorsque les agriculteurs estiment « l'avoir toujours senti » ; ils pourraient tout aussi bien dire « pressenti », tant, pour certains d'entre eux, la sensation perçue est largement antérieure, dans le récit, au choix assumé du métier. Dans toutes ces formules, le vocabulaire, on le voit, fait référence au corps et à l'usage des sens. Il est dès lors question, dans ces discours, d'une empreinte génétique, d'une prédisposition naturelle, d'une prédestination singulière.

« Il [mon fils] a toujours été mordu, il a toujours été... enfin comme nous. Il est venu à la ferme depuis tout petit, il a eu le virus [...]. Oui, très tôt, il avait envie, oui, il était toujours à l'écurie, on avait jamais besoin de... quand j'ai accouché de Jérémy, le dernier, il avait 11 ans, c'est lui qui a traie tout seul. [...] Donc oui il était bien motivé, depuis tout petit il avait aidé. Par contre le deuxième [fils], il aimait pas ça. Il y venait mais... parce que nous, on voulait pas faire de différence avec nos enfants, c'était tout le monde pareil. Que ce soit garçon ou fille, tout le monde venait s'aider. Donc il venait mais par contre quand il pouvait se barrer, ou éviter... [...]. Pourtant, ils ont juste

deux ans d'écart. » [Bernadette, 54 ans, agricultrice.]

Il s'agit bien là de discours de justification, pour reprendre une notion développée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991). Un discours de justification qui, parce qu'il est inévitable durant l'entretien qualitatif, nous dit quelque chose de la manière dont une partie de ces artisans-entrepreneurs veulent se voir et être vu, c'est-à-dire en somme se re-présentent leur monde social. L'enjeu de ces discours est donc bien de justifier, prouver, démontrer (à l'interlocuteur) que le choix du métier n'est ni du au hasard, ni le seul fruit d'un contexte éducatif et familial. Pour beaucoup d'agriculteur, le chemin accompli prend racine, de manière très profonde, dans une logique de transmission qui, avant d'être formation à un savoir-faire est, tout d'abord, initiation à un savoir-être avec lequel ils s'estiment être génétiquement compatibles.

Les entretiens menés dans le monde agricole montrent ainsi que le choix du successeur, pour citer les travaux de Dominique Jacques-Jouvenot, ne repose que très rarement, dans les discours, sur une logique de compétences acquises. La mise en récit se donne pour objectif la mise à jour de compétences innées. Alors même que ce choix du successeur, en milieu agricole, est pourtant avant tout stratégique, en lien avec le « bon moment » du passage de flambeau entre le père et le fils (limitation du temps de cohabitation), l'argumentation des acteurs pour justifier ce choix fait directement référence à l'idée d'une continuité évidente, d'un successeur dont on avait déjà senti la compétence et l'attachement dès sa plus tendre enfance (Jacques-Jouvenot, 1997).

3.2 La « famille » soignante

Dans d'autres corps de métiers, les modes de justification sont sensiblement différents. C'est particulièrement intéressant de regarder du côté des professions du *care*. Chez les aides-soignantes, en particulier chez celles qui travaillent auprès des enfants malades ou des personnes âgées, les discours concernant le choix du métier prennent alors plutôt appui sur la so-

cialisation primaire et la bienveillance du cadre familial. Sans négliger bien sûr l'importance de la formation professionnelle, essentielle à leur légitimation au sein du monde médicale, les aides-soignantes se montrent généralement soucieuses d'insister sur ce qu'elles considèrent comme une des qualités essentielles de leur métier : le souci et la bienveillance à l'égard de l'autre et de sa souffrance, au-delà du simple respect des protocoles de soins et des amplitudes horaires du temps de travail. Elles revendiquent alors cette capacité à être affectée et à utiliser cette sensibilité comme un outil professionnel, qui participent pleinement de la prise en charge de soins⁸. Ainsi, lorsqu'elles évoquent cette capacité à être attentive à l'autre et à sa souffrance, elles vont lui trouver son origine au cœur de leur propre histoire, dans un contexte familial marqué par la prise en charge de l'autre : un parent malade, une tante attentive et prévenante, des relations de soutien et de solidarité qui réconfortent et accompagnent.

« Moi, j'ai appris à aider, déjà toute petite, parce que ma grand-mère a eu la maladie de Parkinson, et donc je devais l'aider avec ma mère, elle m'emmenait chaque fois. Et moi j'aimais bien, je regardais. [...] Donc ça n'a pas été si différent en arrivant ici, je n'étais pas trop perdue. » [Une aide-soignante de 32 ans, citée par Aubry [2012, p. 141].)

Durant l'entretien, après avoir retracé leur parcours scolaire et professionnel, ces aides-soignantes situent l'origine de leur « vocation » dans un passé plus lointain, celui d'une socialisation familiale qui aurait donc agi par imprégnation jusqu'à transmettre une forme de sensibilité à l'autre indispensable au métier.

8. « [...] on ne peut pas être aide-soignante sans aimer les personnes âgées, et sans aimer les aider. Ou alors il faut changer de métier. » (Une aide-soignante de 52 ans, citée par Aubry [2012, p. 139].)

Conclusion

Comme nous venons de le voir, tout en restant prudent avec une analyse trop généralisante⁹, les agriculteurs comme les aides-soignantes ont plutôt recours à un mode de justification qui vise à situer dans leur plus tendre enfance la naissance d'un goût pour leur profession. Sans négliger l'importance de leur formation professionnelle, ils estiment que leur capacité à apprendre est en grande partie conditionnée par une compatibilité originelle au métier, située dans leur corps et/ou dans leur socialisation familiale. Dans les deux cas, ils convient pour eux, lors de la mise en récit, de s'appuyer sur un savoir-être inné ou très tôt acquis, qui aurait en grande partie conditionné leur « destin ». Même lorsque qu'un artisan reconnaît les bienfaits de sa formation professionnelle, il aura tendance à insister sur le fait que si il a bien appris durant sa formation, tout le monde n'est pas comme lui en capacité de « bien apprendre ». En somme, celui qui se raconte aime à dire que tous ceux qui suivent le même chemin ne peuvent néanmoins pas atteindre les mêmes compétences.

Mais pour les fidèles des assemblées pentecôtistes, dans leur majorité des convertis issus du catholicisme ou du protestantisme réformé, l'idée même de « prédestination » est problématique. Ils ont au contraire besoin de se convaincre, et de convaincre leur auditoire, que Dieu a agit contre nature, que rien d'autre que sa présence agissante ne peut expliquer leur bifurcation. Contrairement à ceux qui cherchent à construire un récit de continuité (logique), eux doivent construire un récit de rupture (illogique), un récit si impossible à croire qu'il administre alors de lui-même la preuve d'un plan divin posé sur leur vie. C'est en somme l'imprévisibilité des événements qui les ont conduit à la conversion qui accrédite l'authenticité de cette dernière. Alors que d'autres cherchent à construire des récits d'eux-mêmes cohérents, qui démontrent que leurs choix ont

9. Ce détour par d'autres corps de métier a eu pour objectif de nourrir ma réflexion. Je reste néanmoins conscient que les matériaux mobilisés sont essentiellement tirés de mes lectures et de quelques entretiens qualitatifs. Je n'ai pas mené des investigations systématiques sur le monde agricole et la gériatrie. Je me limite donc dans cet article à quelques réflexions à caractère exploratoire.

suivi une certaine logique, les fidèles pentecôtistes construisent des récits incohérents qui prouvent par leur incohérence même toute la cohérence du projet divin.

En fin de compte, il n'y a jamais de place pour le hasard dans le récit de soi. Logique ou illogique, l'imprévu et l'inattendu trouvent toujours un sens car nul ne peut dire à un autre qu'il est devenu ce qu'il est devenu sans raison.

Bibliographie

AMIOTTE-SUCHET, Laurent et FLOUX, Pierre (2003). Stabiliser une identité hétérogène par la patrimonialisation d'une maison typifiée. *Nouvelles de l'archéologie*, 92, 16-20.

AMIOTTE-SUCHET, Laurent et FLOUX, Pierre (2006). Pragmatique du fonctionnement d'un musée régional. In Noël BARBE (dir.), *Culture et territoire. Qualification culturelle et inscription territoriales* (p. 151-171). Besançon : CRDP.

AMIOTTE-SUCHET, Laurent (2006). *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : analyse comparée des modes de mise en présence du divin*. Thèse de doctorat, EPHE-Sorbonne.

AMIOTTE-SUCHET, Laurent (2009). Les médiations de l'immédiateté : l'individualisme communautaire des assemblées pentecôtistes. *Théologiques*, 16 (2), 105-121.

AMIOTTE-SUCHET, Laurent, DROZ, Yvan et REYSOO, Fenneke (à paraître). *Travail, famille, patrimoine. Les petites entreprises familiales de l'Arc jurassien*. Besançon : Maison des sciences de l'homme et de l'environnement / Presses universitaires de Franche-Comté.

AUBRY, François (2012). « La vocation, je commence à l'avoir. » Paradoxes de la transmission des savoirs professionnels des aides-soignantes en gériatrie. In Dominique JACQUES-JOUVENOT et Gilles VIEILLE MARCHISET (dir.), *Socio-anthropologie de la transmission* (p. 129-144). Paris : L'Harmattan.

BENSA, Alban et FASSIN, Éric (2002). Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain*, 38, 5-20.

BOLTANSKI, Luc et THEVENOT, Laurent (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

BOURDIEU, Pierre (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 69-72.

CLAVERIE, Élisabeth (1993). Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparition contemporains de la vierge. In Nicole BELMONT et Françoise LAUTMAN (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe* (p. 329-336). Paris : CTHS.

FATH, Sébastien (dir.) (2004). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*. Turnhout : Brepols Publishers.

FER, Yannick (2005). *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel*. Genève : Labor et Fides.

- HALBWACHS, Maurice (1994 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.
- JACQUES-JOUVENOT, Dominique (1997). *Choix du successeur et transmission patrimoniale*. Paris : L'Harmattan.
- JACQUES-JOUVENOT, Dominique et VIEILLE MARCHISET, Gilles (dir.) (2012). *Socio-anthropologie de la transmission*. Paris : L'Harmattan.
- JACQUES-JOUVENOT, Dominique et DROZ, Yvan (dir.) (2015). *Faire et défaire des affaires en famille. Socioanthropologie des très petites entreprises familiales*. Besançon : Maison des sciences de l'homme et de l'environnement / Presses universitaires de Franche-Comté.
- PETERSCHMITT, Jean (1996). *Maintenant mon œil te voit*. Mulhouse : Éditions Porte ouverte chrétienne.
- PETERSCHMITT, Jean (1997). *En mon nom... dit Jésus-Christ*. Mulhouse : Éditions Porte ouverte chrétienne.
- RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- PONS, Christophe (dir.) (2013). *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. Paris : CNRS éditions.
- WILKERSON, David (1963). *La Croix et le Poignard*. Bruxelles : Éditions Assemblées de Dieu.

Troisième partie

Le récit de soi en écart par rapport aux récits canoniques

Extases et visions incarnées

La construction de la transverbération de Thérèse d'Avila au XVII^e siècle

Mònica Balltandre¹

CEHIC-UAB

Résumé : La sainte espagnole Thérèse d'Avila (1515-1582), connue dans l'Église sous le nom de Thérèse de Jésus, a parlé d'une vision qu'elle avait en extase où elle a vu un ange percer son cœur. À partir de cette vision, l'Église romaine a construit un phénomène mystique appelé la transverbération du cœur. Bien que dans ses écrits, elle disait tout à fait clairement que sa vision de l'ange était une expérience mentale sans aucune blessure physique ni douleur, la tradition ultérieure a pris sa somatisation pour acquise. L'Église catholique a soutenu ce que j'appelle la « matérialisation » d'une vision. De même que d'autres mystiques après elle qui ont expérimenté cette grâce, qui ont souffert de ces stigmates et des douleurs dans leurs cœurs.

Je discuterai comment ce phénomène mystique mental est devenu physique et quels changements socio-historiques pourraient expliquer cette construc-

1. Je voudrais remercier Pierre-Yves Brandt et Paulo Jésus pour l'invitation à ce séminaire fructueux : « Le récit de soi et la narrativité dans la construction de l'identité religieuse » (UNIL – Lausanne, 26-27 mai 2016). Ce chapitre en est la conséquence. Je suis également reconnaissant à Liudmila Gamaiunova pour la traduction de ce texte en français. Les citations dans la version française sont de AVILA, Thérèse de (1995). *Œuvres complètes*. Paris : Les Éditions du Cerf. Le marquage des passages dans les citations correspond à la version originale : ÁVILA, Teresa de [TERESA DE JESÚS] (1959). *Obras Completas. Tomo III*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.

tion. Les discours médicaux, scientifiques et de genre ont joué un rôle dans la construction de ce nouveau phénomène mystique.

Mots-clés : transverbération du cœur, Thérèse d'Avila, vision, stigmaté, expérience physique surnaturelle.

Introduction

Dans cet essai, je vais parler de l'un des héritages mystiques de Thérèse d'Avila (1515-1582), fameuse nonne carmélite espagnole, connue dans la religion en tant que Thérèse de Jésus. Elle a été canonisée en 1622 et nommée Docteur de l'Église en 1970.

Elle est connue pour ses écrits sur sa vie mystique ainsi que pour l'une de ses visions en particulier qui a été par la suite transformée en un trope mystique. Je me réfère à l'expérience mystique connue comme « la transverbération du cœur » (*transverberationis cordis*). Même si Thérèse d'Avila n'a pas fait du cœur le centre de sa dévotion, sa vision est aujourd'hui considérée comme faisant partie de son chemin mystique. Il existe un jour de fête liturgique commémorative.

Thérèse d'Avila est née à Avila, une ville espagnole prospère (Bilinkoff, 1989). Elle appartenait à une famille *converso* de classe moyenne. Elle se disait « spirituelle » – le terme « mystique » ayant été inventé un peu plus tard (Certeau, 1982). Elle a eu une vie contemplative et mystique très riche et a écrit plusieurs traités spirituels ainsi que des livres de méditation pour la prière. Elle était aussi une réformatrice religieuse, qui a mis en place les Carmélites déchaussées, une branche de l'ordre du Carmel.

Sa réputation de sainteté s'est faite tout au long de sa vie, bien qu'elle ait été suspectée d'hérésie. Dans une période de censure croissante au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, l'Inquisition espagnole se renseigna à son sujet et à propos de ses écrits et censura censurant son autobiographie (*Le Livre de la vie*). Elle dut défendre l'authenticité de son chemin spirituel et les faveurs de Dieu qu'elle avait reçues, et sécuriser certaines de ses pratiques spirituelles telles que la prière mentale, qui

à ce moment-là étaient soupçonnées d'être pratiquées par les Illuminés d'Espagne (*alumbradismo*).

Après sa mort, sa dévotion a été promue pour la béatification et les processus de canonisation, ce qui a été très rapide dans son cas. Elle a été béatifiée trente-deux ans après sa mort et canonisée quarante ans après sa mort. Il est probable que l'une des clés de son succès ait été son style personnel d'écriture (Weber, 1990 ; Carrera, 2004 ; Balltandre, 2012). Dans tous ses écrits abordant les questions du mystique, de la méditation et de la prière, elle traitait de ses expériences personnelles.

Comme je l'ai mentionné auparavant, je vais me concentrer sur l'une de ces expériences parce que je veux montrer comment une expérience mystique intégrée dans un récit personnel se transforme en un phénomène mystique ayant une identité propre. Le transverbération du cœur a été construite et nommée par l'Église sur la base d'une vision de Thérèse d'Avila. Cependant, le propre récit de l'expérience faite par Thérèse d'Avila a été transformé. La tradition a transformé sa vision mentale en une expérience physique. Bien qu'elle ait été très prudente en insistant sur le fait que la vision qu'elle a eue d'un ange perçant son cœur était une expérience mentale, en un certain sens métaphorique, la tradition a pris la matérialité de l'expérience pour acquise. Après sa mort, des gens ont vu des blessures réelles dans son cœur et les ont comprises comme étant des stigmates².

J'ai mentionné ailleurs le processus de matérialisation d'une métaphore, quand après sa construction, d'autres mystiques, en particulier des femmes, ont fait l'expérience de cette métaphore dans sa concrétude (Balltandre, 2012). Les femmes qui ont vécu cette grâce après Thérèse d'Avila ont souffert physiquement dans leurs cœurs. Je pense qu'il est également possible que quelques-unes d'entre elles aient pu s'infliger à elles-mêmes (sans que ce soit intentionnel) des blessures physiques en vi-

2. Le nom « transverbération » lui-même fait référence à une condition physique liée aux stigmates et aux blessures causées par la crucifixion. Selon le *Dictionnaire de spiritualité*, saint Augustin d'Hippone a utilisé le terme « *transverberatione* » pour la première fois pour parler des clous qui avaient percé la chair du Christ sur la Croix (Viller *et al.*, 1937, p. 1176).

vant la douleur réelle. Néanmoins, en tant qu'historienne, je ne vais pas discuter sur le plan psychologique de l'apparition et de l'hémorragie d'une plaie dont la cause est spirituelle (mentale). En tant qu'historienne, mon but est de rechercher quand, où et pourquoi cette matérialisation a eu lieu. Ce n'est pas une tâche facile. Cette transformation s'est produite au cours du XVII^e siècle, mais pas de manière uniforme.

Avant d'examiner les changements qui apparaissent dans les sources écrites, je vais d'abord essayer de faire comprendre comment Thérèse d'Avila elle-même a fait l'expérience de sa transverbération et comment elle l'a expliqué, bien que cela diffère de certaines interprétations en vigueur. Pour cela, j'analyserai sa vision au sein de son contexte de production. Je contextualiserai ses expériences mystiques et sa vision de l'ange à l'aide de la lecture de ses propres textes, en utilisant une approche contextuelle et herméneutique. Ensuite, je discuterai certains récits de la vision de Thérèse à partir de contextes et de sources différentes. Je vais principalement examiner les changements dans les récits témoignant de sa canonisation, dans ses premiers hagiographes et dans certaines représentations visuelles de sa vision. J'essayerai d'expliquer ces changements dans le contexte de la réception de son héritage mystique au cours du XVII^e siècle. Enfin, je donnerai quelques exemples des femmes mystiques qui après elle ont fait l'expérience de cette nouvelle construction de la transverbération dans leurs corps.

1 La transverbération du cœur de Thérèse : une vision matérialisée par erreur

L'image développée au cours des années concernant la participation du corps dans les extases mystiques de Thérèse d'Avila a été déformée. La tradition après sa mort a superposé des images qui ne correspondent pas vraiment à la manière dont Thérèse d'Avila a réellement vécu ses expériences contemplatives ou du moins à la manière dont elle fait part de son vécu et de son ressenti à ce sujet dans ses textes.

Dans ses récits décrivant la manière dont des extases et des visions se sont présentées à elle, son corps n'est pas pris en

compte. En se basant sur ses récits, nous pouvons l'imaginer en extase tout en étant assise ou en priant à genoux, dans une position de méditation immobile et silencieuse, et non pas agitée ou tordue. Bien qu'il y ait différents degrés d'extases et de ravissements, de divers types et intensités, les mystiques pouvaient à peine prêter attention à leurs corps, étant concentrés sur ce que voit et apprend l'âme. Selon la tradition de Thérèse d'Avila, la suspension des sens facilite la conscience religieuse. Les explications médicales de l'époque ont corroboré l'idée selon laquelle dans l'extase, l'âme est davantage avec Dieu qu'en train d'« animer » (éclairer) le corps.

Cependant, la participation corporelle dans ses extases a été exagérée. Le long des siècles, des extases, en particulier chez les femmes, ont été construites en tant que phénomène corporel et d'une certaine manière en tant que phénomène violent, impliquant la contorsion du corps, des agitations, des frissons, des convulsions, des crises, etc. Dans son cas, cette construction a été en lien avec une autre construction : sa fameuse vision d'un ange perçant son cœur avec une flèche qui a été faussement comprise comme une expérience matérielle.

Selon Thérèse d'Avila et Jean de La Croix – un mystique espagnol et son ami –, dans un état spirituel, les mystiques éprouvent une forte douleur spirituelle simultanément produite par le désir et l'absence de Dieu et ils peuvent éprouver une extase particulière, accompagnée d'une vision d'un ange perçant le cœur du mystique. Thérèse d'Avila a fait l'expérience de cette extase plusieurs fois dans sa vie.

Elle a également décrit ce phénomène spirituel à trois reprises dans ses écrits, mais le passage le plus cité et célèbre de cette vision est dans son *Livre de la vie* (29 : 296). Je cite le passage entier :

« [...] J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une forme corporelle. Il ne m'arrive que très rarement de voir ainsi les anges, car bien qu'ils m'apparaissent souvent, je ne les vois pas à proprement parler : c'est le mode de vision dont j'ai parlé plus haut. Dans la vision présente, le Sei-

gneur voulut que l'ange se montre sous cette forme : il n'était pas grand, mais petit et très beau, son visage enflammé semblait indiquer qu'il appartenait à la hiérarchie la plus élevée, celle des esprits tout embrasés d'amour. Ce sont, je pense, ceux que l'on nomme chérubins. Ils ne me disent pas leurs noms, mais je vois bien que dans le ciel il y a une immense différence de certains anges à d'autres, et de ceux-ci à d'autres encore ; mais je renonce à l'expliquer. Je voyais entre les mains de l'ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait, on aurait dit que le fer les emportait après lui, et je restais tout embrasée du plus ardent amour de Dieu. La douleur était si intense qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé. Mais en même temps, la douceur causée par cette indicible douleur est si excessive, qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que Dieu même. Cette souffrance n'est pas corporelle, mais spirituelle ; et pourtant le corps n'est pas sans y participer un peu, et même beaucoup. Ce sont alors entre l'âme et Dieu des épanchements de tendresse d'une douceur ineffable. Je supplie le Seigneur de vouloir bien les faire goûter, dans sa bonté, à quiconque croirait que j'invente. »

Nous devons considérer cet épisode comme une vision imaginaire par laquelle Thérèse traduit l'amour de Dieu reçu dans son âme. Même si elle dit qu'elle voit l'ange (sous une forme corporelle), il était usuel de dire cela pour référer au fait de le voir avec les yeux de l'âme (mentalement).

La nature mentale de la vision n'a pas été sous-estimée. Au contraire, à cette époque cela signifiait que l'expérience était plus valorisée et moins suspecte qu'une simple apparition externe. Suite à une triple typologie des Augustines, les visions ont été classées selon une hiérarchie, allant de l'ordre le plus

bas au plus élevé intellectuellement. Dans le type le plus bas, appelé la « vision corporelle » (*visio corporalis*), quelque chose était vu avec les sens externes, habituellement par la vue (apparitions).

Le deuxième type a été appelé « vision spirituelle », ou « imaginative » (*visio spiritualis*), parce que les images (sans organe externe d'accompagnement) étaient reçues directement dans l'imaginaire ou dans l'« esprit animal », substance en charge de stocker et de transmettre les images mentales au cerveau selon le paradigme de Galien et la philosophie scolastique. Les images étaient donc reçues comme des images internes et souvent interprétées comme ayant été vues par l'âme ou par les yeux internes. Enfin, le troisième type, appelé la « vision intellectuelle » (*visio intellectualis*), était le plus fiable et commençait dans l'intellect (*mens*). Ce dernier ne comportait aucun type de représentation. On pensait que Dieu offrait la compréhension de quelques vérités simples à l'intellect.

Dans ses œuvres, Thérèse d'Avila remarque qu'elle n'a jamais eu de visions corporelles, se plaçant au rang de hautes visionnaires. Elle dit avoir habituellement des visions intellectuelles et spirituelles. C'étaient les enfants et les paysans sans instruction qui avaient des visions corporelles.

Au cours du Moyen Âge, le fait qu'une image ou un épisode ait été vécu de façon mentale et imaginaire ne signifiait pas que c'était pour autant moins divinement inspiré ou un produit de l'imagination. Les spirituels de son temps et Thérèse d'Avila elle-même pensaient que ces images avaient été envoyées par la divinité. Elles étaient placées dans leur imagination par la grâce de Dieu. Ces mystiques pensaient qu'ils avaient reçu dans les visions la présence réelle de l'entité transcendante dans leurs esprits. Thérèse d'Avila a souligné dans plusieurs passages la différence entre la perception de Dieu et le fait de Son apparition mentalement (par exemple *Le Livre de la vie*, 27 : 270).

Si la citation dans *Le Livre de la vie* pourrait être source de confusion quant à la nature de cette vision (imaginaire ou corporelle), les deux autres descriptions de la vision dans son travail rendent plus clair le fait que l'expérience de Thérèse était

mentale. D'ailleurs, dans ses *Relations* elle rend compte clairement que rien de matériel ne se produit dans cette vision :

« Une autre oraison très fréquente, c'est une sorte de blessure. Il semble à l'âme qu'on lui passe une flèche au travers du cœur et au travers d'elle-même. Elle en ressent une douleur si vive, qu'elle en gémit, mais en même temps si délicieuse, qu'elle voudrait ne la voir jamais finir. Cette douleur n'est pas dans les sens, et cette plaie n'est pas une plaie matérielle : elle réside à l'intérieur de l'âme et ne laisse pas de marque sur le corps. Je ne crois pas que ces choses peuvent s'expliquer autrement que par des comparaisons, c'est pourquoi je me sers de ces images, bien grossières, il est vrai, pour un pareil sujet ; mais je ne vois pas le moyen de m'exprimer différemment. Au reste, tout cela ne peut ni se dire ni s'écrire. Pour le comprendre, il faut l'avoir éprouvé : j'entends, pour comprendre jusqu'où va cette peine, car les peines purement spirituelles diffèrent extraordinairement des autres. » [*Relations*, 59 : 532.]

La douleur est seulement spirituelle – et c'est davantage du chagrin que de la douleur. Si de la douleur physique a été ressentie, c'est une conséquence de ce fort chagrin. Ce qui est sûr, c'est qu'« aucune plaie n'est physique ». Elle n'a jamais mentionné de blessure physique³.

3. Comme j'ai dit, il y a une troisième référence au même phénomène dans ses écrits : « [...] Mais tandis que l'âme se consume ainsi au-dedans d'elle-même, voici qu'à l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend et qui lui rappelle que la mort tarde encore à venir, elle reçoit par ailleurs – d'où ? comment ? elle l'ignore – un coup terrible, ou, si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; mais quoi que ce puisse être, il est clair que cela ne part pas de notre nature. Ce n'est pas non plus un coup : la blessure que l'on reçoit est bien autrement aiguë ; puis il me semble qu'elle ne se fait pas sentir à l'endroit où se sentent les douleurs d'ici-bas, mais au plus profond, au plus intime de l'âme. Là, cette foudre céleste réduit en poussière tout ce qu'elle rencontre de notre terrestre nature, et pendant qu'elle opère, l'âme est incapable d'avoir le moindre souvenir de son être humain ; en un instant, ses puissances se trouvent si étroitement liées, qu'elles sont incapables de tout, sauf de ce qui peut accroître leur martyre. Et ne prenez pas cela pour une

Du point de vue des mystiques de son temps, ces trances étaient des expériences sentimentales très fortes – de plaisir ou de chagrin intense – que Dieu leur envoyait comme une étape vers leur perfection. Ces sentiments surnaturels étaient ressentis « avec l'âme », compris de l'intérieur et en quelque sorte intellectualisés. Les mystiques les distinguaient des sentiments éprouvés « à l'extérieur », par le corps et la chair. Les sentiments envoyés par Dieu ne pouvaient pas être ressentis comme des plaisirs de la chair. Dans un second temps seulement, ces sentiments pouvaient avoir des répercussions corporelles.

Ces extases pouvaient venir accompagnées, ou non, par une vision mentale d'un ange perçant leur cœur avec une flèche, ce que les mystiques de l'époque expliquaient comme quelque chose que Dieu a fait pour rendre l'expérience plus intense et compréhensible, en les aidant à symboliser la blessure d'amour reçue dans leur âme. Ils pensaient que le geste divin pourrait être mieux compris grâce à ces représentations mentales. D'après Thérèse d'Avila, Dieu envoyait cette représentation pour éveiller ses sentiments.

À leur tour, les mystiques ont décrit ces sentiments en utilisant un langage métaphorique, de la même manière que quand elle et ses contemporains spirituels disaient que l'âme était « enflammée » ou « brûlée » pour Dieu. L'utilisation de métaphores pour parler du fait que le Dieu invoque des blessures, enflamme ou brûle les cœurs des spirituels, a une très longue tradition. Saint Augustin d'Hippone a fait du cœur le centre de sa vie intérieure et de sa connexion émotionnelle avec Dieu. Il disait que le cœur était l'endroit où Dieu avait écrit des « mots avec des flèches ». Avec la tradition séculaire d'amour dans la poésie au cours du Moyen Âge, plusieurs autres significations culturelles ont été ajoutées. Il y avait aussi une autre forte tradition spirituelle concernant l'unité des cœurs ou encore l'échange des cœurs qui a commencé avec sainte Catherine de Sienne. De nombreuses références à des flèches, des angelots, des flé-

exagération, je vous en prie. Je vois au contraire qu'en toute vérité j'en dis trop peu, car ce dont il s'agit est inexprimable. Oui, répétons-le, les sens et les puissances sont réellement ravis à tout ce qui ne contribue pas à faire grandir leur tourment [...] je le répète, la douleur dont il s'agit réside non dans le corps, mais dans l'intime de l'âme. » (*Château intérieur*, 11 : 470.)

chettes, des lances, du feu et du cœur en tant que cible sont présentes dans la spiritualité de l'époque médiévale et dans les écrits des spirituels contemporains de Thérèse comme Laredo, Osuna, John des Anges et Jean de La Croix. Cette spiritualité centrée sur le cœur a été spécialement renforcée dans ce qui a été nommé la « mystique affective » qui soutient l'idée que la dévotion doit être ressentie (Carrera, 2004). Ce mysticisme a adopté l'idée que le chemin allant vers Dieu était un travail d'amour davantage qu'une recherche de connaissances sur Lui.

En dépit de cette longue tradition, la vision recréée par Thérèse d'Avila est devenue un trope mystique après sa mort.

2 La construction de la vision en tant que réalité physique

Il est difficile d'établir quand et pourquoi ce trope a été pris à la lettre. D'une certaine manière, il peut être expliqué comme un processus historique. Ce peut être attribué à des changements dans le contexte qui ont conduit à différentes lectures et reconstitutions.

En fait, il semble que des processus similaires de mauvaise interprétation ont eu lieu avec les stigmates eux-mêmes. Dans son contexte religieux d'origine, le stigmate était un mot utilisé en tant que métaphore. Le mot *stigmata* est utilisé une fois par saint Paul dans le Nouveau Testament, dans *Galates* 6 : 17, où Paul déclare : « Je porte sur mon corps les marques de Jésus-Christ. » Les historiens et les exégètes s'accordent pour dire que Paul parle de l'appartenance symbolique au Christ. En disant qu'il portait sur son corps les stigmates du Christ, il indiquait qu'il appartenait et était soumis à la loi de Dieu. Dans l'Antiquité gréco-romaine, les animaux domestiques ainsi que les esclaves étaient marqués par des marques de fer. Selon le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, certains chrétiens se tatouaient le nom de Jésus ou le signe de la croix au cours du VI^e siècle (Viller *et al.*, tome XIV, p. 1213). Cependant, les stigmates en tant que marques physiques spontanées envoyées par Dieu et interprétées comme une imitation des plaies du Christ n'a commencé qu'au XIII^e siècle avec la

stigmatisation très controversée de saint François (Thurston, 1952 ; Davidson, 2009).

Quelque chose de semblable s'est produit avec le concept de « l'odeur de sainteté », appliqué aux personnes saintes. Saint Paul dans la *Deuxième lettre aux Corinthiens* a écrit que les chrétiens étaient tous parfumés avec le parfum de Dieu (2 *Cor.*, 2 : 15-16). C'est un sens métaphorique qui a été transformé en une réalité matérielle lorsque l'on a commencé à dire que les morts qui avaient la réputation de sainteté avaient littéralement une bonne odeur (avec une odeur perceptible).

Dans le cas de la transverbération de sainte Thérèse de Jésus, nous avons des preuves que le malentendu a commencé très tôt. La construction de la vision comme une blessure physique reçue surnaturellement circulait déjà après sa mort. La position officielle de l'Église est allée dans le même sens.

Si nous jetons un coup d'œil sur les témoignages les plus proches que nous avons des expériences de Thérèse d'Avila, nous pouvons voir les premiers changements que la vision a subis. Les témoignages les plus proches sont ceux de ses premiers biographes / hagiographes et les témoignages recueillis dans le processus de sa béatification. Dans les deux sources, nous pouvons voir que les premiers changements au sujet de sa vision étaient au nombre de deux. Tout d'abord, la vision mentale s'est avérée être une apparition (l'ange était considéré comme étant présent). Deuxièmement, sa souffrance spirituelle est devenue de la douleur. Ce sont les premières matérialisations de l'expérience intérieure de Thérèse.

Les deux premiers hagiographes de sa vie étaient le jésuite Francisco de Ribera et le moine de l'ordre de saint Jérôme Diego Yepes. Ils ont tous deux reproduit assez précisément son expérience de l'ange comme une vision, citant presque mot à mot le passage du *Livre de la vie*. Ils ont donc tous les deux compris la vision comme une blessure spirituelle sans stigmates. Néanmoins, dans leurs témoignages, il est difficile

de savoir si Thérèse d'Avila a vu l'ange avec les yeux du corps ou les yeux de l'esprit⁴. (Ribera, 1590 ; Yepes, 1606).

Les témoignages traitant de cette épisode, utilisés dans le cadre de sa béatification, ont transformé l'ange en une apparition (Santa Teresa, 1934). De plus, chacun d'entre eux a souligné la douleur physique de l'expérience, et de manière générale les témoignages ont exagéré ses mortifications. Si l'on considère les écrits personnels de Thérèse (lettres, notes d'un journal intime et son autobiographie), et les conseils qu'elle donnait à ses lecteurs dans d'autres livres, elle était très modérée quand il s'agissait de recommander la mortification de la chair. En revanche, des témoins ont déclaré qu'elle avait l'habitude de porter un *cilice*, ce qui lui a causé des blessures sévères et continues. Dans le cadre de la construction de son statut de sainte, les témoignages devaient souligner ses vertus héroïques (Ahlgren, 1998). Les pratiques strictes de pénitence et de mortification étaient des aspects clé de la sainteté. Il est également possible que les témoignages aient surestimé les mortifications de Thérèse ainsi que la douleur physique associée à sa vision, dans le but de réagir face aux doctrines qui étaient peu enclines à la mortification et qui étaient considérées comme hérétiques à cette époque, comme par exemple les Illuminés d'Espagne ou les quiétistes.

Il est également important de noter que la nièce de Thérèse d'Avila, une carmélite déchaussée elle aussi, a déclaré qu'après la mort de Thérèse, celle-ci était apparue devant elle pour lui dire qu'elle était morte dans un élan d'amour de Dieu. L'amour de Dieu était si fort que son cœur ne pouvait plus le supporter (Santa Teresa, 1934, vol. I, p. 195). On retrouve cet élément en tant que cause de sa mort dans la bulle papale de la canonisation de Thérèse par Grégoire XV en 1622. Selon l'historien Carlos Eire (2002), les sermons de béatification en Espagne propageaient aussi la légende selon laquelle son cœur avait été

4. Ils ont aussi changé le statut de l'ange. Thérèse d'Avila parle d'un chérubin, expliquant ne pas être sûre de quelle sorte d'ange il s'agissait. Les deux biographes ont déclaré que c'était un séraphin, qui selon la tradition se situe immédiatement à la suite de Dieu dans la connaissance sacrée. Séraphin est également une dérivation du terme « brûler ». C'était aussi un séraphin qui a participé à la stigmatisation de saint François (Davidson, 2009).

déchiré en lambeaux par le ravissement mystique final de sa mort.

Des connexions similaires se retrouvent dans une pièce de théâtre sur sa vie, attribuée au célèbre dramaturge de l'époque Félix Lope de Vega (1562-1635). Dans le jeu, la transverbération apparaît alors qu'elle est atteinte d'une grave maladie et est sur le point de mourir. La pièce de théâtre montre une scène où, alors qu'elle est en extase, les gens autour d'elle déclarent qu'elle va mourir d'une maladie du cœur (Lope de Vega, 1999).

Au même moment, des représentations visuelles d'elle dans l'extase ont contribué à la transformation du sens de cette vision. L'extase la plus représentée de sainte Thérèse d'Avila est la transverbération, et elle est aussi le sujet le plus représenté dans l'iconographie *Teresianum* (Pinilla Martín, 2015).

Dans les premières gravures du *transverberatio*, sainte Thérèse d'Avila est représentée à genoux devant un autel avec un bras sur son cœur et l'autre bras étendu. Son corps ne semble pas être important, ce qui est plus fidèle à ses propres descriptions de la participation de son corps dans ses extases. Alors qu'au milieu du XVII^e siècle, le corps du saint sera de plus en plus présent. Son corps à elle sera représenté tordu, face à un ange, pose ouverte. Élevé. Crispé. Ou bien elle sera représentée luttant contre sa corporalité pendant que la vision se déroule.

L'un des tournants de ces changements a été la célèbre sculpture de la *transverberatio* par Gian Lorenzo Bernini. La sculpture en marbre blanc se trouve dans la chapelle funéraire en l'honneur du cardinal Frédéric Cornaro à l'église Santa Maria della Vittoria (Rome). Intitulée *L'Extase* (1647-1652), elle est devenue un modèle iconographique pour représenter la transverbération de Thérèse. Ce modèle s'est répandu très vite à travers des dessins, des peintures et des gravures (Pinilla Martín, 2015). Cette sculpture a contribué sans aucun doute à la matérialisation de l'expérience – l'ange et Thérèse d'Avila avaient la même présentation corporelle – et elle a également mis l'accent sur la perte de contrôle du corps d'une manière assez érotique⁵.

5. La création de Bernini d'un grand ange dominant avec une longue flèche a donné lieu au XX^e siècle au fait de l'identifier à un phallus (Swietlicki,

La sculpture correspond au style baroque et à la manière dont ce style représentait les passions : les passions étaient plus que jamais représentées à travers le corps. Ce qui correspond à la façon dont les passions sont comprises à partir du XVII^e siècle. À partir de cette période, les passions ne seront plus une fonction de l'âme, elles seront placées dans le corps.

Sans surprise, nous avons constaté qu'au milieu du XVII^e siècle, il était courant de penser que les cœurs des saints étaient littéralement en feu pour Dieu. L'Église catholique elle-même encourageait à donner un sens littéral à ces expériences. Alors que le raisonnement médical acquérait un rôle important dans le processus de décision concernant la canonisation, les médecins ont commencé à signaler dans les autopsies des mystiques décédés que les cœurs de ces derniers étaient assombrés, plus grands, lacérés ou percés. Prenons par exemple, le cas de saint Filippo Neri (1515-1595), investigué par Catrien Santing (2004). Son autopsie a révélé une hypertrophie du cœur, ainsi que deux côtes cassées. Dans sa *vita* (biographie) officielle lorsque Neri a été enveloppé dans l'extase, son cœur s'est enflammé dans l'amour pour Dieu, et par sa chaleur il a été soulevé dans les airs (Santing, 2004). L'Église estimait que certaines marques physiques dans le cœur du mystique étaient attendues après une vie mystique et véritablement dédiée à Dieu.

Dans le cas de Thérèse d'Avila, les médecins n'ont pas examiné officiellement son cœur pour sa canonisation, contrairement à ses contemporains comme Ignace de Loyola, Carlo Borromeo et Filippo Neri, dont les autopsies ont été faites par des anatomistes bien formés, éminents et même célèbres (Santing, 2004). Mais son cœur a été enlevé et placé dans un reliquaire au cours de l'une de ses diverses exhumations et inhumations, autour de 1592 (Eire, 2002)⁶. L'examen de son cœur et l'attestation de ses cicatrices par des médecins ont eu lieu après

1989). Cependant, il semble qu'à l'époque de Bernini la sculpture n'ait pas été considérée comme érotique. La sculpture avait l'approbation contemporaine à la fois des cercles ecclésiastique et laïcs. Comme souligne Jessica Peyton, il est difficile d'affirmer que Bernini ait pris des risques dans le décorum de la représentation de sainte Thérèse (Peyton, 2008, p. 22).

6. À nos jours, le cœur de Thérèse est conservé dans un reliquaire dans le monastère des carmes Déchaux d'Alba de Tormes (Espagne).

sa canonisation. Ensuite, les autorités officielles ecclésiastiques ont confirmé que le cœur de Thérèse avait été marqué par la blessure de la transverbération (Vandermoere, 1845).

Parallèlement à la matérialisation des expériences mystiques du cœur de la part de l'église, la médecine était sur le point de découvrir la circulation du sang. Je crois pouvoir dire que ce n'est pas une coïncidence si pendant que la médecine allait vers une compréhension mécanique du corps humain, l'église promouvait le rôle physique du cœur dans des phénomènes spirituels. Ils affirmaient le surnaturel selon le raisonnement scientifique de l'époque.

3 La nouvelle construction de sa vision incarnée

Cette vision semble également avoir alimenté l'imaginaire sexuel autour des extases de Thérèse. La même vision racontée dans le poème, lu par beaucoup, de *La Vive Flamme d'amour* par saint Jean de La Croix n'a pas été aussi célèbre ni interprétée de la même manière. Ils ont tous les deux eu la même vision de l'ange perçant leur cœur. Mais la vision de Jean n'a pas été interprétée en tant que vision incarnée. Nous pourrions considérer que la lecture de la vision de Thérèse dans des termes incarnés, érotiques ou même sexuellement explicites, contrairement à la lecture de la vision de Jean dans une perspective plus intellectuelle, est due à un biais interprétatif de genre. Comme le dit Caroline Bynum, l'histoire de la piété a eu tendance à associer la spiritualité féminine avec des métaphores érotiques, même si ce ne sont pas les métaphores les plus courantes de l'union au divin, ni un motif typiquement féminin d'expression (Bynum, 1988, p. 296).

Cependant, quelque chose d'autre me préoccupe. Le degré de factualité, ainsi que la réalité non mentale attribués à la vision de Thérèse a conduit à la possibilité d'une relation matérielle avec la divinité, que les corps des autres femmes pouvaient reproduire ou étaient soupçonnés de reproduire. En ce qui concerne ce que je pourrais appeler « la matérialisation

d'une vision », on croyait que d'autres mystiques avaient subi des blessures physiques après leurs contacts avec la divinité.

Il y a beaucoup d'exemples. L'un des plus récemment connus est le cas de la mystique allemande Thérèse Neumann (Konnersreuth ; Bavière 1898-1962). En 1927, Thérèse Neumann a senti une sorte d'épée tranchante percer son cœur, et le sang a commencé à couler de cette partie de son corps.

Peut-être l'un des cas les plus spectaculaires et les plus connus dans la tradition catholique est celui de Veronica Giuliani (1660-1727). Veronica Giuliani est parmi les mystiques officiels ecclésiastiques qui ont vécu la transverbération du cœur. À la fin du XVII^e siècle et au crépuscule de sa vie, Veronica croyait qu'elle portait littéralement dans son cœur des images imprimées et des objets religieux qui avaient occupé une grande partie de ses pensées au cours de sa vie spirituelle. Elle dessina sur un morceau de papier en forme de cœur – qui existe encore – les objets qu'elle pensait être marqués dans son cœur sous la forme de blessures. Ce sont des objets de dévotion qu'elle utilisait dans ses méditations, comme une croix, une couronne d'épines, ou une image du Christ blessé. Après sa mort, les deux chirurgiens qui ont effectué l'autopsie sur son corps pour sa béatification, ont témoigné que son cœur était tamponné par des cicatrices, tout comme Veronica l'avait dessiné.

Il est intéressant de noter que Veronica Giuliani a aperçu dans une vision comment Dieu a blessé le cœur de Thérèse d'Avila, et l'a compris comme une blessure d'amour. Connaissant très bien la signification spirituelle de la transverbération, elle a souffert physiquement et elle était convaincue qu'elle a été stigmatisée (Giuliani, 1999, vol. I, p. 897 et 905-906 ; vol. III, p. 740). Ses blessures ont effectivement saigné à la surface de sa peau et se sont ré-ouvertes, saignant pendant plusieurs jours tout au long de sa vie.

En Espagne, entre Thérèse d'Avila et Veronica Giuliani, il y eut d'autres cas. Mais c'était en quantité moindre, tenant compte du fait que pendant ce temps en Espagne, il y eut beaucoup de cas parmi les femmes. Certains auteurs parlent d'une explosion de *beatas* – sœurs laïques : femmes urbaines pieuses,

mais non cloîtrées – dans les villes espagnoles du XVII^e siècle qui essayaient de suivre un modèle religieux (Huerga, 1978 ; Pons Fuster, 1991 ; Poutrin, 1995). Dans des cloîtres, il y avait aussi une importante production d'écrits de nonnes à la vie mystique. Aucune autre période n'a vu une telle prolifération.

La transverbération faisait partie des expériences mystiques héritées par des nonnes et *beatas* dans cette tourmente baroque espagnole mystique du XVII^e siècle. Il était tout à fait commun pour ces femmes religieuses d'avoir des visions dans lesquelles elles avaient une expérience de transverbération par des anges ou le Christ. En général, elles étaient tout à fait fidèles à l'expérience de Thérèse dans le sens où elles disaient avoir ces visions mentalement⁷. Toutefois, les descriptions sont visuellement plus détaillées et leurs sensations corporelles semblent être plus intenses. Le changement essentiel réside dans le fait que ces sentiments surnaturels sont compris comme étant corporels. Elles ont maintenu la signification originale donnée par Thérèse d'Avila, mais ont décrit l'expérience comme physiquement douloureuse.

Voici un exemple clair de ce changement. Le théologien et confesseur de la *beata* Maria de Orozco y Luján (1635-1709) de Madrid, a expliqué sa transverbération comme une expérience très douloureuse physiquement :

« [...] Je veux mentionner à quel point la flèche ou fléchette utilisée par les Anges afin de blesser le cœur de cette Vénérable Dame a été grande et incroyable et de préciser à quel point sa blessure était douloureuse. La flèche avait son extrémité pointue longue comme un demi-bâton, et avec quatre brûlures ou coupures [...] comme cela pouvait être compris par cette servante du Seigneur, le poids de la lance lorsque le Séraphin l'a mis dans ses mains était si lourd qu'elle a dit que sur la terre ce serait comme essayer d'élever une tour.

7. Par exemple : Hipólita de Jesús y Rocabertí (1683, F. 40). Voir encore deux exemples chez Alabrús et García Cárcel (2015, p. 94-95).

« À la vue de cet instrument effrayant, cette femme respectable et plus courageuse qu'un homme esquissait le coup. Chaque fois que le Séraphin apparaissait avec cette flèche, elle enlevait craintivement son corps [...]. » [Bravo Tamargo, 1719, p. 194-95, traduction de l'auteur.]

Quelques pages plus tard :

« Le coup de flèche entrant dans son cœur l'a renversée [...]. Puis ses guides spirituels ont perçu sa grande douleur : ils ont vu sa sueur abondante qui non seulement couvrait son visage et ses mains, mais tombait avec force, mouillait sa robe et trempait le linge destiné à l'essuyer comme s'il venait d'être plongé dans l'eau [...] les dents grinçaient avec horreur [...]. » [*Ibid.*, p. 199, traduction de l'auteur.]

La deuxième et la troisième génération de femmes spirituelles espagnoles identifiées à Thérèse d'Avila ont vécu la transverbération physiquement. La manière de vivre le divin a été placée dans le corps et s'est intensifiée au cours du XVII^e siècle. Les développements de la philosophie naturelle et de la médecine peuvent expliquer l'importance de cette physicalité. Les sens ou les passions n'ont alors plus été une fonction de l'âme⁸.

Cependant, il est important de remarquer que très peu d'entre elles ont reçu les stigmates, et celles qui en ont eu ont fait l'objet de méfiance de la part des autorités religieuses. La pression imposée par la contre-réforme et le contrôle religieux ont restreint ces manifestations physiques (Keitt, 2004 ; 2005 ; Giordano, 2007). Dans le catholicisme espagnol ainsi que dans le protestantisme, il y avait une réaction aux événements miraculeux et à l'enthousiasme religieux. Les manifestations surnaturelles étaient considérées comme une menace pour la stabilité à

8. Jusqu'à environ 1700, le cœur a été considéré comme le siège des passions et des sensibilités affectives mais l'âme en était la dernière responsable. Dans la philosophie naturelle post cartésienne, tout l'affectif ainsi que les fonctions cognitives des êtres humains ont été placés dans le cerveau et dans les connexions plus étroites avec le corps.

la fois conceptuelle et politique (Keitt, 2004). L'Église a essayé de saper les cultes populaires « d'en bas » et voulait contrôler la promotion des saints « d'en haut » (Giordano, 2016).

Conclusion

Ce qui était pour Thérèse d'Avila et Jean de La Croix uniquement une façon d'exprimer certains sentiments au sujet de leur vision surnaturelle, expérimentée par eux comme une réalité mentale, était pour d'autres était une possibilité de vivre ces événements à d'autres degrés distincts de la réalité. Leurs références symboliques ont effectivement créé des réalités physiques pour d'autres corps que les leurs. La douleur que Thérèse d'Avila semblait ressentir en grande partie comme un chagrin intense, était pour ses adeptes une douleur physique intense.

La distorsion est survenue à cause de visions dans des expériences mystiques qui ont été comprises différemment selon leur contexte historique. Le corps n'a pas été le lieu d'expériences mystiques au XVI^e siècle comme c'était le cas au XVII^e siècle.

Le récit de Thérèse d'Avila sur cette vision a été intégré dans une narrativité très différente, ce qui lui a permis de la vivre très différemment (Ganzevoort, 2013). Les sources issues de la tradition d'avant Thérèse d'Avila et lues par elle, pensaient les rencontres mystiques divines comme intérieures, mentales et avec de faibles répercussions corporelles. Tandis que la tradition qui est arrivée après elle privilégiait des rencontres physiques avec la divinité. Ce devait être transformé en une blessure physique pour être ressenti comme la blessure d'amour de Dieu.

Bibliographie

- ALABRÚS, Rosa María et GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid : Cátedra.
- AHLGREN, Guillian T. W. (1998). *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca / London : Cornell University Press.
- ÁVILA, Teresa de [TERESA DE JESÚS] (1986). *Obras Completas. Edición manual*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.

- ÁVILA, Teresa de [TERESA DE JESÚS] (1959). *Obras Completas. Tomo III*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.
- ÁVILA, Teresa de [TERESA DE JESÚS]. *Œuvres complètes*. Paris : Éditions du Cerf.
- BALLTONDRE, Mònica (2012). *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona : Erasmus Ediciones.
- BILINKOFF, Jodi (1989). *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca / London : Cornell University Press.
- BRAVO TAMARGO, FRANCISCO (1719). *Vida de la venerable Doña María Orozco y Luján, vecina de Alcalá de Henares donde murió a 31 de julio de 1709 y que nació en la de Guadalajara*. Madrid [s. e.].
- BYNUM, Caroline Walker (1988). *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Woman*. Berkeley : University of California Press.
- CARRERA, Elena (2004). *Teresa of Avila's Autobiography : Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford : Legenda.
- CERTEAU, Michel de (1982). *La fable mystique. I. XVI^e-XVII^e siècle*. Paris : Gallimard.
- CRUZ, San Juan de la (1994). *Obras completas*. Ed. Lucinio Ruano de La Iglesia. Madrid : BAC.
- DAVIDSON, Arnold I. (2009). Miracles of bodily transformation, or How St. Francis received the Stigmata. *Critical Inquiry*, 35, 451-480.
- EIRE, Carlos M. N. (1995). *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GANZEVOORT, R. Ruard (2013). Introduction : Religious stories we live by. In Ruard R. GANZEVOORT, M. A. C. de HAARDT et M. SCHERER-RATH (éds.), *Religious Stories we Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies* (p. 1-17). Leiden : Brill.
- GIORDANO, Maria Laura (2007). Al borde del abismo : "falsas Santas" e "ilusas" madrileñas en la vigilia de 1640. *Historia social*, 57, 75-97.
- GIORDANO, Maria Laura (2016). Historizing the Beatas. The figures behind Reformation and Counter-Reformation conflicts. In Alison WEBER, *Devout Laywomen in the Early Modern World* (p. 91-111). New York : Routledge.
- GIULIANI, Veronica (1999). *Il diario*. Siena : Edizioni Cantagalli.
- ROCABERTÍ, Hipólita de Jesús (1683). *Libro tercero de la vida de la venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí*. Valencia : Imprenta de Vicente Cabrera.
- HUERGA, Álvaro (1978). *Historia de los Alumbrados. I. Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid : Fundación Universitaria Española.
- IRIARTE, Lázaro, OFM (1991). *Santa Verónica Giuliani. Experiencia y doctrina mística. Relatos autobiográficos*. Madrid : BAC.
- KEITT, Andrew (2004). Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition and the disenchantment of the world. *Journal of the History of Ideas*, 65(2), 231-250.

- KEITT, Andrew (2005). The miraculous body of evidence : visionary experience, medieval discourse, and the Inquisition in seventeenth-century Spain. *Sixteenth Century Journal*, 36(1), 77-96.
- LOPE DE VEGA, Félix (1999). *La bienaventurada madre Santa Teresa de Jesús*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Digital Edition by Marcelino Menéndez Pelayo (ed.), *Obras de Lope de Vega. XII : Comedias de vidas de santos, IV* (p. 248-305). Madrid : Atlas (BAE, CLXXXVII), 1965.
- MARIN, Simonetta (2014). The fleshy heart of Jesus. *California Italian Studies*, 5(1), 131-174.
- PEÑA, Angel, OAR. *Teresa Neumann. Estigmatizada del siglo XX*. Lima : Mons. José Carmelo Martínez.
- PEYTON, Jessica (2008). *Brides of Christ : Vision, Ecstasy, and Death in the Holy Women of Gianlorenzo Bernini*. Master Thesis. Florida : University of Florida.
- PINILLA MARTÍN, María José (2015), *Imagen e imágenes de Santa Teresa de Jesús entre 1576 y 1700. Origen, evolución y clasificación de su iconografía*. Ávila : Diputación provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba.
- PONS FUSTER, Francisco (1991). Mujeres y espiritualidad : las beatas valencianas del siglo XVII. *Revista de historia moderna*, 10, 71-96.
- POUTRIN, Isabelle (1995). *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid : Casa de Velázquez.
- RIBERA, Francisco de (1590). *Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Jesús*. Madrid : Francisco Lopes.
- SAN JUAN, Rose Marie (2008). Dizzying visions. St. Teresa of Jesus and the embodied visual image. In C. GÖTTLER et W. NEUBER (eds), *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture* (p. 245-266). Leiden / Boston : Brill.
- SANTA TERESA, Silverio de, OCD (1934). *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús*. 2 vol. Burgos : Tipología del Monte Carmelo.
- SANTING, Catrien (2004). De affectibus cordis et palpitatione : secrets of the heart in Counter-Reformation Italy. In Willem DE BLECOURT et Cornelia USBORNE (éds.), *Cultural Approaches to the History of Medicine. Mediating Medicine in Early Modern and Modern Europe* (p. 11-35). London : Palgrave Macmillan.
- SWIETLICKI, Catherine (1989). Writing "femystic" space : in the margins of saint Teresa's Castillo Interior. *Journal of Hispanic Philology*, 13(3), 273-293.
- THURSTON, Herbert (1952). *The Physical Phenomena of Mysticism*. London : Burns Oates.
- VANDERMOERE, Josepho (1845). *Acta S. Teresiae a Jesu, Carmelitarum strictioris observantiae parentis*. Bruxellis, Typis Alphonsi Greuse.
- VILLER, M., CABALERA, F., GUIBERT, J. de, DERVILLE, A., LAMARCHE, P. et SOLIGNAC, A. (1937). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Paris : Beauchesne.
- WEBER, Alison (1990). *Teresa of Avila and the Retic of Femininity*. New Jersey : Princeton University Press.

YEPES, Diego de (1606). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformación de la orden de los Descalzos, y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*. Madrid : Manuel Martín.

Sacrée sage-femme ou sage-femme sacrée ?

Entre pratiques et récits des pratiques (XIX^e-XXI^e siècles en Valais)

Claude-Alexandre Fournier

Professeur à la Haute École de Santé,
HES-SO Valais-Wallis, Haute École Spécialisée de Suisse Occidentale

Résumé : Sacrée sage-femme ou sage-femme sacrée ? Répondre à la question nécessite de comprendre, dans une perspective historique, comment une dimension religieuse peut se construire à partir ou dans une identité « professionnelle ». Quatre étayages ont été identifiés : les prédispositions à exercer, certaines conditions de pratique, une place particulière dans une communauté et un rôle dans l'origine des bébés. Ces étayages ont été à la source de récits à caractère religieux. La présente étude explore comment la professionnalisation du « naître » en modifiant l'ensemble du processus de formation et le contexte de pratique va progressivement enlever toute possibilité d'étayage d'une dimension religieuse à l'identité professionnelle de la sage-femme. De la maraine d'avant le XIX^e siècle à l'homme sage-femme du XXI^e siècle, la culture maïeutique, avec le discours religieux qui peut l'accompagner, ne disparaîtra pas pour autant. Elle pourra s'exprimer au travers de récits en fonction des contextes de pratique qui légitiment ou non certains types de discours.

Mots-clés : identité, sage-femme, religion, pratique obstétrique, récit.

Introduction

Matrone, marraine, sage-femme, homme sage-femme quatre termes utilisés à des périodes et lieux différents pour désigner la personne qui accompagne la naissance. Les différentes dénominations renvoient à diverses constructions identitaires liées au « naître ».

L'identité de la sage-femme pensée en termes d'identité professionnelle nécessite de considérer différents éléments, en premier lieu les possibles prédispositions qui sont identifiées, et racontées, dans une société au sujet de la future femme qui va être formée pour accompagner la naissance. Puis, d'un point de vue identitaire, le temps de formation est une période déterminante car, les savoirs et pratiques transmis délimitent un champ d'intervention, une identité. La formation à partir du XIX^e siècle va progressivement s'appuyer sur des écrits, principalement des manuels d'accouchement qui vont supplanter la transmission orale des savoirs expérientiels. Finalement, l'identité de la sage-femme va se forger au contact du terrain. Les environnements physique et social dans lesquels va évoluer la sage-femme, et les liens qu'elle va entretenir avec lui, façonneront son identité.

Sur l'ensemble de ces éléments peuvent s'étayer des récits, dans lesquels peut émerger une dimension « religieuse ». À quelles conditions une telle dimension apparaît, telle est la question de la présente étude. Pour ce faire, les vallées latérales du Valais¹ comme ancrage spatial et la période du XIX^e siècle au XXI^e siècle seront le cadre de cette recherche.

1 La marraine

La matrone, marraine², « celle qui aide à naître », et ses pratiques nous ont plus particulièrement été connues quand sa place fut remise en question, quand sa légitimité dans cette fonction fit débat. Les transformations dans l'accompagnement du naître qui émergent au XIX^e siècle, dans un rapport de pou-

1. Canton des Alpes suisses.

2. Ainsi nommée à Nendaz d'où provient l'essentiel des sources pour documenter cette figure d'avant la professionnalisation (Schüle, 1979).

voir au monde médical, font émerger des récits peu flatteurs des maïeuticiennes. Ces mêmes maïeuticiennes feront l'objet, comme nous le verrons, d'une réhabilitation quand le modèle de la prise en charge hospitalière de la naissance s'imposera dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Ainsi, le regard porté sur les maïeuticiennes d'avant la professionnalisation nécessite de se tenir sur un fil ténu entre discrimination et idéalisation. Sur ce fil, les travaux des historiens par leurs recherches sur les contextes des pratiques et les travaux des ethnologues à partir du lexique, des objets et de leurs usages permettent de redessiner, de restituer, une image de la maïeuticienne.

La marraine dans son accompagnement de la naissance est placée sous l'autorité du curé. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle le choix d'une nouvelle marraine revient à la communauté des femmes, supervisée par le curé (Schüle, 1979). Une double acceptabilité, sociale et ecclésiale, est nécessaire pour pratiquer l'art de la maïeutique. L'acceptabilité sociale se joue notamment sur la confiance aux supposées prédispositions de la future marraine pour cette tâche. Les suppositions de la communauté des femmes s'appuient sur la confiance en la transmission, dans certaines familles de guérisseurs ou rebouteux, de savoirs « médicaux » et d'un regard capable de lire des processus en partie cachés (C.-A. Fournier, 2013). Rappelons que dans ce type de société, le cadre de transmission naturel est la famille et que des récits circulent dans la communauté sur l'exercice de ces facultés. De même, l'expérience d'avoir été mère est une source d'acceptabilité sociale. Quant à elle, l'acceptabilité ecclésiale se joue sans doute en terme de moralité mais, plus sûrement, en terme de contrôle social. En effet, du fait de sa fonction le curé ne peut intervenir dans l'intimité des couches, son autorité ne peut être que médiatisée par une personne de confiance seule habilitée à veiller au devenir, en particulier spirituel, du nouveau-né. Prodiguer, si besoin, un baptême d'urgence, dénoncer un acte malveillant porté à l'enfant, annoncer une naissance illégitime, voilà quelques prérogatives du curé déléguées à la marraine en vue d'un contrôle social.

Le creuset de la formation de la future marraine est le temps et le lieu de l'accouchement lui-même. C'est en suivant la marraine en fonction que les actes s'apprennent, que le regard se construit, s'affine. L'apprenante s'inscrit de cette manière dans une longue tradition d'accompagnement de la naissance par, et dans un groupe de femmes. Elle acquiert de ce fait principalement des savoirs et des pratiques expérientiels liés à une tradition. Le recours à certaines pratiques « pagano-chrétiennes » dépendra, en fonction de chaque situation et de chaque marraine, de la frontière entre un accouchement eutocique et un accouchement dystocique ou, avec d'autres mots, entre une situation maîtrisable et une autre qui ne l'est plus. Les seuls savoirs, pratiques, transmis par les hommes sont ceux liés à la pratique du baptême. Comme l'a montré Gélis (Gélis, 1984) en France ou Marie-France Vouilloz Burnier (Vouilloz Burnier, 1995) en Valais, le curé éduque les futures matrones, marraines à la bonne pratique du baptême. Ainsi, la formation s'appuie peu, pour ne pas dire pas, sur des sources écrites. Les manuels d'accouchement qui apparaissent au XVIII^e siècle en France deviendront des sources de formation uniquement au début du XIX^e siècle quand le Valais deviendra pour peu de temps le Département du Simplon et qu'une politique publique de formation des sages-femmes sur l'initiative des médecins verra le jour.

En l'absence de politique publique de santé et d'un corps médical constitué, la marraine a un champ d'intervention très large. Elle s'occupe « naturellement » du « naître » mais aussi du « mourir » (C.-A. Fournier, 2016a); du « naître » chez l'humain mais aussi chez l'animal. Des demandes dans ce sens, tant du point de vue des toilettes mortuaires que de la naissance du bétail seront encore faites aux sages-femmes jusqu'au milieu du XX^e siècle (Favre, 1982; C.-A. Fournier, 2013; Schmidt, 2000).

L'accompagnement à la naissance des marraines sera fortement déterminé par l'environnement tant physique que social dans lequel il se déroule. L'environnement physique est caractérisé, dans les vallées latérales et cela jusque dans la première moitié du XX^e siècle, par l'isolement et un espace productible diffi-

cile à travailler. Cet environnement a façonné une culture de la survie, quasi autarcique, nécessitant une forme de nomadisme ; culture dont le « naître » fait partie. Tout comme pour la formation, l'environnement social de l'accompagnement de la naissance se fait dans un environnement exclusivement féminin. Celui-ci s'insère dans une sociabilité familiale, villageoise et religieuse. La marraine occupe un rôle central dans la sociabilité villageoise. Elle accompagne le début et la fin de la vie, participant de fait, au « cycle vital » (Gélis, 2010), au renouvellement des générations. Elle induit des rapports de sollicitude (Azcue, 2012) à l'intérieur de la communauté, sollicitude qui place l'intérêt du collectif avant le sien propre. De même, bien qu'elle porte une responsabilité pour l'ensemble de sa pratique, cette responsabilité est supportée par le collectif dans un rapport de soumission à l'institution religieuse. Institution qui non seulement propose les catégories pour penser ce moment de la naissance et ses aléas mais qui a vu le rite du baptême investi comme seul rite d'intégration à une communauté des vivants et des morts.

Les récits de certaines facultés dans l'art de guérir, de situations où la marraine sauve l'enfant ou lui redonne la vie, ou encore sauve la maman, ont contribué à parer l'identité de la marraine d'une dimension « religieuse ». À côté de l'identité produite dans l'être et le faire³ (Brignon et Ravestein, 2015), sa place dans la communauté vue comme une forme de vocation et son lien à l'origine des bébés (elle connaît, dans bon nombre de récits populaires, où aller chercher les bébés (Gélis, 1984 ; Schüle, 1977, 2002), ont participé, aussi, à doter d'une dimension « religieuse » ce que nous appellerions aujourd'hui une identité professionnelle.

Le XIX^e siècle verra apparaître deux nouveaux intervenants dans le champ de la naissance, la sage-femme et le médecin obstétricien. Leur arrivée va remodeler les identités des personnes qui participent à l'accompagnement du naître.

3. Y compris dans le fait de prodiguer des baptêmes.

2 La naissance de la sage-femme (XIX^e siècle)

Le XIX^e siècle sera celui de la professionnalisation du naître. Le corps médical, avec l'appui du politique, va progressivement prendre le pouvoir dans l'art de guérir et dans celui d'aider à naître (Barras, 2002). Les personnes qui accompagnent la naissance passeront des mains du curé à celles du médecin. Cette prise de pouvoir s'accompagnera d'une forte discrimination des marraines, tolérées pour un temps et dans certains lieux par manque de personnel « formé ». Cette discrimination est notamment véhiculée par des récits littéraires, comme la figure de Sarah Gamp sage-femme alcoolique et incompétente mise en scène par Charles Dickens dans *Martin Chuzzlewit* en 1844, qui remettent en question la moralité de la marraine et les savoirs dont elle se targue. Les récits populaires transmis de manière orale ne sont pas en reste et il est possible de percevoir dans les dires d'Adeline, sage-femme en Valais dès 1929, des traces de ce jeu de pouvoir et de son intériorisation :

« Chez les gens il y avait toujours une bouteille de vin sur la table. Les sages-femmes dans le temps avaient tendance à boire parce qu'on leur offrait à boire et à manger, de la saucisse, du jambon, de la viande salée ; tous les jours une belle tablée, et toujours du vin. Celles qui avaient envie de boire, buvaient. Moi, je voulais du café⁴. » [Favre, 1982, p. 132.]

Ainsi, la sage-femme passera progressivement sous l'autorité du médecin. La communauté des femmes et le curé vont être dessaisis de leur possibilité de choisir la future marraine car dès 1804, avec la mise en place d'une politique de santé, les communes seront sommées par l'État d'envoyer des jeunes filles ayant une moralité sans reproche et un niveau d'instruction élémentaire suffisant se former auprès des médecins pour des cours de sages-femmes. L'affrontement entre une culture obstétrique et une culture maïeutique est tangible dès les détermi-

4. Adeline a intégré la représentation négative de la marraine et s'en distingue.

nants du choix des futures praticiennes de l'accompagnement à la naissance. En effet, l'État invite les communes à proposer des jeunes femmes, donc de potentiellement faire fi de l'acceptabilité sociale qui privilégiait l'expérience personnelle (avoir des enfants) et des prédispositions supposées pour ce type de pratique. Le contrôle de la moralité, donc de l'acceptabilité ecclésiastique, passe par un certificat de bonnes mœurs qui doit être délivré par les communes et qui, de fait, est souvent établi par les curés de paroisse.

La formation de la future sage-femme, régie et légitimée par l'État, consiste durant l'ensemble du XIX^e siècle en des cours théoriques de quelques semaines (Vouilloz Burnier, 1995). Les savoirs uniquement théoriques transmis lors de ces cours (dont il ne reste que peu de traces) s'appuient sur l'utilisation de certains manuels d'accouchement. Un changement de cadre de formation et de mode de transmission seront nécessaires pour que l'écrit devienne un appui dans la construction d'un savoir « propre » à la naissance et donc d'une identité professionnelle qui se distingue de celle de la marraine. Le fait que les manuels d'accouchement s'imposent dès le début du XIX^e siècle ouvre une brèche, car le savoir produit autour de la naissance et qui légitime la pratique sera constitué par des médecins, sans aucune référence à la tradition d'accompagnement de la naissance faite depuis des millénaires par le groupe de femmes. Ainsi l'écrit, instrumentalisé par un groupe qui va progressivement s'approprier le pouvoir dans l'art de soigner et dans l'art du naître (et du mourir), va construire un champ d'intervention de la sage-femme et déterminer ce que nous appellerions aujourd'hui des « bonnes pratiques ». Dans ce sens les manuels d'accouchement, au-delà des savoirs transmis, construisent et imposent une identité professionnelle. Le changement de cadre de formation (le groupe de femmes lors de l'accouchement *versus* des cours théoriques donnés par des hommes), de type de savoirs transmis (théoriques versus expérientiels, exogènes *versus* endogènes) et la médicalisation de la naissance ont érigé des lignes de tensions, des ancrages identitaires qui perdurent encore de nos jours en fonction de la culture soit obstétrique

soit maïeutique à laquelle ou auxquelles, car elles ne sont pas exclusives, la sage-femme se rattache.

Le champ d'intervention de la sage-femme, de par la professionnalisation du naître, se trouve soumis au contrôle du médecin, contrôle légitimé par un cadre législatif portant sur l'exercice illégal de la médecine. Son contrôle porte plus loin que celui du curé car il devient un « acteur légitime pour intervenir dans l'intimité des couches » (Azcue, 2012, p. 167). La sage-femme voit progressivement son champ d'intervention diminuer au profit du médecin obstétricien. Son intervention se voit cantonnée à l'accouchement eutocique. Cependant, dans la réalité du terrain, l'absence d'un médecin disponible dans la temporalité du travail de l'accouchement agrandi, de fait, son champ d'intervention.

En effet, les modifications dans l'environnement physique de la pratique, notamment en terme d'infrastructures de transports, n'évoluent guère au XIX^e siècle dans les vallées latérales du Valais. La sage-femme, anciennement liée à la communauté par un « contrat moral » avalisé par le curé devient liée aux citoyens de la commune par un rapport contractuel. En effet, la commune participe aux frais de formation en échange de l'assurance d'une pratique sur le territoire communal d'au moins dix ans (Sage Pranchère, 2014). L'ancrage dans un espace physique de la pratique d'une jeune femme appartenant à la communauté lui permet de conserver son rôle central dans la sociabilité villageoise et sans doute aussi une forme d'acceptabilité sociale. La solidarité publique ne remplace pas pour autant la sollicitude, car ce passage nécessite une anonymisation de la prise en charge et une monétisation des services ce qui n'était pas le cas au XIX^e siècle et, en partie, au début du XX^e siècle.

Les marraines s'inscrivaient dans une catégorie d'individus de la communauté avec un statut particulier car dépositaires d'un savoir non partagé par la communauté et, surtout, ayant une capacité de voir des processus cachés. D'un point de vue identitaire et d'une possible dimension « religieuse » de celle-ci, la sage-femme du XIX^e siècle « perd » cette confiance en la trans-

mission de prédispositions dans l'art de guérir. Par contre, tant au niveau des pratiques des accouchements que des baptêmes d'urgence elle reste celle qui sauve⁵ et qui prodigue des rituels religieux. Elle conserve son rôle malgré les modifications d'organisations de la société, notamment par la disponibilité dont elle fait preuve. De même, les histoires liées à l'origine des bébés, dans lesquelles la sage-femme joue un rôle central perdurent sans doute sous l'effet d'une faible pénétration des théories biologiques de la naissance dans les communautés alpines et du tabou entretenu par l'Église sur la sexualité.

Le XX^e siècle sera celui du basculement des naissances à domicile en institutions de soins et de l'émergence de la sage-femme hospitalière. Il voit aussi « l'aboutissement de la mainmise du corps médical sur la formation des sages-femmes » (C.-A. Fournier, 2013, p. 94) et l'ouverture des écoles de sages-femmes.

3 La naissance de la sage-femme hospitalière (XX^e siècle)

Deux cohortes doivent être considérées séparément : les sages-femmes indépendantes de montagnes nouvellement formées dans les écoles de sages-femmes qui bénéficient de l'infrastructure hospitalière pour leurs accouchements et les sages-femmes hospitalières qui sont engagées par l'État dès 1972 quand les maternités deviennent des structures fermées⁶.

Pour accéder aux formations délivrées par les écoles de sages-femmes, seules légitimées à le faire à partir de 1921 (pour le Valais), différents documents doivent être fournis, dont un certificat de bonnes mœurs délivré par la commune, et la réussite à un examen d'entrée. La création de maternités dans les hôpitaux va profondément modifier la formation des sages-femmes. En effet, les écoles, en instaurant une formation duale, font de l'hôpital le pendant pratique aux cours donnés dans celles-ci. La césure entre savoirs expérimentiels et savoirs théoriques s'en trouve réduite. Cependant le contexte de formation pra-

5. Apparaît progressivement la transgression d'un cadre de pratique (dont il sera plus question au point 3).

6. Donc ne devenant plus accessibles aux sages-femmes exerçant en libéral.

tique, l'hôpital versus le domicile, joue sans doute un rôle sur les pratiques et les discours légitimés dans ce cadre. Le manuel d'accouchement qui sera uniformisé dans les écoles romandes à partir de 1925 demeure un instrument privilégié dans la formation théorique. Il peut être vu, au-delà de la transmission de savoirs obstétriques, comme un instrument dans l'affrontement entre les restes d'une culture maïeutique et une culture obstétrique. L'usage du vin en est un bon exemple :

« On peut permettre un peu de vin ou un peu de bière lorsque la femme a l'habitude d'en prendre, mais *il ne faut pas croire que cela soit d'une utilité quelconque*. Le lait est pour l'accouchée la meilleure des boissons. » [Guggisberg, Jung, Koenig, Labhardt et Rochat, 1919, p. 140.]

Il délimite un champ d'intervention pour la sage-femme, lui rappelant très régulièrement les limites de son intervention et sa dépendance au médecin :

« La sage-femme doit appeler le médecin [...] Il faut appeler le médecin, [...] la sage-femme doit absolument appeler aussitôt le médecin. » [Guggisberg *et al.*, 1919, p. 377, 387, 389.]

La subordination au médecin et l'interdiction de pratiquer certaines interventions qui sont enseignées dans les écoles en s'appuyant notamment sur le manuel d'accouchement se prêtent bien au contexte hospitalier mais peu à une pratique indépendante dans les vallées latérales du Valais⁷. En effet, en l'absence de médecin installé et d'infrastructures de transport, les sages-femmes sont amenées dans certaines situations à transgresser un champ d'intervention appris et intériorisé. Elles font une expérience qu'elles, entre guillemets, ne devraient pas faire. L'exemple donné par Aimée Darbellay, sage-femme en Entremont, est éloquent :

7. Certains médecins qui enseignent dans ces écoles se rendent bien compte des conditions de travail en montagne (*cf.* Adeline).

« Il faut quand même avoir toutes ses facultés maintenant la vue m'a baissé et pis quand même à mon âge. J'ai démissionné en 70. Il faut avoir toutes ses facultés parce que on a trop de responsabilités. On a quand même deux vies entre les mains. Nous étions neuf valaisannes pour faire le cours de perfectionnement à Genève. Le soir au dortoir nous parlions des événements que nous avons eu. Et bien, une sage-femme elle a une maman qui est morte. Il y avait vingt minutes qu'elle était morte quand le docteur est arrivé. Une mère de quatre enfants. Je lui ai dit mais tu n'as pas pu essayer, il fallait faire une délivrance manuelle. Elle a dit : "Moi, j'ai pas pu." J'ai dit et bien moi, je l'ai fait souvent. Quand on est à Liddes, ou à Vischères, ou dans n'importe quel village et puis qu'on téléphone au docteur et puis l'un est à la vallée de Bagnes et l'autre opère à l'hôpital, on peut pas attendre qu'il soit là. Je l'ai fait deux fois. Nous avons le droit et le devoir de le faire si nous pouvons prouver que la femme meurt avant l'arrivée du médecin. Je l'ai fait, une femme ici à Chandonne. Quand le docteur est arrivé je lui ai dit docteur j'ai dû le faire alors il m'a mis la main sur l'épaule et pis il a dit : "Je vous félicite d'avoir le cran de le faire." Tu vois la responsabilité qu'il faut prendre alors il faut avoir toutes ses facultés. Il faut d'abord la force puis le cran et puis bonne vue. Il faut avoir toutes ses facultés ».
[<http://xml.memovs.ch/s027a0025.xml>.]

L'environnement physique oblige la sage-femme à transgresser pour sauver. À l'exercice illégal de la médecine elle oppose une obligation de soin, une sollicitude envers la mère et l'enfant. Le fait d'aller au-delà est soutenu par les médecins de campagne qui connaissent et partagent les conditions de pratique en montagne. De même, la sage-femme peut ne pas s'en tenir à l'appréciation du médecin. Aimée Darbellay nous fournit aussi un bel exemple :

« Jean-Marc pesait trois livres. Il est né prématuré et j'ai fait passer monsieur Luddes. Il a regardé, ausculté ce gamin. Il m'a dit : "Il n'est pas viable." Bon, on a fait trois bouillottes, une par côté et une au pied. J'ai laissé mon tire-lait chez ma sœur et je lui ai dit : "Tu lui donnes chaque deux heures deux cuillères à café de lait maternel, tu tires le lait." La semaine suivante monsieur le docteur passe. Je l'ai rencontré à la porte. Il m'a dit : "Il est décédé le bébé Gabioud?" Non docteur, il va. Il n'a pas voulu croire, il est rentré. Et il est toujours là [Jean-Marc] ». [<http://xml.memovs.ch/s027a0062.xml>.]

Les deux exemples pris chez Aimée Darbellay révèlent l'implication, l'intégration de la sage-femme dans la sociabilité communale. Rappelons que la marraine avant elle, puis la sage-femme sont souvent les seules ressources au niveau médical pour les communautés alpines. La sollicitude envers les membres de la communauté, leur mise à disposition pour le collectif restent, jusque dans la deuxième moitié du XX^e siècle, des caractéristiques partagées par les sages-femmes de montagne. En retour, une confiance est donnée au jugement de la sage-femme et en ses savoirs. La sage-femme qui est souvent native de la commune et qui, par sa pratique, entre dans l'intimité de bon nombre de familles, crée avec bien des membres de la commune un sentiment de familiarité. La familiarité se marque dans la manière dont sont appelées les sages-femmes, tante Odette à Nendaz, tante Simone en Anniviers.

« La tante offre l'avantage d'être un femme de la même génération que la mère, elle fait partie de la parenté proche sans être la mère, tout en étant une figure féminine. » [C.-A. Fournier, 2013, p. 116.]

Ainsi, les conditions de pratique (contexte physique et social) dans ce terrain impactent de manière forte l'identité de la sage-femme et sa possible dimension « religieuse ». Les récits de la sage-femme qui préserve ou « redonne » la vie ont une place particulière. En effet, bien que la sage-femme ne s'auto-attribue jamais ce pouvoir et reconnaît explicitement sa dépendance à

Dieu elle fait une expérience transgressive qui met en jeu la vie, des vies, ce qui la place *de facto* ailleurs.

Ainsi dans ces situations particulières, la dimension « religieuse » projetée, attribuée par la parturiente et souvent son entourage rencontre une perception d'avoir été au-delà, d'avoir fait une expérience qu'elle ne devait pas faire, qu'elle ne peut faire qu'« accompagnée » par un plus grand qu'elle. À ce type d'expérience s'ajoute comme nous l'avons vu avec Aimée cette capacité de prédire, de voir au-delà et mieux que le médecin, capacité qui peut être comprise comme l'acquisition, au travers de savoirs expérientiels eux-mêmes parfois étayés sur des prédispositions, d'un regard clinique non médiatisé par la technique. Les critères de viabilité déterminés par une auscultation par le médecin diffèrent de ceux déterminés par la sage-femme. Elle replace l'examen clinique dans une culture de lutte pour la survie et ainsi dans une prise en charge de la prématurité.

Pendant toute la première moitié du XX^e siècle les sages-femmes de montagne continuent de jouer un rôle central dans la sociabilité communale de par leur dévouement et leur mise au service du collectif. Par leur pratique, elles contribuent toujours à accompagner le renouvellement des générations et jouent ainsi un rôle clé dans un collectif particulier.

La sage-femme d'avant la Deuxième guerre mondiale joue toujours un rôle dans l'origine des bébés, elle remplace l'ermite à qui était dévolu cette tâche, en amenant les bébés dans les familles à mesure que la visibilité sociale de sa tâche grandit. Cependant, certaines sages-femmes jouaient le jeu de la collectivité en refusant d'ouvrir leur valise dans laquelle le bébé était sensé être transporté, d'autres en revanche, à l'image d'Adeline Favre, racontaient l'origine biologique des enfants, perdant de fait tout rôle dans la provenance de ceux-ci.

La décennie 1950-1960 verra l'hôpital devenir le lieu du naître comme il devient celui du mourir (C.-A. Fournier, 2016b). Les sages-femmes de montagne ont largement contribué à ce basculement. Ce basculement, puis la fermeture des maternités (1972), ont contribué à la disparition des sages-femmes indépendantes et à l'émergence des sages-femmes hospitalières. Un

profond changement de culture s'opère alors dans la prise en charge de la naissance. Une coupure d'avec un ancrage physique (la commune) et collectif (la communauté villageoise, la société communale) se produit dans la culture de l'accompagnement à la naissance. Cette dernière acculturation, après celle des savoirs et des pratiques, signe la victoire de la culture obstétrique sur la culture maïeutique. L'identité de la sage-femme s'en trouve profondément modifiée, notamment *les étayages pour penser et mettre en récit une dimension « religieuse » de celle-ci*. En effet, la prise en charge hospitalière du naître, outre la sécurité qu'elle apporte, a uniformisé et segmenté le contexte de pratique, faisant disparaître de fait la transgression mais aussi la diversité des situations par la maîtrise d'un cadre ainsi qu'une grande partie des savoirs-pratiques propre à une culture. De même, la sage-femme qui entre au service de l'État perd son rôle dans une société donnée. Elle n'est plus liée à un collectif en particulier mais à la société en générale. Un lien d'anonymat et un passage de la sollicitude à la solidarité (Azcue, 2012) marquent de nouveaux rapports de travail. Finalement, les sages-femmes perdent leur lien avec l'origine des bébés. Avec la naissance à l'hôpital, elles n'apportent plus les bébés dans les familles ; les cigognes, venues d'une autre culture, les supplantent dans les récits racontés aux enfants.

La disparition de tout un pan culturel de la prise en charge du naître appelle une mise en récit « mythologisée » de la sage-femme qui avait encore un contact, si ténu soit-il, avec la culture maïeutique. Ainsi sortie d'un rapport de pouvoir, elle peut être valorisée sans risque dans un processus de patrimonialisation. De nombreux récits populaires se feront l'écho de cette sage-femme bravant la tempête pour sauver seule femme et enfant dans des conditions précaires (C.-A. Fournier, 2013). Il en va de même, à la même période (fin des années cinquante), pour la sage-femme des quartiers défavorisés de Londres rendue célèbre par l'adaptation télévisée de la BBC des mémoires de Jennifer Worth⁸. Partout où le modèle hospitalier de la

8. *Call the Midwife : A True Story of the East End in the 1950s*, Jennifer Worth, 2002.

naissance s'imposera, et avec lui la culture obstétrique, un tel processus de mise en récit apparaîtra.

Assez rapidement, et en réaction à l'imposition de ce modèle de prise en charge, des contextes et modèles alternatifs du naître vont émerger notamment au travers de la création de « maison de naissance ». La sémantique renvoie au domestique, à un lieu de naissance qui fait sens avec le naître à la maison propre à la culture maïeutique, ce dont la maternité est dépourvue. De même, les sages-femmes libérales se réapproprient une telle culture tout en étant formées à une culture obstétrique. La réappropriation peut se faire notamment en s'appuyant sur des récits, littéraires et scientifiques. « L'accompagnement global » et la « normalité » du processus de la naissance sont au cœur des discours utilisés par les sages-femmes travaillant en libéral et deviennent des ancrages-différenciateurs identitaires. Les discours se forment en opposition au modèle dominant de prise en charge de la naissance. « L'accompagnement global » est une expression forgée dans l'opposition à la segmentation des prises en charge, et la « normalité » s'oppose à la médicalisation de la naissance.

L'exemple des sages-femmes canadiennes (Saint-Arnaud, Papineau et Marché-Paillé, 2011), dans un pays qui a vu cette profession disparaître pendant une centaine d'années, de 1880 à 1960, est à plusieurs titres intéressant. En misant sur l'accompagnement global et la normalité du processus physiologique de la naissance, les sages-femmes canadiennes ancrent leur pratique dans la culture maïeutique tout en exerçant en milieu hospitalier. La rencontre entre ces deux cultures dans une société contemporaine occidentale engendre de l'épuisement professionnel dû au dévouement et à la sollicitude difficilement compatibles avec une vie familiale et l'organisation d'un temps de travail institutionnel. Le passage, lors d'accouchement dystocique de la maternité aux urgences, se vit très mal et questionne le champ de la « normalité », catégorie aux frontières floues marquées par une part de subjectivité. Comme le disent Saint-Arnaud *et al.*, « elles doivent garder leur sang-froid, tenir la normalité dans l'extrême [...] en tenant la normalité à bout de bras, à coup d'herbes et de massages, [elles] en

viennent parfois à pousser les limites de la normalité » (2011, p. 65). Elles rejoignent, cependant pas dans le même objectif⁹, les matrones et sages-femmes indépendantes qui, pour la survie de l'enfant et de la mère, étaient obligées de tenir cette normalité. En transgressant ces dernières ne tombaient jamais dans la toute-puissance, se remettant dans leur intervention à quelque chose de plus grand. Qu'en est-il de ces sages-femmes contemporaines qui vont au-delà, dans une forme d'opposition à la toute-puissance de la modernité ? À nouveau, le contexte de pratique, la culture de celui-ci, va marquer l'identité.

Le dernier jalon pour penser la construction identitaire de la personne qui aide à naître est l'arrivée des hommes dans cette profession exclusivement féminine.

4 La naissance de l'« homme sage-femme¹⁰ » (XXI^e siècle)

L'opportunité pour des hommes d'intégrer cette profession (Charrier, 2007) va bousculer les fondements identitaires de la profession liés à la norme de genre. Dans un mouvement de professionnalisation, la revendication identitaire du métier des sages-femmes (homme ou femme) va s'appuyer sur les savoirs d'expertise de la culture obstétrique. Un tel ancrage crée, de fait, une distinction entre l'homme ou la femme et le ou la professionnel(le). Pour les femmes sages-femmes la distinction sert « à défendre les frontières de leur métier » (Cottard, 2014, p. 100). Pour les hommes sages-femmes, elle interdit l'ambiguïté.

Le contexte de pratique va déterminer l'importance de la norme de genre sur l'identité et la place donnée aux deux cultures de l'accompagnement à la naissance.

En milieu hospitalier, la culture obstétrique est prédominante. Elle valorise les savoirs d'expertise et a tendance à redéfinir la

9. Faut-il y voir une défense de l'identité professionnelle ? Un désir d'accroissement du champ d'intervention ? Une opposition dans un même registre à une forme de toute puissance de la médecine ?

10. La dénomination telle que choisie a fait l'œuvre d'un débat, les hommes préférant conserver sage-femme intégrant ainsi dans la dénomination l'altérité.

norme de genre au masculin. L'identité de la sage-femme sera ainsi plus marquée par cette culture et le discours légitimé qui l'accompagne. La culture maïeutique, tout en étant présente dans la prise en charge de la naissance dans le contexte hospitalier, ne constitue pas un ancrage identitaire légitimé et elle est peu valorisée. Le cadre hospitalier voit disparaître tous les étayages pour penser et mettre en récit une dimension religieuse de l'identité de la sage-femme. En effet, les prédispositions ne sont plus prises en compte dans un choix professionnel, le contexte¹¹ permet de ne plus avoir à exercer des pratiques « transgressives », le rôle de la sage-femme dans le collectif n'est plus considéré comme central à son devenir ; en cela, elle a quitté les histoires sur l'origine des bébés racontées aux enfants, l'explication biologique ayant pris leurs places. L'absence de discours religieux non seulement sur l'identité de la sage-femme mais plus généralement sur la naissance a été appelé par certains auteurs, « un vide spirituel paradoxal » (Bélangier-Lévesque, Dumas, Berthiaum, et Pasquier, 2012).

Le deuxième contexte de pratique est l'activité libérale de la profession, soit comme indépendante, soit en maison de naissance. Dans un tel contexte, les sages-femmes se sont réappropriées une culture maïeutique, réappropriation qui rend possible des étayages pour penser et mettre en récit la dimension religieuse de l'identité de la sage-femme et, plus généralement, de la naissance. La réappropriation se lit jusque dans le lexique utilisé pour qualifier de nouveaux contextes de pratique. En effet, la « maison » de naissance renvoie au domestique, à l'accouchement à domicile, autre forme de pratique qui met au centre de la vie sociale l'événement de la naissance. Dans une société qui perd ses repères, le retour à un ancrage à l'environnement physique et social de la naissance prend tout son sens (et de la valeur). Dans ce contexte, le contexte de la naissance et le type d'accompagnement peuvent produire des discours religieux, tant sur l'événement de la naissance que sur le rôle de la sage-femme.

11. Mis à part dans l'exemple canadien cité précédemment et, sans doute, qu'il peut se retrouver dans les maisons de naissance « accolées » à des maternités.

La pratique libérale laisse une plus grande possibilité de se raconter, de créer des ancrages identitaires. Cependant, ce contexte de pratique n'empêche pas, tout comme dans le contexte hospitalier, de légitimer tel ou tel discours. Un discours légitimé sur l'identité permet de se sentir appartenir, il peut être tout autant déterminant quand le groupe professionnel est diffracté dans des lieux et pratiques à fortiori différents.

Conclusion

Comment une sacrée sage-femme devient-elle une sage-femme « sacrée » ? Répondre à cette question nécessite d'explorer l'ensemble des étayages sur lesquels pourrait se constituer un discours religieux, et cela, dans une perspective historique. Premier étayage, les prédispositions supposées de la personne qui accompagne la naissance. Percevoir, prévoir un processus caché sans la médiation par la technique peut, au yeux d'un groupe, donner un statut « à part » à la sage-femme par la mise en récit. Deuxième étayage, les pratiques en particulier celles qui maintiennent la vie ou la « redonnent ». Dans celles-ci, les pratiques identifiées comme transgressives par la sage-femme semblent être une forme d'étayage singulier. La rencontre entre la reconnaissance par le groupe ou l'extérieur, d'une expérience « hors norme », avec le vécu transgressif de cette expérience, peut être un espace privilégié d'élaboration d'un récit à caractère religieux. Troisième étayage, la place prise par la sage-femme et attribuée par le groupe. Elle peut par et dans cette fonction porter plus que des destinées personnelles et veiller, en partie, à la destinée d'un collectif. Dans ce sens, la mise à disposition d'un collectif dans l'objectif d'avoir un rôle particulier dans sa persistance, peut faire émerger un discours religieux. Dernier étayage, le rôle de la sage-femme dans l'origine des bébés, dans la proximité avec l'origine de la vie. Elles connaissent, dans les récits racontés aux enfants dans toute l'Europe et cela jusqu'après la Deuxième guerre mondiale, où aller chercher les bébés. Elles sont à la frange, aux frontières de ce qui est autorisé à voir, à connaître.

La professionnalisation du « naître » qui débute au XIX^e siècle va progressivement ôter tous les étayages d'un possible discours

religieux autour de la naissance et de l'identité de la sage-femme. En modifiant les conditions d'entrée en formation, de cadre et de type de transmission, en proposant un contexte institutionnel et médicalisé de pratique, la professionnalisation va imposer une nouvelle culture autour du naître, culture qui s'appuie sur l'écrit forgeant par ce biais des identités. Les récits de pratiques souvent oraux, construits et transmis par un collectif d'appartenance « naïf » bénéficiaire de ces pratiques ont été remplacés, dans ce mouvement, par des écrits sur la pratique, constitués par des médecins obstétriciens et transmis dans un cadre de formation. L'identité donnée par deux collectifs, l'un social, l'autre professionnel, assigne à la personne qui accompagne la naissance une place, une identité. La culture commune qui va naître au XX^e siècle, synthèse des deux cultures, va produire de récits notamment à dimension religieuse en fonction des contextes de pratique et des discours légitimés dans ce cadre.

Bibliographie

- AZCUE, Mathieu (2012). L'engendrement vu du don. Ce qu'accoucher dans un monde biomédicalisé veut dire. *Revue du Mauss*, 1 (39), 163-179. DOI : 10.3917/rdm.039.0163.
- BARRAS, Vincent (2002). La médecine et ses professionnels, XIX^e-XX^e siècles. In R. HOFSTETTER et B. SCHNEUWLY (dir.), *Sciences de l'éducation XIX^e-XX^e siècles* (p. 335-346). Berne : Peter Lang.
- BÉLANGER-LÉVESQUE, Marie-Noëlle, DUMAS, Marc, BERTHAUME, Maryse et PASQUIER, Jean-Charles (2012). Le « vide spirituel paradoxal » en salle de naissance : hypothèse de travail et enjeux méthodologiques. *Studies in Religion*, 4 (3), 439-454.
- BRIGNON, Béatrice et RAVESTEIN, Jean (2015). Apports et limites de la clinique de l'activité au développement de l'identité professionnelle des étudiants infirmiers. *Le Travail humain*, 3 (78), 257-283. DOI : 10.3917/th.783.0257.
- CHARRIER, Philippe (2007). Des hommes chez les sages-femmes. Vers un effet de segmentation ? *Sociétés contemporaines*, 3 (67), 95-118. DOI : 10.3917/so.co.067.0095.
- COTTARD, Laura (2014). Homme et sage-femme : un choix, une pratique, une construction identitaire. *Nouvelle Revue de psychosociologie*, 1 (17), 97-108. DOI : 10.3917/nrp.017.0097.
- FAVRE, Adeline (1982). *Moi, Adeline, accoucheuse*. Sierre : Monographic.
- FOURNIER, Claude-Alexandre (2013). *Odette Fournier, sage-femme. Attitudes religieuses face à la naissance en Valais entre 1930 et 1970*. Genève : Labor et Fides.

FOURNIER, Claude-Alexandre (2016a). La ritualité autour de la naissance en institutions de soins : des Sœurs hospitalières de Sion aux soignant(e)s de l'Hôpital du Valais (1944-2014). In Jacques BESSON et Pierre-Yves BRANDT (dir.), *Spiritualité en milieu hospitalier* (p. 61-85). Genève : Labor et Fides.

FOURNIER, Claude-Alexandre (2016b). La mort de l'enfant à naître. In J.-H. PAPILOUD (dir.), *L'enfant en Valais 1815-2015 : santé, protection* (vol. 2, p. 21-31). Martigny : Société d'histoire du Valais romand.

GÉLIS, Jacques (1984). *L'arbre et le fruit*. Paris : Fayard.

GÉLIS, Jacques (2010). Le cycle vital. In René FRYDMAN et Myriam SZEJER (dir.), *La naissance. Histoire, cultures et pratiques d'aujourd'hui* (p. 136-141). Paris : Albin Michel.

GUGGISBERG, Hans, JUNG, Paul, KOENIG, René et LABHARDT, Alfred (1919). *Manuel suisse d'accouchements à l'usage des sages-femmes*. Lausanne : La Concorde.

SAGE PRANCHÈRE, Nathalie (2014). L'appel à la sage-femme. La construction d'un agent de santé publique (France, XIX^e siècle). *Annales de démographie historique*, 1 (127), 181-208.

SAINT-ARNAUD, Louise, PAPINEAU, Marie et MARCHÉ-PAILLÉ, Anne (2011). Des femmes au travail pour des femmes en travail : une enquête de psychodynamique du travail avec des sages-femmes. *Travailler*, 1 (25), 61-72. DOI : 10.3917/trav.025.0061.

SCHMIDT, André (2000). *L'arrivée des hirondelles. Simone Clivaz, sage-femme en Anniviers*. Genève : Votre histoire.

SCHÛLE, Rose-Claire (1977). De l'ermitte à la cigogne... l'origine des enfants en Valais et en Vallée d'Aoste. *Le Monde alpin et rhodanien*, 1(4), 363-372.

SCHÛLE, Rose-Claire (1979). L'accouchement dans le Valais central de 1850 à 1950. *Gesnerus*, 36, 55-62.

SCHÛLE, Rose-Claire (2003). La remplaçante de l'ermitte. In *Le travail au féminin* (p. 57-61). Aoste : Région autonome de la vallée d'Aoste.

VOUILLOZ BURNIER, Marie-France (1995). La formation des sages-femmes au XIX^e siècle : l'exemple du Valais. *Bulletin du centre Pierre-Léon d'histoire économique et sociale*, 2 (3), 21-34.

Témoigner en se conformant à un langage idéologique... pour mieux y déroger ?

Christophe Monnot

Faculté de théologie protestante,
Université de Strasbourg

Résumé : Dans cet article nous discutons le concept classique de la conformité à un langage idéologique (Stromberg) du récit de vie à travers l'analyse de deux témoignages d'une chrétienne délivrés lors de cultes communautaires, une première fois attestant de sa maladie et, à trois ans d'écart, une deuxième fois de sa guérison miraculeuse. Il apparaît qu'effectivement, la narratrice se conforme à un langage idéologique, cependant pas totalement, afin d'offrir des alternatives au sens que l'on partage habituellement en communauté à ce genre d'épreuves. Nous pouvons montrer ici, de manière tout à fait nouvelle que témoigner (de ses épreuves, de sa guérison), c'est aller au-delà d'une simple conformité à un langage idéologique partagé par une communauté. C'est alors au pasteur, en donnant une authentification du témoin face à la communauté, que revient le rôle de recadrer le sens du récit dans celui partagé idéologiquement par la communauté.

Mots-clés : récit biographique, maladie, guérison, témoignage évangélique, théodicée, miracle, langage idéologique.

Introduction

Un dimanche matin de novembre 2003, une pianiste entraîne l'assemblée de fidèles évangéliques pour le chant de quelques

cantiques. L'officiant se lève ensuite pour introduire la prédication d'un culte particulier sur le thème de la souffrance où, en lieu et place de l'habituelle intervention pastorale, quatre membres désignés viendront tour à tour partager leur situation de souffrance personnelle. Devant les presque 200 personnes assemblées sur les bancs autour des colonnes de pierre qui soutiennent un lieu de culte érigé par la Société évangélique lors du « Réveil de Genève » au début du XIX^e siècle, les personnes seront parfois rattrapées par l'émotion qui en dira autant que la lecture du texte qu'ils avaient soigneusement préparé. En introduisant ce moment, le pasteur prend soin de rappeler succinctement quelques aspects théologiques de la souffrance qu'il avait développés dans les prédications des dimanches précédents. C'est en tant que « témoin » que le pasteur appelle la première des intervenantes de ce matin.

Une fidèle dans la trentaine, appelons-la Valérie, après s'être très brièvement présentée, raconte depuis la chaire habituellement dévolue au pasteur son incompréhension face à une douleur chronique au bas du dos.

« J'ai intitulé mon témoignage : "Pourquoi ?" Tout commence le 2 janvier 96 où j'ai pour la première fois des douleurs au dos. Les douleurs se répandent très vite. Je commence à avoir beaucoup de picotements dans les jambes et à des endroits je ne sens plus rien. Le 4 mars 96, je me fais opérer d'une hernie discale, la convalescence est longue, mais tout s'est bien passé. Jusqu'au début du mois d'août de cette même année où je sens une très violente douleur au bas du dos. Je reste bloquée et tout recommence : médecins, neurologues... pour entendre qu'il y avait une deuxième hernie, mais très mal placée et inopérable. Conclusion : ne pas bouger, ne rien faire. Pour une maman avec une petite fille de 3 ans, que je ne peux plus du tout porter – je ne l'ai jamais reportée depuis l'âge de 3 ans – le bilan est difficile, mais une réalité avec laquelle je vais devoir vivre. Certains me diront c'est facile, tu

demandes la prière, tu es guérie, mais en réalité, ce n'est pas tout à fait ça. Et Dieu, dans tout ça ? »

« Et Dieu dans tout ça ? » sera le fil conducteur de son récit où elle montre que même si elle ne comprend pas pourquoi ce Dieu qu'elle sert avec tant de ferveur ne répond pas à ses prières, elle garde la foi. Cette foi est encouragée par une vision d'un portail de jardin qu'elle interprète comme une vision prémonitoire l'enjoignant d'arrêter de s'occuper du jardin familial. Une vision qu'elle a eue lors d'une sortie avec la chorale de l'Église avec des témoins (re)connus de l'assemblée.

Trois ans plus tard, garant mon vélo, je me fis aborder par Valérie, qui passait par là. Heureuse coïncidence, car elle m'apprit qu'elle allait témoigner de sa guérison le lendemain matin. J'étais donc au culte en septembre 2006 pour écouter pour la deuxième fois Valérie raconter les étapes de son mal de dos. L'officiant, ce matin-là, était un autre pasteur, un nouveau collègue engagé dans l'intervalle pour seconder le premier pasteur. Il se positionnait clairement dans une veine plus charismatique et introduisit Valérie en disant :

« Notre Dieu est un Dieu qui répond à nos prières et c'est ce qui nous motive à prier. Et puis, aussi, nous voulons faire ce que la Parole nous demande de faire ! C'est-à-dire prier en faveur des bien-aimés qui passent par des temps difficiles. Mais notre Seigneur est un Dieu qui répond et qui bénit. Et j'aimerais maintenant donner la parole à Valérie qui va apporter un témoignage. »

C'est au tour de Valérie. Elle prend soin de rappeler sa première intervention d'il y a trois ans. Son « résumé » ne correspond pas vraiment au récit d'alors, empreint de questions face à Dieu, mais retrace plutôt différentes étapes pour soulager ses douleurs, les doses de morphine, une thérapie neurale au centre de douleur, etc. Elle raconte que malgré ses douleurs, elle a accepté de s'occuper de l'intendance des « 72 heures de louange », une manifestation pentecôtiste rassemblant quelque 500 fidèles au week-end de Pentecôte 2006 et qui consiste en

une suite de chants de louange et de combat spirituel (Gonzalez, 2011), interrompue seulement par les prophéties ou les prédications de l'orateur invité du Costa Rica pour l'occasion : le télévangéliste Rony Chaves. Valérie raconte que lors de ce week-end, elle a vécu un moment très particulier.

« [Comme le vendredi soir,] le samedi fut également bien rempli, mais je sentais une paix. Et chaque fois que je devais traverser la salle où il y avait la louange, [...] je me sentais bénie. J'avais l'impression d'être hyper bénie, là où Dieu m'avait choisie [...]. Arrivée au soir, le Seigneur me donne une parole pour quelqu'un. N'ayant pas de tâche à accomplir dans l'immédiat, je vais chercher cette personne qui, malheureusement ou heureusement, était occupée. [Plus tard,] cette personne est venue vers moi. "Tu as quelque chose à me dire?" Et là, le Seigneur m'a ointe d'une onction prophétique, que je n'avais jamais expérimentée. Au fur et à mesure que je lui délivrais cette parole, je sentais une chaleur dans mon dos et voyais comme de petits bouts de bois mort qui dépassaient de ma colonne et que le Seigneur était en train de brûler toutes ces impuretés. Cette parole a débouché sur l'intercession du combat spirituel. Le tout a duré deux heures de temps. Le plus étonnant et le plus beau pour moi, c'est que j'avais reçu, tout ce que le Seigneur m'avait donné, toutes les paroles ont été confirmées par [Rony] Chaves du Costa Rica. Je ne peux que bénir le Seigneur pour ce qu'il a fait durant ces "72 heures de louange". J'appellerai ça : "La guérison au travers du service." »

Elle raconte ensuite qu'elle a dû faire face au sevrage de la morphine, ce qui a pris de longues semaines, mais qu'elle vit maintenant sans ces fameuses douleurs au dos. Après une salve d'applaudissements, le pasteur prend aussitôt la parole pour dire : « Merci Valérie. Un grand merci à Dieu! Louons le Seigneur! » Sans autre transition, la pianiste entraîne la commu-

nauté dans deux cantiques d'affilée exprimant la grandeur de Dieu¹.

Ces deux récits de soi prononcés par la même personne devant la même communauté à trois ans d'écart nous permettent de nous intéresser particulièrement à la construction de l'identité de soi. Ces deux récits de soi suivent-ils des logiques semblables ? Participent-ils à une cohérence du groupe ? L'identité du sujet est-elle complètement assignée au langage idéologique d'un groupe ?

1 L'expérience et la narration de l'expérience en communauté

Pour une vue d'ensemble de la littérature sur le récit de soi, nous renvoyons à l'introduction de ce volume. Précisons néanmoins que dans le cas qui nous occupe, la narration est délivrée en face d'une communauté de croyants, un auditoire de personnes partageant un ensemble de croyances et valeurs communes. Ainsi le récit est délivré de façon à souligner une signification aux événements afin de transmettre aux autres l'expérience dans une forme que la communauté approuve (Singleton, 2001, p. 178). Cette forme est, selon Peter Stromberg (1990, p. 43), une mise aux normes d'un « langage idéologique ». Selon lui, c'est le langage par sa conformité qui permet une transformation progressive du membre d'un groupe.

Les deux récits de Valérie nous permettrons alors de comprendre si c'est le sujet qui se construit au travers d'une logique individuelle défendue en interaction avec le langage idéologique du groupe ou si c'est un langage idéologique qui conduit aux transformations du sujet. Pour cela, nous allons dégager une logique pour chaque récit et observer si elle s'adapte selon les circonstances au langage idéologique du groupe ou s'il s'en distancie. Cela sera d'autant plus clair que l'encadrement pastoral nous permet de dégager le sens général que le responsable spirituel entend donner à la communauté.

1. « Qui est comparable ? », recueil *J'aime l'Éternel 2*, n° 704, suivi de « Qui donc dans le ciel ? », *ibid.*, n° 276.

Avant de proposer une analyse du premier entretien de Valérie, rappelons que face à l'épreuve, le pasteur a opté pour laisser la parole à des fidèles de la communauté qu'il a désignés comme « témoins de la foi sur le chemin de la vie [...] avec Jésus, avec Paul et avec Job », afin qu'ils soulignent le fait que l'on peut en tant que fidèle, malade et chrétien, suivre l'exemple de Christ souffrant. L'idéologie défendue par le pasteur lors de ce culte est celle du juste souffrant à l'image du Christ souffrant (Gonzalez et Monnot, 2008, p. 86).

2 Analyse du premier récit

Valérie était la première des quatre fidèles de la communauté appelée à narrer leur histoire de souffrance. Après une brève introduction de présentation, elle commence le récit de son histoire telle que nous l'avons précédemment relatée : « J'ai intitulé mon témoignage : "Pourquoi?"... »

Le pivot de la croyance de Valérie transparait ensuite alors qu'elle attribue à d'autres : « Certains me diront c'est facile, tu demandes la prière, tu es guérie, mais en réalité, ce n'est pas tout à fait ça. » Valérie est une croyante charismatique et sa maladie provoque une rupture dans sa vie, mais également dans sa croyance, qu'elle exprime par « pourquoi? », le titre de son « témoignage », et « et Dieu dans tout ça? ». La mise en intrigue cherchera simplement une réponse à cette question. En l'absence de réponse, elle soulignera quelques signes de la présence de Dieu à ses côtés, comme une vision d'un portique de jardin qu'elle interprétera rétrospectivement comme un avertissement divin de mettre un terme à certaines activités avant que le mal chronique ne s'installe.

En développant son récit, dans l'activité de mise en mots, le narrateur construit avec une structure d'univers simple, organisé autour de quelques notions-clés (Demazière et Dubar, 1997). Cette construction, en suivant l'analyse structurale, se fait sur trois niveaux (Barthes, 1966) : séquences, actants et arguments. Pour chacun d'eux, des relations d'oppositions donnent le sens au récit (Ghiglione et Blanchet, 1991). Sur le plan des séquences on note une opposition – classique pour

ce genre de récit – entre un avant et un après. En effet, c'est le propre d'un témoignage de raconter comment était la situation avant pour la faire contraster avec la situation actuelle. Ce n'est ici pas cette opposition en soi qui est particulière, mais le sens qui y est donné. Avant, la narratrice pouvait s'occuper de sa famille, maintenant, elle est obligée de bénéficier d'une aide sociale pour certaines activités ménagères. Avant, elle servait Dieu, mais maintenant, elle est limitée.

Sur le plan des personnages qu'elle met en scène et qui constituent des « référents-noyaux, actants, actés ou circonstants » (Demazière et Dubar, 1997, p. 39) à partir desquels se déploient les actions du récit, la narration est structurée selon une opposition comprendre / ne pas comprendre. Les deux actants principaux (la narratrice et Dieu) avant se comprenaient, mais maintenant ne (se) comprennent pas. Plus exactement, la narratrice ne comprend pas pourquoi, dans sa situation et avec sa foi, Dieu n'agit pas. Alors pourquoi Dieu ne répond-il pas ? Malgré une foi en action, elle se tourne vers Dieu qui, malgré ses attentes, ne fait rien pour sa santé. En dépit de son incompréhension, elle poursuit son engagement pour le service de Dieu au travers d'activités liées à la louange.

Les relations d'oppositions du premier propos de Valérie peuvent se résumer ainsi : « avant / après » sur le plan des séquences, « comprendre / ne pas comprendre » sur le plan des actants et « faire / ne pas faire » sur le plan de l'argumentation. Cette synthèse du discours autour de référents-noyaux permet de dégager une logique structurante du récit qui est de « ne pas comprendre » que Dieu, qui pourrait simplement répondre par un miracle, n'agit pas, surtout qu'elle fait tout ce qui est possible pour démontrer sa (bonne) foi. Dans son récit, Valérie veut montrer que la maladie n'est pas une mauvaise rétribution, car elle a sa foi en action, elle est au service de Dieu, soumise à son mari, elle n'a rien à se reprocher sinon d'être limitée – par la maladie – dans son faire. Si Dieu semble absent (Il ne fait rien), Valérie n'en connaît pas les raisons, d'où le titre de son témoignage : « Pourquoi ? »

Lors du culte que nous avons observé, les autres « témoins » parlent de raisons justifiant les épreuves comme celle de devenir comme le Christ souffrant ou celle de se rapprocher de Dieu par l'épreuve (Monnot, 2009). Pour Valérie, sa mise en récit s'apparente plus à celui d'une chrétienne qui met en scène ses actions de foi, d'une part, et, d'autre part, des « signes » de la présence de Dieu dans sa vie. Elle argumente par le *plein* qu'elle est une bonne chrétienne puisqu'elle n'a cessé de mettre sa foi en action (faire) et par le *vide* que, malgré l'absence de guérison (ne pas faire), Dieu reste malgré tout présent. Elle agence donc son récit pour montrer que l'absence de guérison n'est pas due à une disgrâce, mais plutôt à un temps d'épreuve et d'expectative en attendant de comprendre. Comment alors expliquer sa vision prémonitoire qu'elle a eue en présence de membres de l'assemblée qu'elle prend soin de nommer. Comment expliquer cet événement « miraculeux » qu'elle a compris bien plus tard sinon par le fait qu'il constitue une preuve que Dieu ne l'a pas abandonnée ? Elle répond à l'absence par des événements de son quotidien. Ces événements sont des signes qui répondent à la question « Et Dieu dans tout ça ? ». Cependant, la présence divine, qui devrait se manifester par la guérison, ne se révèle pas comme telle, d'où le « pourquoi ? » en titre au récit.

Ces différents points concentrent en quelques noyaux-forces le récit de Valérie pour y décrire la logique du sujet. Une logique qui suit l'idéologie pentecôtiste de la rétribution divine, fruit de la foi du juste. Williams Clements (1981, p. 147) la décrit ainsi : « Lors de mes interviews avec des pentecôtistes, je n'ai rencontré qu'un tout petit nombre d'échecs à la prière de guérison qui n'étaient pas imputés au manque de foi du sujet. » Selon cette idéologie, l'absence de guérison est à imputer à un manque de foi. On comprend ainsi qu'un des buts de Valérie soit de souligner qu'elle a bien la foi, puisqu'elle « fait » tout ce qui est possible, malgré les limitations du mal chronique. Par conséquent, l'absence de guérison n'est pas imputable à un manque de foi.

Cette logique dégagée, nous pouvons alors nous demander si la construction identitaire du narrateur est celle d'un ajustement

aux normes du groupe dans lequel il s'exprime (Stromberg, 1990). L'idéologie du culte de cette matinée était celle-ci : « À la place d'une théologie classique de la rétribution [les témoins et le pasteur] proposent une théologie d'un Dieu qui se révèle dans la faiblesse humaine. » (Monnot, 2015, p. 40.) C'est par une proposition classique en théologie chrétienne qu'est puisée la rhétorique idéologique de ce culte communautaire, celle de la communion avec Christ souffrant. Cependant, comme nous venons de le relever, Valérie ne suit pas cette rhétorique, bien que membre active de la communauté. Elle défend l'idée du juste qui, en mettant sa foi en action, est béni par la guérison. À ce stade, il semble que la construction identitaire d'un membre d'une communauté ne soit pas en conformité avec un langage idéologique d'un groupe. Pour y voir un peu plus clair, passons au récit suivant, que Valérie a prononcé dans la même communauté d'appartenance.

3 Analyse du second récit

Trois ans plus tard, après le chant d'un cantique et une brève introduction pastorale, Valérie est appelée une seconde fois derrière la chaire. Elle intitule son propos « Suite du 23 novembre 2003 ». Nous verrons dans l'analyse qu'en effet ce récit est présenté comme une suite logique au précédent.

Après avoir parlé de sa maladie que Valérie présente comme un « résumé » de son intervention précédente, elle déploie les circonstances de sa guérison qui découlent de son choix de servir Dieu malgré tout. Le but du récit de la maladie est ici de mettre en contraste sa situation d'avant avec celle actuelle de la guérison. Dans l'avant, celui de la maladie, elle montre les effets négatifs des médicaments et ses craintes face aux thérapies. Dans l'après, elle décrit son état de santé qui contraste avec son état précédent depuis les événements survenus qu'elle s'attachera à préciser. Dans ce récit, la mise en intrigue est beaucoup plus conforme aux narrations de maladie et de guérison, puisqu'ici, il est construit à partir d'une finalité qui est celle de raconter la guérison. Quand le premier récit s'arrêtait sur le pourquoi Dieu n'agissait pas, alors qu'il aurait dû le faire, ce deuxième récit apporte les réponses à cette interrogation.

Sur le plan des actants, on observe un renversement : les informations sont plus détaillées sur les médecins et spécialistes, alors que les personnages chrétiens ne sont pas nommés à l'exception de Chaves, qui est ici mis en scène pour « confirmer » les paroles de Valérie. Les personnages du premier récit s'articulaient autour de l'opposition de comprendre / ne pas comprendre. Dans ce récit, cette question n'a plus lieu, puisque maintenant Valérie comprend à nouveau Dieu. C'est en étant au service de Dieu, en participant aux choses saintes que Valérie a été guérie. Elle dira : « C'est la guérison au travers du service. » Ce point est central et concentre toutes les oppositions structurant le récit.

Valérie met en scène des personnages pour souligner l'opposition entre le profane et le sacré, entre les choses non spirituelles et les choses sanctifiées. Elle est elle-même passée du service des tables, de l'intendance, au ministère chrétien, puisqu'elle a prophétisé plusieurs fois. C'est d'ailleurs en prophétisant qu'elle a été guérie. Elle utilise beaucoup moins de prudence que dans le premier récit pour parler de sa vision. Elle en a moins besoin, puisque les membres de la communauté la connaissent. Ils la savaient malade et la voient maintenant guérie. La guérison vient donc attester de la crédibilité de la vision. Elle passe ainsi de l'état plus profane du fidèle malade à celui de « sanctifié », avec le Seigneur brûlant des « impuretés » de son corps. La maladie qui est symbolisée par les impuretés est brûlée, Valérie entre à nouveau complètement dans la sphère des fidèles victorieux.

Dans sa narration, Valérie opère cependant un deuxième mouvement, elle passe des simples fidèles-serviteurs, service auquel les organisateurs des « 72 heures de louange » l'ont appelée, au rang de prophètes, auquel Dieu l'a appelée. Ses prophéties qui, non seulement l'ont guérie, sont, de plus, « confirmées » par Chaves, invité par la convention pour son ministère « reconnu ». Cette opposition profane / sanctifié vient en fait répondre à la première question du comprendre / ne pas comprendre du premier récit. Valérie ne comprenait pas pourquoi elle n'était pas saine malgré sa sainteté et pourquoi la sain-

teté guérissante de Dieu ne venait pas brûler ces impuretés, ces douleurs au dos qui la limitaient dans son service.

Sur le plan des arguments, Valérie structure sa démonstration, à l'instar du premier récit, en opposition entre ne pas faire et faire.

« Cette guérison n'a pas été comme je l'imaginai : être guérie lors d'un séminaire ou d'imposition des mains, mais en obéissant à l'appel de Dieu, pour un service. Nous avons servi en premier par obéissance et Il a agi. »

Valérie suit ici la logique développée dans le précédent récit : malgré sa situation de maladie, elle continue d'œuvrer pour le service chrétien. Même son mari n'aimerait pas qu'elle s'active trop. Cependant, elle s'engagera tout de même, car « remettant cela dans la prière », Valérie sera convaincue que Dieu lui donnait une réponse claire à ses prières pour qu'elle s'engage avec son mari.

En continuité avec le premier récit, trois grandes oppositions structurent son témoignage, « avant / après » sur le plan des séquences, « sanctifié / profane » sur le plan des actants (en réponse à l'opposition comprendre / ne pas comprendre du premier récit) et « faire / ne pas faire » sur le plan de l'argumentation. Ce point est important, car on peut relever ici que la logique du récit de Valérie est restée similaire entre les deux témoignages. Elle ne comprenait pas Dieu, qui ne guérissait pas, et continuait malgré tout de croire et de faire. C'est d'ailleurs en s'engageant au service de Dieu qu'elle a été guérie. Elle attendait sans comprendre, elle savait qu'une fidèle sanctifiée ne peut pas receler d'impuretés, c'est pourquoi Dieu les a brûlées lors d'un moment intense de prière. On comprend ainsi les raisons de son titre, « Suite du 23 novembre 2003 ».

La logique du récit nous permet encore une fois de nous interroger sur la conformité à une idéologie de la communauté. Cette fois-ci, le pasteur engagé entre-temps par la communauté fait intervenir Valérie dans un tout autre contexte. Il veut soutenir l'idéologie du chrétien triomphant. En invitant Valérie à s'ex-

primer avant les cantiques de louange, il veut donner une voix à la théologie triomphante et charismatique du juste qui est rétribué par la bénédiction. Cependant, Valérie ne se conforme pas complètement à ce projet puisque, au-delà de la guérison, elle vient parler de son élection au rang de prophète. Elle n'entre pas tout à fait dans le projet du pasteur. Il a d'ailleurs pris soin de l'introduire dans le cadre d'une prière de guérison. Par la suite, le pasteur authentifiera la guérison, sans faire aucune mention des visions et prophéties de Valérie.

Comment donc penser que les recherches précédentes sur les témoignages soulignent l'aspect central d'une conformité à l'idéologie d'un groupe alors que nous n'observons pas tout à fait cela? Il semblerait plutôt que Valérie construise son identité en dissidence ou en résistance. Dans son premier récit, elle résiste à l'idéologie du juste souffrant avec Christ et, dans le second, elle dévie de l'idéologie de la guérison comme finalité, pour interpréter sa guérison comme signe de son passage du service aux « tables » à celui de prophète.

4 Un langage idéologique ou une signification dans une mosaïque de possibles

En comparant les deux récits, un point à relever est que dans le premier, Valérie prend soin de nommer les fidèles chrétiens de la communauté. Ces témoins sont en effet mis en scène pour authentifier sa vision prémonitoire qui constitue la clé de voûte de son argumentation. Dieu savait et l'avertissait, elle ne comprend pas cette période de maladie, mais elle n'est pas un signe d'abandon de Dieu ou de péché, puisque Dieu a pris soin de l'avertir de manière miraculeuse. Dans le second récit, les chrétiens ne sont jamais nommés : Valérie parle « d'une personne » de « on », mais sans détail, sauf pour la personne de Chaves, qui « confirmera » ses paroles le lundi. Bien entendu, elle n'a pas besoin des mêmes authentications dans son second récit. Mais encore, en restant vague sur les personnes, elle peut maintenir un caractère d'autorité spirituelle aux personnages tout en évitant une potentielle dépréciation. Le responsable du

congrès « 72 heures de louange » était un ancien membre de la communauté et un ami de jeunesse de Valérie. Le nommer enlèverait une « neutralité » du propos, soulignant une loyauté envers un individu qui ne fait pas l'unanimité dans la communauté par ses perspectives charismatiques « prophétiques et apostoliques » (Gonzalez, 2008, p. 50).

Cet événement pentecôtiste dont parle Valérie, les « 72 heures de louange », s'est tenu à Genève lors du week-end de Pentecôte 2006 et il ne fait pas non plus l'unanimité dans la communauté. En effet, la perspective théologique défendue est particulière et passe par des réseaux transversaux (Fer, 2010), en dehors des institutions confessionnelles. Valérie serait donc une sympathisante d'une mouvance charismatique qui allie louange et combat spirituel (Gonzalez, 2008) pour laquelle elle travaille bénévolement dans l'organisation d'événements locaux. C'est pourquoi Valérie évite de nommer les personnes qui l'ont invitée à s'engager pour la logistique du congrès.

Ce constat nous conduit à faire plusieurs propositions pour tenter d'éclairer le fait que le récit de Valérie déroge à l'idéologie du groupe. On pourrait tout d'abord proposer qu'il n'y ait pas une idéologie unique dans une communauté. Celle-ci rassemblerait en fait plusieurs communautés d'idées et c'est l'encadrement (pastoral) qui rend disponible une certaine au détriment d'autres. En effet quand Stromberg parle de langage idéologique, son point – en remettant la communauté dans l'analyse – contient également une limite : c'est une communauté idéelle, portant « une » idéologie fixe qu'il met comme paramètre. Mais dans bien des cas, cette communauté n'existe pas. Les groupes évangéliques fonctionnent comme « un milieu » avec plusieurs pôles (modéré, charismatique ou fondamentaliste) et des passages de fidèles d'un pôle à l'autre (Stolz et Favre, 2005). De plus, des organisations transversales sont des vecteurs de mobilité et de mobilisation (Fer, 2010). D'ailleurs cette situation de communautés multiples n'est pas que le fait des évangéliques. Par exemple, lors des manifestations contre le « mariage pour tous » en France, les acteurs engagés ne représentaient de loin pas la hiérarchie, mais également des organismes transversaux qui ont alors initié des transformations

à l'intérieur même du catholicisme français (Portier et Béraud, 2015).

On comprend ici que la communauté ne peut se résumer à une idéologie. Elle est traversée de groupes, d'idées, de discours qui la composent. En témoignant, Valérie soutient effectivement une idéologie, mais en concurrence au langage idéologique et en résistance à l'encadrement que le pasteur propose, celle du chrétien souffrant dans le premier cas et en dissidence à celle de la guérison comme finalité dans le second. Entrer dans la logique d'une communauté de croyants ne signifie donc pas adhérer complètement à son idéologie. En ramenant utilement l'aspect communautaire dans l'acte illocutoire, il est intéressant de relever, dans le cas des témoignages étudiés, que quelque chose de l'identité du narrateur résiste à un langage idéologique englobant.

Ajoutons encore le fait que, comme nous l'avons relevé précédemment (Monnot et Gonzalez, 2011), les deux récits ont lieu dans des contextes un peu différents. Dans le premier cas, le pasteur veut souligner la souffrance qui accompagne le cheminement chrétien. Dans le deuxième, il cherche à montrer que le Dieu des chrétiens est un Dieu triomphant, guérissant le fidèle. Cependant, comme nous l'avons montré ici, ces contextes n'ont pas infléchi une logique identique de Valérie qui se lit dans l'analyse des deux récits. Les idées du premier témoignage correspondent à celle du deuxième. On perçoit que, bien que la communauté et le contexte d'émission soient importants, le narrateur reste dans une certaine congruence. Le récit de soi, dans sa mise en intrigue, suppose bien évidemment une certaine cohérence avec le groupe auquel il est destiné, mais il sert également à donner une cohérence et une unité aux événements qui sont survenus dans la vie du narrateur. La construction de l'identité dans le récit d'expérience religieuse est alors constituée de choix parmi des interprétations disponibles dans une communauté d'appartenance ou dans des courants transversaux, en congruence avec une signification profonde de l'existence que le sujet s'est forgée lors des expériences et appartenances précédentes. Ainsi son récit se décline autant

en conformité avec le langage idéologique d'appartenance qu'en résistance à son caractère englobant (effaçant l'individu).

On le constate, le témoignage ne constitue pas qu'en la mise en conformité avec un langage idéologique, mais également en une proposition d'accommodement de ce langage avec des perceptions dissidentes. Il participe, tout en cherchant à maintenir la cohésion du groupe, à transformer ou à faire évoluer l'idéologie dominante. C'est ici que l'usage de la vision spirituelle dans le récit prend tout son sens. Il permet d'introduire dans le récit une manifestation attribuée au divin permettant de légitimer – dans certaines conditions : témoins authentifiés, guérison manifeste – une proposition alternative à l'idéologie dominante. En donnant un sens aux événements, le narrateur sait également tirer profit de sa tribune pour infléchir une idéologie du groupe afin qu'elle corresponde mieux aux interprétations personnelles qu'il a données à ce qui lui est arrivé.

On comprend au final que pour qu'une narration participe pleinement à la cohésion d'un groupe et à la formulation d'une idéologie communautaire, il est également important de s'intéresser au cadre énonciatif apprêté par l'autorité reconnue et légitime du groupe. C'est ce cadre qui pourra ainsi (in)valider, pour le groupe, les propositions exposées dans les récits de vie. Les autorités de validation peuvent alors reformuler le récit dans le langage communautaire en ignorant une partie ou en en soulignant une autre. Bien entendu, ils ne peuvent le faire que dans le cadre d'une idéologie générale partagée par tous, au risque de perdre leur statut d'autorité de légitimation. Dans les deux cas nous avons pu observer que le témoignage « est encadré par le discours du pasteur : l'officiant est celui qui initie et qui clôt les séquences importantes scandant la célébration » (Gonzalez et Monnot, 2008, p. 66). Valérie, gardant dans les deux cas une même logique, participera malgré elle, une fois à démontrer que le croyant souffrant est une figure exemplaire du Christ souffrant et l'autre fois à soutenir la figure du croyant victorieux et triomphant. L'une et l'autre dépassant la signification que Valérie entendait donner à son récit. Cependant, Valérie a pu, au travers de la tribune qui lui était donnée, montrer que les épreuves endurées sont la preuve

d'une élection nouvelle, maintenant qu'elle a obtenu le statut de « guérie » par l'autorité pastorale, celle d'être admise par Dieu au rang des prophètes. Une revendication qui ne sera pas reconnue par la communauté. Un an après son récit, Valérie quittera ce groupe pour déménager dans une autre ville où elle pourra diriger une « école de louange », en lien avec l'œuvre organisatrice des « 72 heures de louange ».

Conclusion

Les deux récits analysés dans le contexte d'émission nous ont permis d'observer qu'ils suivaient, de la part de la narratrice, une logique identique. Pourtant, ils ne correspondent pas complètement à un langage idéologique d'une communauté. Ils reprennent peut-être des idéaux de sous-communautés très charismatiques ou de mouvements transversaux. Le cadrage pastoral a néanmoins fourni une signification différente au sens du récit mis en intrigue par la narratrice. Dans le premier cas, le sens donné au culte était celui du chrétien éprouvé à l'image du Christ souffrant, dans le second cas, celui du chrétien victorieux suivant le modèle du Christ triomphant. Dans un cas comme dans l'autre, la narratrice, tout en se conformant à une mise en langage, suit sa logique propre. Elle témoigne en conformité à un langage idéologique pour l'outrepasser. Mais c'est sans compter sur le cadrage pastoral de ses propos. Le cadrage communautaire aura certes permis à la narratrice d'obtenir une tribune. De sa tribune, la délivrance du récit demeurerait dans une forme, avec un moyen d'expression proche d'un certain langage idéologique sans pour autant s'y conformer totalement, afin d'en offrir des alternatives possibles.

Nous avons observé que la signification du récit en conformité à un type de langage qui fournit un sens à la communauté a plutôt été prise en charge par l'autorité pastorale. Par contre, par ses récits, la narratrice permet premièrement de rendre visible une idéologie de mouvements (charismatiques) transversaux ou de communautés à l'intérieur de la communauté. De plus, nous avons pu ainsi observer, au travers de ces deux récits, la continuité entre les arguments avancés pour structurer une signification personnelle aux événements. En gardant

une certaine congruence avec des idéologies alternatives (à celle autorisée du pasteur), nous pouvons constater que le témoignage ne constitue pas seulement en une mise en conformité d'un langage idéologique d'un groupe, mais une tentative de contribuer à un correctif ou une amélioration à la signification partagée par tous. Témoigner, c'est donc aller au-delà d'une simple conformité à un langage idéologique. Cependant, la figure pastorale demeure de première importance pour y donner un poids d'authentification communautaire. Finalement, malgré son récit et sa tentative de donner une signification « alternative », l'encadrement pastoral n'aura pas reconnu la narratrice au rang de prophète, accélérant « l'appel » de Valérie, quelques mois plus tard, au service de Dieu dans une autre communauté.

Bibliographie

- BARTHES, Roland (1966). Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications*, 8 (1), 1-27.
- CLEMENTS, William M. (1981). Ritual Expectation in Pentecostal Healing Experience. *Western Folklore*, 40 (2), 139-148.
- DEMAZIERE, Didier et DUBAR, Claude (1997). *Analyser les entretiens biographiques : l'exemple des récits d'insertion*. Paris : Nathan.
- FER, Yannick (2010). *L'offensive évangélique : voyage au coeur des réseaux militants de « Jeunesse en Mission »*. Genève : Labor et Fides.
- GHIGLIONE, Rodolphe et BLANCHET, Alain (1991). *Analyse de contenu et contenus d'analyses*. Paris, Dunod.
- GONZALEZ, Philippe (2008). Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique. *Terrain*, 50, 44-61.
- GONZALEZ, Philippe (2011). Revendiquer la nation suisse au nom de Dieu : lorsque la prophétie se fait politique dans une Église évangélique. In Mathieu BERGER, Daniel CEFÀI et Carole GAYET-VIAUD (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble* (p. 167-204). Bruxelles : Peter Lang.
- GONZALEZ, Philippe et MONNOT, Christophe (2008). Témoigner de son pàtir et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique. In Pierre GISEL (dir.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques* (p. 60-87). Genève : Labor et Fides.
- MONNOT, Christophe (2009). De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté. *Social Compass*, 56 (2), 214-225.
- MONNOT, Christophe (2015). From the Pit to the Pulpit. Testimonies of Suffering in a Charismatic Community. In L. D. MURPHY (dir.), *Understanding and Experiencing Religious Diversity in Today's World. Volume 1 : Religiosity Confronts Misfortune and Suffering* (p. 23-42). Santa Barbara : Praeger.

MONNOT, Christophe et GONZALEZ, Philippe (2011). Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté. *Ethnologies*, 33, 95-116.

PORTIER, Philippe et BERAUD, Céline (2015). *Métamorphoses catholiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

SINGLETON, Andrew (2001). No Sympathy for the Devil : Narratives about Evil. *Journal of Contemporary Religion*, 16, 177-191.

STOLZ, Jörg et FAVRE, Olivier (2005). The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations. *Social Compass*, 52, 169-183.

STROMBERG, Peter G. (1990). Ideological Language in the Transformation of Identity. *American Anthropologist*, 92, 42-56.

Quatrième partie

Le récit de soi à
l'adolescence

La narrativité et le religieux à l'épreuve de la complexité cognitive et de la capacité à tenir compte de plusieurs points de vue

Recherches empiriques et
observations cliniques

James Meredith Day

Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation,
Université catholique de Louvain

Résumé : Dès les premiers travaux en psychologie du développement cognitif, on trouve l'affirmation que « *higher is better* » : les stades plus élevés de complexité cognitive, de prise en compte d'une diversité de points de vue, du jugement moral, et du jugement religieux nous permettraient d'être plus performant dans notre capacité de comprendre le monde dans lequel nous habitons, et d'agir avec plus de justesse, de souplesse, et d'efficacité dans la résolution des problèmes théoriques et pratiques. Mais est-ce vrai ? Dans ce chapitre nous examinons la capacité de construire un récit de soi et d'intégrer les éléments religieux et spirituel dans la narration de nous-même, à l'épreuve des recherches empiriques récentes. Cela nous permet à la fois de confirmer cette vision progressiste et idéaliste du développement, mais, aussi de la mettre

en question, grâce à des recherches auprès d'adolescents et de jeunes adultes à haut potentiel cognitif.

Mots-clés : haut potentiel, complexité-cognitive, développement humain, récit, narrativité, religion.

Introduction

Depuis les avancées tant théoriques qu'empiriques de Jean Piaget dans l'approche scientifique, structuraliste et cognitive du développement psychologique, on affirme volontiers qu'un accroissement de capacités conceptuelles, opératoires et cognitives pour traiter des variables de plus en plus complexes, de même qu'une plus grande capacité à tenir compte du point de vue des autres, représente également, sur le plan du développement cognitif et socio-émotionnel, une augmentation de ressources pour le fonctionnement de l'individu et d'outils servant à améliorer la qualité des relations interpersonnelles, (que ce soit dans des relations intimes, d'amitié, des groupes de travail, ou bien à l'échelle de la société, voire même pour la démocratie).

Donc, par exemple, arriver au stade des opérations formelles pour ce qui concerne le développement cognitif permet aux individus de devenir de moins en moins égocentriques, de formuler et tester des hypothèses, et, en étant ainsi capables d'apprécier le point de vue d'autrui, de résoudre des problèmes sociaux réels de manière plus respectueuse, plus juste, et plus équitable. Piaget avait également la conviction que ce même genre de déplacement, vers la décentration de soi, et une plus grande capacité de percevoir et apprécier les besoins et les points de vue des autres, représentait un bien indéniable dans le développement moral et religieux du sujet ; un mouvement de l'hétéronomie vers l'autonomie. Ces observations, conclusions, et convictions formulées par Piaget et certains de ses collaborateurs, sont en accord aussi bien avec les méthodes de recherche lancées et approfondies par Piaget qu'avec ses convictions personnelles au niveau moral et religieux (Formosinho *et al.*, 2015 ; Piaget, 1923, 1966, 1975).

Cette affirmation, que les transformations structurelles à chaque stade du développement permettent une meilleure appréciation de la complexité et une plus grande capacité à prendre au sérieux les besoins et points de vue des autres, est également présente dans les travaux théoriques et empiriques d'autres chercheurs « néo-piagétiens » dans le domaine du développement moral et religieux (Kohlberg, 1984 ; Fowler, 1981 ; Oser et Gmünder, 1991). Selon ces auteurs aussi, « *higher is better* » ; atteindre les stades les plus élevés du jugement moral ou du jugement religieux se caractérise par le fait que le sujet agira en conformité avec ses propres principes, sera soucieux des principes moraux universels, appréciera les besoins des autres, agira de manière plus pro-sociale et affirmera ses propres convictions sur les questions ultime de sens et de l'univers, sans pour autant dénigrer les croyants et/ou pratiquants d'autres systèmes et disciplines religieux et spirituels ni leur porter préjudice. Selon l'ensemble de ces auteurs, les données empiriques, issues de centaines de recherches sur tous les continents du monde, montrent qu'il existe des stades universels, séquentiels, et hiérarchiques, et qu'il existe un lien net entre le développement cognitif et le comportement du sujet face aux situations réelles où la résolution de problèmes et l'action pro-sociale sont importants pour le développement humain (Bartels, 2008 ; Gibbs, 2013 ; Kohlberg, 1976, 1984 ; Van Vugt *et al.*, 2008).

1 Recherches empiriques récentes

Depuis plusieurs années, nous avons mené des recherches dont les résultats permettent de mieux comprendre certains liens entre la complexité cognitive, la prise en compte du point de vue d'autrui, le jugement moral, le jugement religieux, et l'expérience religieuse. Ces travaux éclairent la manière dont les gens conçoivent la religion et son rapport à la spiritualité, leurs manières de décrire ce qu'ils qualifient d'expériences religieuses et/ou spirituelles, et les façons dont ils prennent en compte des éléments religieux dans la prise de décision face aux dilemmes moraux. Grâce à ces recherches auprès de presque deux milles adolescents et adultes en Angleterre, en Belgique, en France et

aux États-Unis, nous pouvons affirmer que plus un sujet présente des scores élevés de complexité cognitive, de jugement moral, de jugement religieux, et de capacité à tenir compte du point de vue d'autrui, plus il aura tendance à se dire spirituel au lieu de « croyant » religieux, plus il fera mention de plus de facteurs, d'acteurs, et de points de vue différents dans ses descriptions de dilemmes moraux, plus il prendra en compte l'impact éventuel de ses décisions sur un nombre plus important d'individus, de relations, de contextes, et d'institutions dans des situations de problèmes réels. (Day, 2010, 2011abc, 2013ab, 2014, 2017ab; Day et Jesus, 2013; Toth-Gauthier et Day, 2015). L'ensemble des questionnaires que nous avons employés dans ces recherches, que ce soit pour évaluer la complexité cognitive, le jugement moral, ou le jugement religieux, ont comme facteur commun la capacité à prendre en compte le point de vue d'autrui, capacité qui représente une dimension importante dans l'ensemble des questions explorées, hypothèses testées, et données analysées. Outre les apports de ces recherches pour notre compréhension de la psychologie de la religion, leurs résultats nous permettent de confirmer, en partie, la vision cognitivo-développementale selon laquelle l'accroissement de la capacité à tenir compte du point de vue d'autrui, telle que mesurée à l'aide de questionnaires, sera corrélée avec des comportements prenant en compte, de manière mesurable, une plus grande quantité de personnes, de rôles, de relations, et de contextes par rapport à la résolution de problèmes réels. Jusque-là, on pourrait conclure que les résultats de nos recherches confirment donc la vision piagétienne selon laquelle passer à un stade supérieur du développement cognitif, de jugement moral, et de jugement religieux, représente des acquis aux conséquences positives pour la résolution de problèmes qui se présentent dans des situations réelles. Plus on aura de hauts scores dans ces échelles, plus on aura des ressources et des outils permettant d'être plus efficace, plus juste, et plus apte à prendre en compte les points de vues et besoins des autres dans des situations concrètes.

En fait, les choses ne sont pas si simples. Dans ce chapitre, nous allons l'illustrer en lien avec la construction de récits en

référence au religieux. Nous allons essayer de démontrer que la capacité cognitive de raisonner sur des situations complexes et la capacité de prendre en considération les points de vue des autres permettent à la fois le développement de ressources pour la fonction narrative dans le récit autobiographique, ainsi que l'expression de nuances riches et intéressantes par rapport aux éléments religieux dans ces récits, mais, dans le même temps, posent des problèmes pour certaines personnes engagées dans ces processus de narration et de construction de sens du religieux dans la construction du récit de soi.

2 Complexité cognitive : ça veut dire quoi ?

La complexité cognitive, en tant que concept et variable de recherche, est présente dans l'ensemble des modèles cognitivo-développementaux du développement humain. La complexité cognitive augmente dès qu'un sujet sait comprendre, expliquer et employer dans la résolution des problèmes, un nombre et une complexité de variables plus importants. Piaget insiste sur l'importance de cette façon de comprendre la complexité cognitive à de nombreuses reprises et souligne qu'il existe des transformations structurelles marquées par l'acquisition de nouvelles manières de comprendre. Ces manières prennent en compte un plus grand nombre de variables et un niveau de complexité des variables plus important ; ces transformations dans le fonctionnement du sujet marquent les moments pivots de la progression et de la hiérarchie des stades du développement cognitif (p. ex. Piaget, 1932). La découverte de Piaget, mise à l'épreuve et testée de milles façons depuis, reste un pilier incontournable dans l'histoire des approches scientifiques concernées par le développement cognitif et le développement humain.

Récemment, des recherches empiriques de haut niveau, utilisant le concept de « modèle de complexité hiérarchique » (« *model of hierarchical complexity* ») présenté par Commons et Pekker (2005), et des questionnaires dont les *items* ont été construits puis analysés selon les méthodes de Rasch, ont mis en évidence que les stades et sous-stades proposés par Piaget peuvent être empiriquement validés de manière très précise. Ces recherches montrent aussi l'existence de stades addition-

nels à ceux formulés par Piaget, notamment quatre stades, appelés stades des opérations post-formelles, caractérisés par une complexité cognitive plus élevée que le stade des opérations formelles (Commons et Pekker, 2005; Commons et Richards, 2003).

Sur la base des telles recherches, Commons et Richards (1984) proposent ce qu'ils ont appelé une *théorie générale des stades de développement*. Cette théorie s'appuie sur des études empiriques qui ont permis de valider un modèle en quinze stades : (0) calculatoire (*calculatory*); (1) sensoriel ou moteur (*sensory or motor*); (2) sensori-moteur circulaire (*circular sensory-motor*); (3) sensori-moteur (*sensory-motor*); (4) nominal (*nominal*); (5) sententiel (*sentential*); (6) préopératoire (*pre-operational*); (7) primaire (*primary*); (8) concret (*concrete*); (9) abstrait (*abstract*); (10) formel (*formal*); (11) systématique (*systematic*); (12) métasystématique (*metasystematic*); (13) paradigmatique (*paradigmatic*); et (14) interparadigmatique (*cross-paradigmatic*). Les stades piagétiens trouvent leur place dans ce modèle des stades de Commons et Richards (Toth-Gauthier et Day, 2015). En validant l'existence de quatre stades postformels, Commons et Richards (2003) complètent ainsi de manière définitive le travail de Piaget qui avait arrêté son modèle au stade formel.

Le « modèle de complexité hiérarchique », en abrégé MCH, est un outil généraliste permettant d'évaluer le stade de développement d'un raisonnement quelconque, quel que soit le domaine ou le contexte culturel, avec une précision exemplaire, tant pour la construction des items (permettant de constater qu'une telle ou telle phrase dans un questionnaire représente une vraie augmentation du niveau de complexité cognitive) que pour l'analyse des réponses aux questionnaires, pour le niveau de complexité contenu dans les réponses aux questions, grâce à une analyse des items selon le modèle de Rasch.

Dans nos recherches (Day, 2007, 2008, 2013), nous avons procédé à l'application du MCH au domaine de la cognition religieuse pour établir un outil de mesure dénommé *Religious Cognition Questionnaire : Pastor-Parishioner Scenario*, en abrégé

RCQ. Cet outil permet d'obtenir des résultats très précis et d'affirmer qu'il existe des stades de complexité cognitive religieuse, y compris des stades postformels, mais aussi de mieux comprendre la place prise par ce type de complexité cognitive dans l'appréciation et la résolution de dilemmes théoriques et réels comportant des éléments religieux (Day, 2007, 2008, 2011, 2013, 2017ab ; Toth-Gauthier et Day, 2015).

Afin de permettre de bien comprendre en quoi consiste notre questionnaire, nous reprenons ici les informations données dans un article récent paru dans le *Behavioral Development Bulletin* (Toth-Gauthier et Day, 2015).

3 Le niveau de cognition hiérarchique religieuse

Notre questionnaire s'appelle le *Religious Cognition Questionnaire : Pastor-Parishioner Scenario* (Day, 2007). Dans ce questionnaire, il est demandé d'analyser attentivement cinq récits différents mais bâtis à partir du même contexte, à savoir qu'un paroissien vient solliciter l'aide de son pasteur pour trouver une solution à un grave problème. Dans l'introduction commune des cinq récits, il est explicitement précisé que : (a) les cinq pasteurs s'occupent de leur paroissien avec le même niveau d'attention ; (b) les cinq pasteurs recommandent la même solution ; (c) la différence entre les cinq récits porte sur le fait que les cinq pasteurs vont chacun emprunter des voies différentes pour déterminer et mettre en œuvre la façon dont ils vont aider leur paroissien. Nos échantillons étant explicitement multiconfessionnels, nous avons remplacé des mots comme pasteur par des équivalents dans les contextes confessionnels respectifs (par ex. pasteur remplacé par imam, prêtre, rabbin, moine, etc.)

Chacun des récits a été rédigé pour correspondre à cinq stades différents du développement cognitif hiérarchique religieux, avec des items construits et testés rigoureusement en utilisant la méthode d'analyse du modèle de Rasch, afin de garantir que les items et phrases représentent bien des niveaux de cognition religieuse plus complexes les uns par rapport aux autres. Ainsi, le

récit relatif au pasteur Brown correspond au stade concret, le récit relatif au pasteur Kent correspond au stade abstrait, le récit relatif au pasteur Bower correspond au stade formel, le récit relatif au pasteur Flynn correspond au stade systématique et le récit relatif au pasteur Allen correspond au stade métasystématique. Dans le questionnaire, les récits ne sont pas présentés selon la succession des niveaux du « modèle de complexité hiérarchique ». Ils sont mélangés de telle sorte que la succession des récits présentée correspond à l'ordre suivant des stades : (1) concret ; (2) métasystématique ; (3) abstrait ; (4) systématique ; et (5) formel. Les dénominations des stades ne sont bien sûr pas mentionnées dans le questionnaire ; les cinq récits sont uniquement identifiés par les noms des cinq pasteurs. Un niveau de complexité plus élevé contient un nombre plus important de points de vue pris en considération dans les avis donnés par les « pasteurs » (imams, conseillers humanistes, rabbins, etc.)

Le but du questionnaire est de vérifier la capacité des répondants à déterminer à quel stade du développement cognitif hiérarchique religieux correspond chaque récit. Pour chaque récit, il est demandé d'évaluer la méthode d'intervention de chaque pasteur en attribuant une appréciation allant de 'extrêmement mauvaise' à 'extrêmement bonne'.

Le score du niveau de cognition hiérarchique religieuse est évalué sur une échelle allant de 1 à 5, reflétant dans quelle mesure le répondant a été plus ou moins capable de reclasser les cinq récits dans l'ordre exact du modèle de complexité cognitive hiérarchique : si le répondant a pu reclasser les cinq récits dans l'ordre exact du modèle, le score attribué vaut 5, si le répondant n'a pu repositionner aucun des cinq récits dans l'ordre exact du modèle, le score attribué vaut 1. De manière tout à fait logique par rapport au « modèle de complexité hiérarchique », la vaste majorité des sujets classent les récits dans un ordre descendant : S'ils classent le récit le plus complexe comme le meilleur, les autres récits sont classés dans l'ordre « correct » de leur complexité décroissante. De même pour n'importe quel récit choisi au début. Comme l'imaginait Piaget, au départ, jusqu'à Commons pour le « modèle de com-

plexité hiérarchique » et la théorie générale des stades, nous sommes capable d'apprécier, une fois à un niveau de complexité donné, ce que représentent des phrases, et des arguments, *en dessous* de « notre » niveau, et de les classer en ordre de leur complexité relative. En revanche, les stades *au-dessus* de notre niveau opératoire – ici marqué par la préférence du stade correspondant au récit jugé le plus adéquat, échappent à notre compréhension, et on a tendance à les ranger en dernier lieu dans le classement du questionnaire. Notre questionnaire obéit aux normes les plus strictes en termes de validité du *construct* et de contenu, et se montre parfaitement fiable.

Si la construction de nos items et l'analyse des données dans nos recherches ont été réalisées en s'appuyant sur la puissance des analyses du modèle de Rasch, afin de déterminer l'ordre croissant de complexité cognitive dans les phrases et récits inclus dans nos questionnaires, nous avons fait recours à des méthodes statistiques particulièrement robustes pour calculer les corrélations et examiner l'effet médiateur de la cognition religieuse par rapport aux relations entre d'autres variables, y compris le QI, le jugement moral, et le jugement religieux.

4 Méthode d'analyse des données

Comme nous l'expliquons ailleurs en détails (Toth-Gauthier et Day, 2015), dans une recherche qui sert d'exemple à la fois pour montrer l'utilité de nos questionnaires et la puissance des modèles statistiques employés, nous avons pu tester l'effet médiateur du niveau de cognition religieuse sur le lien entre le niveau de cognition général et le niveau de jugement religieux. Pour cette recherche ainsi que pour d'autres en cours, le modèle de médiation de Baron et Kenny (1986) a été utilisé. Le modèle de référence est illustré à la figure 1.

Selon ce modèle, le lien *a* représente l'effet direct de la variable indépendante sur la variable médiatrice, alors que le lien *b* représente l'effet direct de la variable médiatrice sur la variable dépendante, sans tenir compte de l'effet de la variable indépendante. L'effet indirect de la variable indépendante peut donc être calculé en faisant le produit de *a* et *b*. L'effet total de

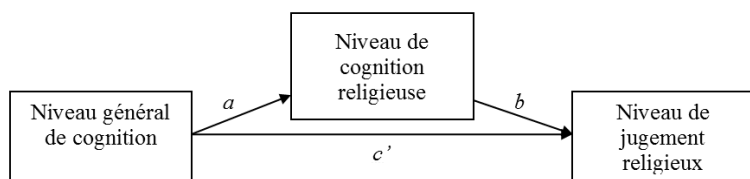


FIGURE 1

la variable indépendante sur la variable dépendante est représenté par le lien c , qui correspond à la somme de l'effet direct c' et de l'effet indirect $a*b$. On a donc que $c = a*b + c'$. Ce modèle de médiation permet donc à la fois de tester l'effet total et l'effet direct du niveau de cognition général sur le niveau de jugement religieux, ainsi que l'effet indirect du niveau de cognition religieuse.

Comme explicité par Baron et Kenny (1986, p. 1177), l'application du modèle de médiation nécessite d'effectuer trois équations de régression : la première porte sur le médiateur par rapport à la variable indépendante, la deuxième porte sur la variable dépendante par rapport à la variable indépendante et la troisième porte sur la variable dépendante par rapport, à la fois, à la variable indépendante et au médiateur. Pour établir l'existence de la médiation, Baron et Kenny (1986, p. 1177) indiquent que trois conditions doivent être remplies pour conclure à l'existence de l'effet médiateur : (1) le lien entre la variable indépendante et le médiateur doit être significatif dans la première équation ; (2) le lien entre la variable indépendante et la variable dépendante doit être significatif dans la deuxième équation ; (3) le lien entre le médiateur et la variable dépendante doit être significatif dans la troisième équation. Si ces trois conditions sont satisfaites et que l'effet de la variable indépendante sur la variable dépendante est plus faible dans la troisième équation que dans la deuxième, c'est-à-dire si $c' < c$, alors les effets se produisent bien dans la direction prédite par le modèle.

Afin de conclure à un effet indirect significatif ($a*b$), nous avons procédé de deux manières (Hayes, 2013) : (1) nous avons

procédé à un test de Sobel afin de calculer un estimateur de l'erreur-type de $a*b$ pour obtenir un intervalle de confiance pour l'effet indirect; (2) nous avons procédé à un *bootstrapping* par application, dans SPSS, de la macro PROCESS par génération, par tirages aléatoires, de 10 000 échantillons.

5 Complexité cognitive, prise en compte d'une diversité de points de vue et récits des sujets

Dans d'autres recherches que nous avons conduites, nous avons pu démontrer que, pour chaque augmentation de niveau de complexité cognitive dans l'ensemble de nos questionnaires, que ce soit pour le jugement moral, le jugement religieux, ou la complexité de cognition religieuse, le sujet décrit un nombre plus grand d'acteurs, de points de vue, de rôles, et de conséquences des décisions prises ou à prendre, face à des dilemmes hypothétiques et réels. Cela s'exprime dans les récits de soi décrivant les dilemmes, les décisions prises, et l'action qui en a découlé. Les chercheurs de notre équipe ont jugé de manière indépendante les scores des questionnaires, et le nombre d'acteurs, de rôles, de relations, et de conséquences dans les récits d'une page écrits par nos sujets. On constate ainsi qu'il y a une corrélation parfaite entre le niveau du jugement moral, par exemple, et la complexité des récits de dilemmes moraux réels décrits par les sujets. Idem pour le jugement religieux, où le dilemme comprenait des éléments religieux, et de même encore pour la complexité de cognition religieuse et les dilemmes moraux réels où des éléments religieux étaient pris en compte (Day, 2011, 2013, 2017a). Dans ce sens, nos recherches confirment, de manière exacte et précise, ce que Piaget, Kohlberg, Oser, Commons, et d'autres pensaient : il existe un lien entre le fonctionnement cognitif au niveau de la complexité détecté sur base des questionnaires prenant en compte le jugement moral, le jugement religieux, et la complexité de cognition religieuse, (ou dans les trois cas la prise du point de vue des autres est un facteur important), et le comportement des gens lorsqu'ils sont appelés à construire un récit racontant comment ils évaluent des situations posant des problèmes

hypothétiques et réels et quelles actions ils envisagent pour les résoudre. Jusque-là, donc, nous avons une confirmation de l'idée selon laquelle l'augmentation du niveau de complexité représente un atout et pour l'individu et pour ses relations dans sa manière d'évaluer problèmes réels de la vie et d'agir face à eux ; cette augmentation est perceptible dans les récits des sujets. Cette augmentation au niveau de la complexité cognitive et la capacité de tenir compte d'une diversité de points de vue donne des ressources supplémentaires aux individus pour construire des récits prenant en compte les besoins du sujet et les besoins des autres de manière de plus en plus souple, et de manière de plus en plus caractérisée par le désir de prendre en compte les besoins de l'ensemble des acteurs, selon des principes s'orientant de plus en plus vers « l'universel » selon les dires de divers auteurs (par ex. Kant, Piaget, Kohlberg) mais avec une attention très particulière aux conditions spécifiques de vie de soi-même et des autres. Ces récits sont jugés par de nombreux chercheurs comme plus adéquats, pour le bien-être et la vie morale, religieuse et/ou spirituelle.

6 Narrativité, récit de soi, bien-être

Qu'il s'agisse des domaines de la personnalité (McAdams, 1993), de la psychologie cognitive (Bruner, 1991), du développement humain dans la perspective de la vie entière (Freeman, 1993), du développement moral (Day et Tappan, 1996 ; Gilligan, 1996 ; Tappan, 1992, 1997, 2006), du développement religieux (Brandt et Day, 2013 ; Day, 1993 ; Fowler, 1981), de la psychologie du langage (Bakhtin, 1981, 1986), de la psychologie de la religion (Belzen, 2010, Ganzevoort, 1998, 2006, 2007 ; Ganzevoort, M. DeHaardt et M. Scherer-Rath, 2013 ; Streib, 2003), de la psychologie du « *self* » et de l'identité (Day et Jesus, 2013 ; Erikson, 1968, 1998 ; Freeman, 1993), de la théorie de l'esprit (Nader et Day, 2011), de la psychothérapie et du coping face aux événements traumatiques (Hermans, H. et Hermans-Jansen, 1995 ; Pargament, 1997 ; Spence, 1986), ou de la psychologie sociale (Gergen, 1994, 1999), on observe depuis quelques décennies, dans les sciences psychologiques, une attention portée de manière de plus en plus approfondie sur

la narrativité comme élément essentiel pour notre compréhension du fonctionnement psychologique de l'être humain. Il ressort de l'ensemble de ces domaines que capacité et compétence narratives ont des répercussions très importantes pour notre bien-être, que ce soit au niveau individuel ou relationnel.

Un consensus se dégage de l'ensemble de ces branches des sciences psychologiques où la psychologie narrative s'est développée, pour affirmer que nous raconter à nous-même et aux autres est crucial pour notre compréhension de nous-même et pour la bonne entente dans le cadre de nos relations avec autrui. Être capable de construire un récit qui tienne la route et paraisse cohérent et véridique pour soi-même et pour ceux qui font partie de nos réseaux sociaux et forment l'habitus relationnel dans lequel nous vivons, est indispensable. Notre habileté à nous raconter doit, en outre, être suffisamment fine et souple pour tenir compte des événements de vie joyeux aussi bien que traumatisants, pour préserver une logique interne cohérente au cours du temps, pour assurer un fil conducteur efficace et convaincant pour les autres, et pour contenir à la fois des dimensions d'initiative et contrôle individuel et de communion. Cette habileté narrative doit nous permettre d'établir pour nous-même et pour nos relations un équilibre vivable entre notre estime de soi et l'estime qu'on est capable de connaître auprès des autres dans nos sphères relationnelles. Plus qu'on est agile dans la capacité de construire, et continuellement reconstruire, un récit cohérent, convaincant, structuré mais flexible, mettant l'accent sur notre capacité de prendre des initiatives tout en restant sensible aux besoins des autres et réceptif à leurs retours sur ce que nous faisons de nous-mêmes en tant que protagoniste, plus nous connaissons une meilleure qualité de vie au niveau de la santé mentale et de la satisfaction relationnelle, que ce soit sur le plan intime (du couple), familial, amical, ou collégial au niveau du travail. Au regard de la complexité grandissante de la vie en ce qui concerne le nombre de contextes, de rôles, et de fonctions cognitives et sociales dans lesquels nous vivons, cette tâche de construire et maintenir un récit de soi cohérent et convaincant, suffisamment structuré et flexible, nous permettant d'établir un bon

équilibre entre la capacité de prendre soin de nous-mêmes et des autres, devient un défi de plus en plus exigeant. Ces affirmations concernant l'importance de la narrativité et du récit de soi pour le bien-être humain personnel et relationnel font l'objet de nombreuses recherches empiriques, aussi bien que de méta-analyses dans des revues de littérature, qui confirment de manière massive cette vision de l'être humain (Adler *et al.*, 2015 ; Bakhtin, 1981, 1986 ; Bauer, McAdams et Pals, 2008 ; Beck, 2015 ; Bruner, 1991 ; Day, 1993, 2010a, 2011a ; Day et Youngman, 2003 ; Fowler et Dell, 2006 ; Freeman, 1993 ; Ganzevoort et Bower, 2007 ; Gergen, 1999 ; McAdams, 2008, 2013 ; McNamee et Gergen, 1999 ; Pals, 2006 ; Reese *et al.*, 2016 ; Shotter, 1993).

7 Le récit de soi et le religieux

Selon l'approche narrative de la psychologie de la religion, il est clair qu'on ne peut comprendre ni la « foi » d'un individu, ni sa spiritualité, sans comprendre son contexte culturel et sa manière de s'approprier les éléments susceptibles d'influencer sa conception de soi et du monde, dont le religieux et/ou spirituel font partie, et sans porter une attention sur sa façon de se raconter. S'il existe des doctrines, des dogmes, et des pratiques religieux, caractéristiques des traditions religieuses, aucun individu n'est réductible à ces indices. L'individu se construit, et son implication dans le religieux et/ou le spirituel a à voir avec la spécificité de son existence, une spécificité qui s'élabore et s'exprime par la voie de la narration de soi et par la manière dont le soi se positionne par rapport aux éléments religieux et/ou spirituel disponible dans son contexte (Day, 2003, 2010, 2011, 2013b ; Ganzevoort, 2004, 2007, 2015 ; Streib, 2007)

Dans les recherches où nous nous sommes intéressé à la psychologie du développement religieux et spirituel, nous avons insisté sur l'importance d'étudier, et de tenir ensemble, des éléments provenant des approches narratives et des approches cognitivo-développementales, afin d'apprécier à la fois le côté structurel du développement et la manière dont les sujets se racontent par rapport aux éléments religieux et spirituel auxquels ils se réfèrent.

Comme nous l'avons déjà mentionné dans ce chapitre, les résultats de nos recherches confirment, en gros, l'idée que le développement au niveau de la complexité cognitive et de la prise en compte du point de vue d'autrui augmente la capacité narrative, renforçant à la fois la capacité de se décrire en tant qu'agent actif apte à prendre des initiatives dans sa vie, la disposition à être de plus en plus sensible à l'impact de son propre comportement sur les autres, et l'importance accordée aux relations interpersonnelles pour son bien-être et le bien-être du monde (Day, 1993, 2001, 2002, 2007, 2010ab, 2011ab, 2013ab, 2014; Day et Jesus, 2013; Day et Youngman, 2003). Dans les paragraphes qui suivent, nous allons porter une attention plus particulière à nos recherches récentes (Toth-Gauthier et Day, 2015) auprès d'adolescents et de jeunes adultes « haut potentiel » qui fournissent des résultats en partie contradictoires par rapport à cette vision des choses.

8 Les personnes à « haut potentiel intellectuel »

Durant la dernière décennie, plusieurs auteurs se sont intéressés à différents aspects du fonctionnement des personnes à haut potentiel intellectuel (Toth-Gauthier et Day, 2015). Par personnes à haut potentiel intellectuel (HPI), on entend communément des individus dont le QI (« quotient intellectuel ») est égal ou supérieur à 130 au test WISC-III, au test WISC-IV, au test WAIS-III ou au test WAIS-IV (Grégoire, 2010; Grégoire, Vlieghe et Lebrun, 2010). Costa et McCrae (2007) ont montré que les individus HPI sont plus disposés que les personnes tout venantes à concevoir des idées nouvelles et à adopter des valeurs non conventionnelles. Piirto, Montgomery et May (2008) ont démontré que les personnes HPI présentent une hyperstimulabilité émotionnelle. Kalbfleisch (2009) a montré le lien entre un niveau de QI élevé et la maturation précoce du cortex frontal du cerveau. Cette maturation précoce du cortex frontal permet aux enfants et adolescents HPI de percevoir avec clarté et lucidité les éléments de la vie qui restent souvent inaperçus ou incompréhensibles pour leurs camarades. Selon Grégoire (2009), les personnes HPI ont un style cognitif ré-

flexif. Toujours selon Grégoire *et al.* (2010), les individus HPI présentent un score élevé en ce qui concerne le trait de personnalité d'ouverture mesuré par le test *Brief Big Five* (BB5) : ils sont curieux, leur vie est riche en expériences. Kieboom (2011) a établi que les personnes HPI ont un sens de la justice très développé, et des scores élevés pour le facteur consciencieux dans les tests de personnalité. Selon Silverman (2013), les enfants et adolescents HPI présentent une asynchronie des développements intellectuel et émotionnel, c'est-à-dire que leur développement intellectuel est accéléré mais que leur développement émotionnel suit le rythme normal du développement. Nos recherches montrent que les adolescents à haut potentiel ont des scores plus élevés que leurs pairs non-HPI pour la dimension de la prise de rôle mais pas pour d'autres dimensions de l'empathie.

Sur la base de plusieurs recherches menées avec des centaines d'adolescents et de jeunes adultes en Belgique et en France, dans des contextes socio-économiques, culturels, et religieux très divers, nous pouvons affirmer que les sujets HPI, selon les critères de sélection les plus stricts (les tests de QI, d'hyperstimulabilité, et de personnalité), obtiennent de manière claire et nette des scores significativement plus élevés dans les domaines du jugement moral, du jugement religieux, de la complexité cognitive dans la cognition religieuse, et de la prise en compte d'une variété de points de vue. Ils sont, donc, normalement, dans une situation où ils devraient bénéficier de plus de ressources et de capacités pour construire des récits de soi plus riches, plus cohérents, plus aptes à souligner le caractère de prise d'initiative, et plus sensibles à l'impact de leurs comportements sur les autres. Or si ces sujets HPI se démarquent clairement par rapport aux sujets non-HPI pour les indices que nous venons de citer, seuls la moitié d'entre eux sont effectivement plus aptes à construire des récits cohérents et convaincants pour eux-mêmes et pour les autres. Ce qui veut dire que l'autre moitié des sujets HPI interrogés dans nos recherches éprouvent des difficultés à construire des tels récits.

Dans un exercice, nous avons demandé à nos sujets de formuler un bref récit d'un dilemme moral réellement vécu et de

décrire comment ils ont essayé de le résoudre. Dans un autre exercice, ils devaient écrire un bref récit (d'une à deux pages) autobiographique de leur développement moral et religieux / spirituel. La moitié des sujets HPI se sont clairement montrés capables de composer des récits convaincants, cohérents, et complexe, selon les critères d'un « bon récit de soi » formulés par les auteurs que nous avons évoqués ci-dessus. En outre, leurs récits ont été jugés par les codeurs indépendants comme plus complexes, prenant en compte un nombre plus important d'acteurs, de rôles et de points, que leurs homologues non-HPI. Mais pour l'autre moitié des sujets HPI, leurs dilemmes moraux et leurs récits de soi n'ont pas été jugés ainsi ; un nombre important de récits ont au contraire été jugés très complexes mais peu cohérents, comme si les sujets se perdaient dans l'acte d'écrire. Pour ce qui concerne le vécu subjectif au moment de cet exercice par les sujets HPI, il est ressorti de nos discussions avec eux suite à l'exercice qu'ils trouvaient que la capacité de prendre en considération la diversité de leurs points de vue propres et de ceux des autres faisait que la tâche était pénible et difficile à réaliser.

Pour ce qui concerne le récit autobiographique, voici un retour assez typique de nos sujets HPI par rapport à ce que la composition de ce récit leur a fait vivre :

« Je me suis dit, *okay*, là, j'ai pu écrire quelque chose, et ce n'était pas faux, mais, disons, j'aurais pu écrire une autre version de mon développement qui aurait aussi été véridique. En plus, si quelqu'un qui me connaît assez bien avait écrit ce récit, il aurait pu apporter des éléments auxquels je n'ai pas apporté une attention particulière quand j'écrivais ma version, arrivant à un autre aperçu de moi et des facteurs qui expliquent que je suis devenu la personne que je suis, avec les valeurs et croyances qui sont les miennes, puis, si Dieu existe, je veux dire, le dieu des traditions monothéistes classiques, lui il peut avoir une autre vision sur la chose, une vision méta-narrative, car il sera capable de constater ce qui s'est passé, et le sens des événements aux

yeux de différentes personnes qui étaient présentes et qui me connaissent, y compris moi-même. Admettant bien sûr que ce ne serait plus une "auto" biographie... »

Nos adolescents et jeunes adultes HPI parlaient presque tous de la difficulté de composer un récit, *un seul*, que ce soit court, ou long, capable de capter leur expérience ; leur solitude, l'intensité de leur perceptions des choses (conforme à l'hyperstimulabilité), les mondes multiples dans lesquels ils habitent, tous ces mondes à la fois, la capacité de capter et d'imaginer ce que les autres pensent d'eux (liée à la capacité élevée de considérer une variété de points de vue), et la difficulté d'établir les limites de ce dont ils sont eux-mêmes responsables, ayant tendance à endosser trop de responsabilités (en lien avec le facteur consciencieux de personnalité), et la capacité d'imaginer de multiples récits véridiques complémentaires les uns des autres, mais dans lesquels on observerait peut-être des divergences entre eux sur des pistes importantes (en lien avec la prise en compte d'une variété de points de vue mais aussi avec l'ouverture de l'esprit, comme noté dans les recherches citées ci-dessus). Par rapport aux questions religieuses et spirituelles, comme nous l'avons noté, nos sujets HPI ont tendance à se dire plus « spirituels » que « religieux », plus « agnostiques » qu'« athées », à dire que toute religion peut contenir des éléments de vérité, et à accorder peu d'importance aux autorités religieuses hiérarchiques. Pour les éléments religieux et spirituels, leurs récits parlent d'un détachement par rapport aux dogmes et doctrines, tout en montrant plus d'intérêt que leurs homologues non-HPI pour les questions religieuses, et pour la spiritualité au niveau expérientiel.

Par rapport à la cohérence de leurs récits, la moitié des sujets HPI peinent. Ils disent se perdre dans l'acte même d'écrire, étant donné qu'ils sont inondés de versions possibles pour se raconter, de points de vue multiples depuis lesquels on peut les comprendre. Ils disent aussi habiter des mondes multiples d'expérience, voire font même état de l'expérience d'être multiple, d'être des sois multiples au sein du même « *self* », suffisamment cohérent et convaincant pour survivre dans le monde,

mais très difficile à comprendre ou à raconter. Donc, pendant l'acte d'écrire, ils éprouvent des émotions fortes de frustration, de tristesse, de mélancolie, et de désespoir, faisant qu'ils ont du mal à accomplir la tâche et à être satisfait de ce qu'ils ont pu produire.

9 Discussion

Nous savons que beaucoup d'enfants et d'adolescents HPI ont du mal à réussir à l'école, à former des amitiés et des réseaux de soutien fiable, et qu'un nombre important d'entre eux souffrent des problèmes liés à une faible estime de soi, à un état dépressif et à l'isolement social. Si les nombreux auteurs que nous avons cités ont raison, la capacité de produire un récit de soi cohérent et convaincant pour soi-même et pour les autres représente un atout indispensable pour le bien-être. Ils insistent également sur le fait que tout récit de soi contient des facettes liées aux questions de principes, de « *telos* », et de valeurs, souvent elles-mêmes liées aux croyances, pratiques, et questions religieuses et spirituelles, et que la foi d'une personne, sa religiosité, et/ou spiritualité restent incompréhensibles sans ce que le récit de soi permette de comprendre par rapport aux facteurs de l'histoire de la personne, et les contextes dans lesquels son histoire se construit.

Du côté de la psychologie du développement, nous avons, également, non seulement la vision idéaliste progressive de ce que l'augmentation de complexité cognitive apporte pour la compréhension du monde et la capacité à résoudre des problèmes, mais aussi des centaines de recherches, y compris les nôtres, menées auprès de centaines de sujets, dont les résultats confirment cette vision. Dans plusieurs de nos recherches, discutées dans ce chapitre, nous avons montré que le développement de la complexité cognitive, y compris dans le domaine de la prise en compte d'une diversité de points de vue, augmente la capacité de décrire des dilemmes moraux, des expériences religieuses, et la capacité de résoudre les problèmes qui y sont associées.

Dans ce chapitre, nous avons montré en quoi nos recherches auprès de personnes à haut potentiel intellectuel vont dans le sens de confirmer cette vision des choses, à la fois par rapport à la narrativité et par rapport au développement cognitif et de la prise en compte d'une variété de points de vue. Mais nous avons également signalé que, selon ces mêmes recherches et pour un nombre important de personnes HPI, leur capacité pour la complexité cognitive, aussi bien que de leur capacité élevée à prendre en considération une variété de points de vue, rendent encore plus difficile la tâche de se raconter, et donc de composer un récit de soi où les éléments moraux et religieux / spirituels sont pris en compte.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons retracé l'histoire des liens supposés, entre, d'un côté, le développement de la complexité cognitive, y compris la capacité de tenir compte de plusieurs points de vue, et, de l'autre côté, la capacité narrative et le bien-être individuel et social. Nous avons montré que, pour la vaste majorité des auteurs et des recherches empiriques, les résultats ont tendance à confirmer la vision selon laquelle l'augmentation de ces capacités ajoute des ressources supplémentaires pour la compréhension du monde et la résolution des problèmes. Mais nous avons également pu mettre en évidence, sur la base de recherches empiriques auprès des personnes à haut potentiel intellectuel, que si la capacité de maîtriser une augmentation de complexité est véritablement un atout pour certains, elle rend cependant la tâche de se raconter, y compris dans les domaines moraux et religieux / spirituels, encore plus difficile pour les sujets HPI, étant donné leurs caractéristiques particulières, que pour leurs homologues non-HPI.

Nous croyons que ces résultats peuvent avoir des implications dans différents domaines théoriques et d'application, notamment pour la conceptualisation du développement humain, l'éducation, la pédagogie religieuse, la psychothérapie, l'accompagnement spirituel.

Reconnaissance

Je suis reconnaissant à ma doctorante à l'Université catholique de Louvain, Maria Toth-Gauthier, pour l'ensemble de ses contributions à nos recherches dans les domaines concernés par ce chapitre.

Bibliographie

ADLER, Jonathan M., TURNER, Ariana F., BROOKSHIER, Kathryn M., MONAHAN, Casey, WALDER-BIESANZ, Ilana, HARMELING, Luke H., ALBAUGH, Michelle, MCADAMS, Dan P. et OLTMANN, Thomas F. (2015). Variation in narrative identity is associated with trajectories of mental health over several years. *Journal of Personality and Social Psychology*, 108 (3), 476-496.

BAKHTIN, Mikhail (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin : University of Texas Press.

BAKHTIN, Mikhail (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin : University of Texas Press.

BARON, Reuben M. et KENNY, David A. (1986). The moderator-mediator variable distinction in social psychological research : Conceptual, strategic, and statistical considerations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51 (6), 1173-1182.

BARTELS, Daniel (2008). Principled moral sentiment and the flexibility of moral judgment and decision making. *Cognition*, 108, 381-417.

BAUER, Jack, MCADAMS, Daniel et PALS, Jennifer (2008). Narrative identity and eudaimonic well-being. *Journal of Happiness Studies*, 9, 81-104.

BECK, Birgit (2015). Conceptual and practical problems of moral enhancement. *Bioethics*, 29 (4), 233-240.

BELZEN, Jacob (2010). *Towards Cultural Psychology of Religion : Principles, Approaches, Applications*. Dordrecht, New York : Springer.

BRANDT, Pierre-Yves et DAY, James (2013) (dir.). *Psychologie du développement religieux : questions classiques et perspectives contemporaines*. Genève : Labor et Fides.

BRUNER, Jerome (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-21.

COMMONS, Michael et PEKKER, Alexander (2005). *Hierarchical Complexity : A Formal Theory*. Unpublished manuscript. Cambridge, Ma : Dare Institute.

COMMONS, Michael et RICHARDS, Francis (1984). A general model of stage theory. In Michael COMMONS, Francis RICHARDS et Cheryl ARMON (dir.), *Beyond Formal Operations. Vol. 1 : Late Adolescent and Adult Cognitive Development* (p. 120-140). New York : Praeger.

COMMONS, Michael et RICHARDS, Francis (2003). Four postformal stages. In Jack DEMICK et Carrie ANDREOLETTI (dir.). *The Handbook of Adult Development* (p. 199-220). New York : Plenum.

COSTA, Paul et McCRAE, Robert (2007). Adaptation française Rolland, Jean-Pierre. *NEO-PI-R : Inventaire de la Personnalité-Révisé*. Paris : Hogrefe France.

DAY, James (1993). Speaking of belief : Language, performance, and narrative in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3(4), 213-229.

DAY, James (2001). From structuralism to eternity? Re-imagining the psychology of religious development after the cognitive-developmental paradigm. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 173-183.

DAY, James (2002). Religious development as discursive construction. In Chris HERMANS, Gerrit IMMINK, Aad DE JONG et Jan VAN DER LANS (dir.), *Social Construction and Theology* (p. 63-92). Leiden et Boston : Brill.

DAY, James (2007). *The Religious Cognition Measure : A Questionnaire for the Study of Religious Cognition and the Model of Hierarchical Complexity*. Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain / Human Development Laboratory and Psychology of Religion Research Centers.

DAY, James (2008). Human development and the Model of Hierarchical Complexity : Learning from research in the psychology of moral and religious development. *World Futures : The Journal of General Evolution*, 65(1-3), 452-467.

DAY, James (2010a). Conscience : Does religion matter? Empirical studies of religious elements in pro-social behaviour, prejudice, empathy development, and moral decision-making. In Willem KOOPS, Daniel BRUGMAN et Andries F. SANDERS (dir.), *The Structure and Development of Conscience* (p. 49-58). London : Psychology Press.

DAY, James (2010b). Religion, spirituality, and positive psychology in adulthood : A developmental view. *Journal of Adult Development*, 17 (3), 215-229.

DAY, James (2011a). Religious, spiritual, and moral development and learning in the adult years : Classical and contemporary questions, cognitive-developmental and complementary paradigms, and prospects for future research. In Carol H. HOARE (dir.), *Oxford Handbook of Reciprocal Adult Development and Learning* (p. 318-345). Oxford : Oxford University Press.

DAY, James (2011b). Believing as if : Postconventional stages, cognitive complexity, and postformal religious constructions. In Allan COMBS, Angela H. PFAFFENBURGER et Paul W. MARKO (dir.), *The Postconventional Personality : Perspectives on Higher Development*. Festschrift Jane Loevenger. (p. 189-204). Albany : State University of New York Press.

DAY, James (2011c). Du tiers présent au transcendant : ombres, lumières, et objets du transitionnel. In Jean-Luc BRACKELAIRE, Anne-Christine FRANKARD, Christophe JANSSEN et Sophie TORTOLANO (dir.), *Objet transitionnel et objet-lieu : regards croisés* (p. 135-151). Louvain-la-Neuve : Academia.

DAY, James (2013a). Constructs of meaning and religious transformation : Cognitive complexity, postformal stages, and religious thought. In Herman WESTERINK (dir.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation* (p. 59-79). Vienna : Vienna University Press.

DAY, James (2013b). Le modèle de complexité hiérarchique et la psychologie du développement religieux, spirituel et moral. In Pierre-Yves BRANDT et James

DAY (dir.), *Psychologie du développement religieux : questions classiques et perspectives contemporaines* (p. 107-122). Genève : Labor et Fides.

DAY, James (2014). Narrative, postformal cognition, and religious belief. In Ruard GANZEVOORT, Maaïke DE HAARDT et Michael SCHERER-RATH (dir.). *Religious Stories we Live By : Narrative Approaches in Theology and Religious Studies* (p. 33-53). Leiden : Brill.

DAY, James (2017a). Religion and adult development : Are there postformal stages in religious cognition? Theoretical considerations, empirical evidence, and promotion of development in adulthood. *Behavioral Development Bulletin* : <http://dx.doi.org/10.1037/dbd0000036>.

DAY, James (2017b). Religion and human development in adulthood : Well-being, prosocial behavior, and religious and spiritual development. *Behavioral Development Bulletin* : <http://dx.doi.org/10.1037/dbd0000031>.

DAY, James et JESUS, Paulo (2013). Epistemic subjects, discursive selves, and Dialogical Self Theory in the psychology of moral and religious development : Mapping gaps and bridges. *Journal of Constructivist Psychology*, 26 (2), 137-148.

DAY, James et TAPPAN, Mark (1996). The narrative approach to moral development : From the epistemic subject to dialogical selves. *Human Development*, 39 (2), 67-82.

DAY, James et YOUNGMAN, Deborah (2003). Discursive practices and their interpretation in the psychology of religious development : From constructivist canons to constructionist alternatives. In Jack DEMICK et Carrie ANDREOLETTI (dir.), *The Handbook of Adult Development* (p. 509-532). New York : Plenum.

ERIKSON, Erik (1968). *Identity : Youth, and Crisis*. London : Faber & Faber.

ERIKSON, Erik (1998). *The Life Cycle Completed*. New York : W. W. Norton.

FORMOSINO, Maria, DAY, James, JESUS, Paulo et SOUSA REIS, Carlos (2014). Revisiting the foundations of constructivism : the ethical and theological groundwork of Piaget's early psychopedagogical thought. *Teoría de la educación : revista interuniversitaria*, 26 (2), 25-41.

FOWLER, James (1981). *Stages of Faith : The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco : Harper & Row.

FOWLER, James (2001). Faith development theory and the postmodern challenges. *International Journal for the Psychology of Religion*, 11 (3), 159-172.

FOWLER, James et DELL, Mary (2006). Stages of faith from infancy through adolescence : Reflections on three decades of faith development theory. In Eugene C. ROEHLKEPARTAIN, Pamela EBSTYNE KING, Linda WAGENER et Peter L. BENSON (dir.), *Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence* (p. 34-45). Thousand Oaks, CA : Sage.

FREEMAN, Mark (1993). *Rewriting the Self : History, Memory, Narrative*. London : Routledge.

GANZEVOORT, Ruard (1998). *De praxis als verhaal : Narrativiteit en praktische theologie*. Kampen : Uitgeverij Kok.

GANZEVOORT, Ruard et HEYEN, Heye. (dir.) (2004). *Weal and Woe : Practical-Theological Explorations of Salvation and Evil in Biography*. Munster : Lit Verlag.

GANZEVOORT, Ruard (2006). *De hand van God en andere verhalen : Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden*. Zoetermeer : Meinema.

GANZEVOORT, Ruard (2015). *Raconter pour vivre*. Montréal : Novalis.

GANZEVOORT, Ruard et BOUWER, Johan (2007). Life story methods and care for the elderly. An empirical research project in practical theology. In Hans-Georg ZIEBERTZ et Frank SCHWEITZER (dir.). *Dreaming the Land. Theologies of Resistance and Hope* (p. 140-151). Münster : LIT.

GANZEVOORT, Ruard, DE HAARDT, Maaïke et SCHERER-RATH, Michael (dir.) (2013). *Religious Stories we Live By : Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*. Leiden : Brill.

GERGEN, Kenneth (1994). *Realities and Relationships : Soundings in Social Construction*. Cambridge : Harvard University Press.

GERGEN, Kenneth (1999). *An Invitation to Social Construction*. London : Sage.

GIBBS, John (2013). *Moral Development and Reality : Beyond the Theories of Kohlberg, Hoffman, and Haidt*. New York : Oxford University Press.

GIBBS, John, BASINGER, Karen, GRIME, Rebecca et SNAREY, John (2007). Moral judgment development across cultures : Revisiting Kohlberg's universality claims. *Developmental Review*, 27 (4), 443-500.

GILLIGAN, Carol (1996). *In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, 2^e éd. Cambridge, Ma : Harvard University Press.

GRÉGOIRE, Jacques (2009). Les enfants à haut potentiel. In *Réussir à apprendre* (p. 169-183). Paris : Presses universitaires de France.

GRÉGOIRE, Jacques (2010). Introduction – Les enfants à haut potentiel : comment les identifier, les caractériser et les éduquer? *Enfance*, 1 (2010), 5-9.

GRÉGOIRE, Jacques, Vlieghe, Marie et Lebrun, Élise (2010). Haut potentiel, créativité et personnalité. *Enfance*, 1 (2010), 85-98.

HAYES, Andrew. (2013). *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis : A Regression-Based Approach*. New York : Guilford Press.

HERMANS, Hubert et HERMANS-JANSEN, Els. (1995). *Self-Narratives : The Construction of Meaning in Psychotherapy*. New York : Guilford.

KALBFLEISCH, Layne (2009). The neural plasticity of giftedness. In Larisa V. SHAVININA (dir.), *International Handbook of Giftedness* (p. 275-293). New York : Springer.

KIEBOOM, Tessa. (2011). *Accompagner l'enfant sourdoyé*. Bruxelles : De Boeck.

KOHLBERG, Lawrence (1976). Moral stages and moralization : The cognitive-developmental approach. In Thomas LICKONA (dir.). *Moral Development and Behavior : Theory, Research and Social Issues* (p. 31-53). New York : Holt, Rinehart & Winston.

KOHLBERG, Lawrence (1984). The psychology of moral development : The nature and validity of moral stages. *Essays on Moral Development. Volume II*. San Francisco : Harper & Row.

- MCADAMS, Dan (1993). *The Stories we Live By : Personal Myths and the Making Of The Self*. New York : Guilford.
- MCADAMS, Dan (2008). Personal narratives and the life story. In Oliver P. JOHN, Richard W. ROBINS et Lawrence A. PERVIN (dir.). *Handbook of Personality : Theory and Research* (p. 242-262). New York : Guilford.
- MCADAMS, Dan (2013). *The Redemptive Self : Stories Americans Live By*. New York : Oxford University Press.
- MCNAMEE, Sheila et GERGEN, Kenneth (1998). *Relational Responsibility : Resources for Sustainable Dialogue*. London : Sage.
- NADER-GROSBOIS, Nathalie et DAY, James (2011). Emotional cognition : Theory of Mind, and face recognition. In Johnny MATSON and Peter STURMEY (dir.). *International Handbook of Autism and Pervasive Developmental Disorders* (p. 127-157). Heidelberg : Springer.
- OSER, Fritz et GMÜNDER, Paul (1991). *Religious Judgment : A Developmental Approach*. Birmingham : Religious Education Press.
- PALS, Jennifer (2006). Narrative identity processing of difficult life experiences : Pathways of personality development and positive self-transformation in adulthood. *Journal of Personality*, 74 (4), 1079-1109.
- PARGAMENT, Kenneth (1997). *The Psychology of Religion and Coping : Theory, Research, Practice*. New York : Guilford.
- PIAGET, Jean (1923). *Le langage et la pensée chez l'enfant*. Neuchâtel : De-lachaux & Niestlé.
- PIAGET, Jean (1932). *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris : PUF.
- PIAGET, Jean (1966). Autobiographie. In *Jean Piaget et les sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, 4, 129-159.
- PIAGET, Jean (1975). *L'équilibration des structures cognitives : problème central du développement*. Paris : PUF.
- PHIRTO, Jane, MONTGOMERY, Diane et MAY, James (2008). A comparison of Dabrowski's overexcitabilities by gender for American and Korean high school gifted students. *High Ability Studies*, 19 (2), 141-153.
- REESE, Elaine, MYFTARI, Ella, MCANALLY, Helena, CHEN, Yan, NEHA, Tia, WANG, Qi, JACK, Fiona et ROBERTSON, Sarah-Jane (2016). Telling the tale and living well : Adolescent narrative identity, personality traits, and well-being across cultures. *Child Development*, 88 (2), 612-628.
- SHOTTER, John (1993). *Conversational Realities : Constructing Life Through Language*. London : Sage.
- SILVERMAN, Linda (2013). *Giftedness 101*. New York : Springer.
- SPENCE, Donald (1986). Narrative smoothing and clinical wisdom. In Theodore R. SARBIN, *Narrative Psychology : The Storied Nature of Human Conduct* (p. 211-232). Westport, CT : Praeger.
- STAMS, Geert, BRUGMAN, Daniel, DEKOVIC, Maja, VAN ROSMALEN, Lenny, VAN DER LAAN, Peter et GIBBS, John (2006). The moral judgment of juvenile delinquents : A meta-analysis. *Journal of Abnormal Child Psychology*, 34 (5), 697-713.

STREIB, Heinz (2003). Religion as a question of style : Revising the structural differentiation of religion from the perspective of the analysis of the contemporary pluralistic-religious situation. *International Journal for Practical Theology*, 7 (1), 1-22.

STREIB, Heinz (2007). *Religion Inside and Outside Traditional Institutions*. Amsterdam : Brill.

TAPPAN, Mark (1992). Texts and contexts : Language, culture, and the development of moral functioning. In Lucien WINEGAR et Jaan VALSINER (dir.), *Children's Development Within Social Context. Volume 1 : Metatheory and Theory* (p. 93-117). Hillsdale, NJ : Lawrence Erlbaum.

TAPPAN, Mark (1997). Language, culture, and moral development : A Vygotskian perspective. *Developmental Review*, 17 (1), 78-100.

TAPPAN, Mark (2006). Moral functioning as mediated action. *Journal of Moral Education*, 35 (1), 1-18.

TOTH-GAUTHIER, Maria et DAY, James (2015). Cognitive complexity, religious cognition, cognitive development, and religious judgment : An empirical study of relationships amongst "normal" and "gifted" young people. *Behavioral Development Bulletin*, 20 (1), 60-69.

VAN VUGT, Eveline, STAMS, Geert J., DEKOVIC, Maja, BRUGMAN, Daan, RUTTEN, Esther et HENDRIKS, Jan (2008). Moral development of solo juvenile sex offenders. *Journal of Sexual Aggression*, 14 (2), 99-109.

Récit de rêve, récit de soi

La narrativité et le travail de la subjectivation

P^r Pascal Roman

Laboratoire LARPSYDIS / Institut de psychologie /
Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne

Résumé : Ce texte se propose d'aborder la fonction de la narrativité dans le travail de subjectivation à l'adolescence, dans le contexte des remaniements identitaires majeurs engagés dans le cadre du processus pubertaire. Après une première approche croisée des notions de subjectivation et d'identité narrative, considérée du point de vue des apports de P. Ricoeur, c'est au travers du rêve que la dimension du récit de soi, propre à soutenir l'identité narrative, sera abordée. La place du rêve, et plus précisément du récit du rêve, sera discutée dans sa contribution au processus de subjectivation ; une illustration est proposée secondairement, en appui sur la présentation de rêves d'un adolescent engagé dans une démarche de psychothérapie.

Mots-clés : rêve, identité narrative, adolescence, subjectivation, psychothérapie.

Ce chapitre se propose en contrepoint des textes qui se déploient au fil de cet ouvrage et qui concernent singulièrement l'identité religieuse. La perspective développée ici concerne de manière plus large la fonction de la narrativité dans le travail de

subjectivation à l'adolescence, en appui sur une écoute du récit du rêve. Indirectement, on peut considérer que l'accent mis ici sur le travail de la subjectivation au décours du rêve implique, bien au-delà de la problématique adolescente, la question de la construction de l'identité et de l'identité religieuse en ce que cette dernière tout à la fois contient et infléchit les fondements identitaires du sujet. Ma contribution sera centrée sur le récit du rêve, compris comme récit de soi : un récit dont une part nécessairement échappe, au regard de la part inconsciente qui régit le travail du rêve, dans l'acception freudienne et postfreudienne que l'on peut en avoir (Freud, 1900 ; Guillaumin, 1979). À cet égard, il importe de souligner d'emblée la particularité du récit du rêve à l'égard du rêve lui-même. Le récit du rêve constitue une reprise subjectivante du rêve lui-même, inscrite dans un projet dialogique contenu dans l'adresse du récit du rêve : adresse à un tiers dans la parole, adresse au tiers figuré par le support de l'écrit du rêve auquel se livre, jour après jour, le rêveur passionné de ses productions les plus intimes dans le projet d'en délimiter la trace... Sans doute le récit du rêve peut-il plus largement être envisagé au regard de la mobilisation du « public intérieur » (de M'Uzan, 1964), figure interne de l'altérité, décrite par de M'Uzan (1964) dans le cadre du déploiement du processus de la création.

Le point de vue de l'identité religieuse ne constitue donc pas l'approche privilégiée de cette contribution, et c'est plutôt du point de vue de l'adolescence et des remaniements et/ou réaménagements qui l'agitent, dans un contexte dans lequel les enjeux identitaires sont au premier plan, que se situera la présente réflexion. Depuis les travaux de Cahn (1998, 2004), la notion de subjectivation représente un outil conceptuel précieux pour penser les enjeux identitaires à l'adolescence. La notion de subjectivation intègre en effet le processus de construction de l'identité en l'impliquant dans un projet, celui du devenir-sujet, considéré à l'adolescence dans sa contribution au devenir-adulte, et marqué par un certain nombre de renoncements : deuil des objets de l'enfance et de l'idéalisation des figures parentales, limitation de l'idéal et de la toute-puissance infantile... On peut à cet égard rappeler le paradoxe de l'adoles-

cence, paradoxe que l'on peut identifier comme le paradigme de toute construction identitaire : à l'adolescence, comme dans tout processus développemental ou dans tout processus de changement d'une certaine manière, l'enjeu principal consiste à être en mesure de se construire dans une continuité suffisante (continuité de soi à soi, dans le contexte du déploiement de la temporalité), sur le fond de discontinuité radicale qu'introduit ici l'événement pubertaire (où ne plus être le même représente une gageure essentielle).

Au regard du projet qui organise cet ouvrage, il s'agira donc tout à la fois de proposer un pas de côté et de croiser, tisser et retisser un certain nombre de problématiques qui concernent l'identité religieuse, son inscription et ses différentes figures. Ce pas de côté conduit à réfléchir aux enjeux de la construction identitaire propres à l'adolescence, dans le contexte singulier de la pratique de la psychothérapie, envisagée du point de vue de l'engagement narratif qu'elle implique.

1 La subjectivation et l'identité narrative

Il importe, au préalable, d'apporter quelques précisions sur la notion de subjectivation. Richard (2001), dans la reprise de la définition initiée par Cahn (1998), met l'accent sur deux caractéristiques centrales de la subjectivation :

- La subjectivation est un processus, qui tend à l'unification de la personnalité (cela implique la dimension de la continuité de soi).
- Le processus de subjectivation implique la rencontre avec un objet « subjectalisant », c'est-à-dire un objet à même de contribuer au devenir-sujet de l'adolescent (on peut penser ici à la fonction de la « mère suffisamment bonne » décrite par Winnicott, 1956).

Richard (2001) souligne par ailleurs que le processus de subjectivation prend appui sur deux dimensions fondamentales de la vie psychique : la « créativité radicale de la psyché et nécessité absolue de l'autre ».

On peut reconnaître la spécificité du processus de subjectivation à l'adolescence comme un processus décrit à partir du temps de passage, de remaniements et de réaménagements de l'adolescence qui constitue un observatoire privilégié pour l'étude des changements et des transformations. Mais ce processus concerne de fait beaucoup plus largement les différents remaniements et réaménagements auxquels nous sommes appelés tout au long de la vie, et tout spécialement dans les périodes de formation, de transitions, de transformations, de mutations, de migration, ce dernier terme étant considéré dans le sens large qu'en propose Metraux (2011)... Toutes ces situations développementales appellent des réaménagements, au sens de la remise en jeu des repères qui fondent l'identité, dans le rapport de soi à soi (registre de l'intrapsychique) et dans le rapport de soi à l'autre (registre de l'intersubjectif qui implique bien sûr la dimension culturelle), et du trans-subjectif (avec les processus de transmission qui le caractérisent). L'identité, on le sait, est le fruit de processus pluriels, inscrits dans la complexité des modalités d'investissement du sujet.

C'est dans ce contexte que Ricœur (1990) introduit la notion d'identité narrative. L'identité se construit dans et par le récit, et le récit contribue à permettre au sujet d'advenir : raconter et se raconter au service des remaniements identitaires, raconter et se raconter pour soutenir, défendre et/ou affirmer une position de sujet dans la rencontre de l'altérité et l'accueil de celle-ci, raconter, se raconter et être raconté dans sa contribution au développement identitaire, dans le soutien des possibles et le risque des aliénations. On touche là à la dimension paradoxale de l'identité, qui s'inscrit dans un projet d'individuation et de singularisation en se nourrissant et en prenant appui sur la rencontre de l'autre ; on peut faire référence, à cet égard, aux modélisations proposées par Winnicott (1957, 1958) avec, par exemple, l'émergence de la « capacité à être seul en présence de l'autre » (1958), ou avec le développement de « la structuration du Moi au travers du reflet dans le miroir du regard maternel » (1957). La construction de l'identité traverse la rencontre de l'altérité avec ce que cette altérité porte, trans-

met, figure, compose du point de vue des affects, des valeurs, des croyances, des traumatismes, et des secrets. . .

Ricœur, dans *Soi-même comme un autre* (1990), ouvrage dont le titre même insiste sur la dimension paradoxale de l'identité, développe, de son point de vue, le déploiement de l'identité personnelle dans le contexte de l'identité narrative. Ricœur (1990, p. 168) décrit l'identité à partir du couple, toujours en tension, entre « l'exigence de concordance et l'admission de discordances ». C'est la notion de « mise en intrigue » qui contient cette tension, notion qui illustre de manière particulièrement parlante l'engagement de la narrativité au service de la construction de l'identité, dans la dialectique mobilisée entre action et personnage et dans un contexte où la temporalité ne cesse de se trouver bousculée, entre Chronos et Kairos :

« Le pas décisif en direction d'une conception narrative de l'identité personnelle est fait lorsque l'on passe de l'action au personnage. Est personnage celui *qui* fait l'action dans le récit. La catégorie du personnage est donc elle aussi une catégorie narrative et son rôle dans le récit relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même. » [Ricœur, 1990, p. 170.]

Si les propositions de Ricœur (1990) trouvent tout spécialement un ancrage et un écho dans la production littéraire (ainsi qu'en attestent les exemples fournis dans son ouvrage), on notera l'intérêt qu'elle représente pour notre propos centré sur le rêve et le récit du rêve : dans le rêve, le sujet se trouve tout à la fois le personnage du rêve et le narrateur de l'action du rêve, dans une forme de confusion entre action et personnage. C'est à la lumière d'une pensée de l'inscription de l'identité narrative dans la complexité des liens entre action et personnage que l'engagement du récit du rêve dans le processus psychothérapeutique sera envisagé.

2 Psychothérapie, rêve et narrativité

L'espace de la psychothérapie, tout spécialement dans le temps de l'adolescence, représente un lieu privilégié pour le déploiement de la narrativité, au service du processus de subjectivation. Ce déploiement de la narrativité n'est pas sans être pris dans des mouvements complexes, au regard des enjeux de dépendance (et de lutte contre la dépendance) et de séduction (et de lutte contre la séduction) qui émaillent le lien psychothérapeutique : le thérapeute constitue en effet, dans le transfert, un support de projection des imagos parentales, chargées d'ambivalence, au sein d'un dispositif qui représente un support nécessairement paradoxal pour le déploiement du processus de subjectivation.

Au sein de l'espace de la psychothérapie, la mobilisation du rêve occupe une place à part : témoin de l'intime et de ce qui, par définition, échappe au contrôle de la vie psychique, l'invitation au récit du rêve est souvent vécue comme particulièrement menaçante : « Moi, je rêve pas, je ferme les yeux et je m'endors, je me réveille et je pars au boulot », affirme un jeune homme d'une vingtaine d'années au décours d'un entretien psychothérapeutique, signifiant ainsi un refus d'inscrire la matière du rêve dans un projet narratif partagé. Avec Jonas, autre adolescent engagé dans une démarche de psychothérapie, on verra *a contrario* que le récit du rêve émerge comme une figure discursive incontournable, et parfois envahissante de l'espace psychothérapeutique.

Car au fond quelle est la contribution du rêve, et plus précisément du récit du rêve du point de vue du travail de la subjectivation ? Alors que le rêve en soi s'inscrit dans un projet éminemment narcissique, de soi à soi, circonscrit dans l'image du rêve, il me semble que l'on peut, dans une approche phénoménologique du rêve qui fait ici volontairement l'impasse sur l'analyse des motifs inconscients qui l'organise, identifier trois fonctions principales du rêve dans son inscription narrative :

- d'une part il autorise une mise à l'épreuve de la différenciation entre monde interne et réalité externe ;

- d'autre part il contient le jeu narcissique au service de l'identité, au travers de la mise en tension entre le personnage et le narrateur ;
- enfin, il soutient le travail des identifications, au travers de la mise en scène de différentes figures d'investissement dans le rêve.

Le rêve, et sa formulation par le rêveur, peut être conçu comme une narration de soi à soi, témoin, dépositaire et laboratoire pour le traitement de l'énigme des mouvements et des conflits inconscients. En contrepoint, le récit du rêve, quel que soit le cadre de son énoncé, doit être pensé dans sa dimension d'adresse subjectivante (ou, plus précisément d'adresse subjectalisante, au sens d'un appel à la subjectivation), et d'invitation à une écoute qui s'inscrit dans une dynamique intersubjective. C'est dans ce sens que l'on peut envisager, après Ricoeur (1990), le rêve comme l'espace d'une « mise en intrigue ».

C'est dans cette perspective que je propose de penser l'accueil du rêve et de la trame narrative dans laquelle il s'inscrit au sein de l'espace psychothérapeutique, comme une posture clinique au service de la subjectivation. Et c'est bien au cœur de la dynamique intersubjective, au travers d'un accueil inconditionnel du récit du rêve, que prend sens l'énoncé du rêve dans ce projet de subjectivation : il est potentiellement le témoin d'une différenciation des espaces et le lieu de la mobilisation d'une fonction de traduction des affects. . .

3 Un fragment clinique : Jonas et les rêves

Jonas est un grand adolescent, qui se présente au service de consultation, au sein duquel j'exerce une activité de psychothérapeute, avec une demande pressante : il est envahi par des fantasmes pédophiles qui le submergent, et qui lui font craindre de s'engager, à son corps défendant, dans des agirs sexuels transgressifs. . . crainte d'autant plus fondée qu'il a fait l'objet quelques temps auparavant d'une condamnation pour des faits de cet ordre. Il adresse sa demande dans un service de consultation spécialisé dans le traitement des auteurs d'agres-

sions sexuelles, et est reçu dans le cadre de la consultation ambulatoire destinée aux adolescents.

Au premier abord, la problématique présentée par Jonas interroge le destin de ce que l'on nomme, avec Gutton (1991), les mouvements d'auto-séduction à l'adolescence : une part de l'adolescent, celle qui est prise dans le projet génital du devenir-adulte et dans le travail de subjectivation qui s'y attache, séduit la part infantile, celle qui demeure régie par une sexualité infantile, partielle et autocentrée, part infantile qui résiste au processus de deuil des objets et investissements de l'enfance... Et ces mouvements d'auto-séduction, à défaut de pouvoir être contenus au sein d'un jeu pulsionnel au destin suffisamment symbolisé, se trouvent en risque de le déborder par une voie d'expression dans la réalité, en forme de séduction et/ou d'agression dans un registre pédophile. C'est en tous les cas la crainte que vient exprimer Jonas.

Dans la psychothérapie, c'est Jonas qui va donner une place centrale à ses rêves, dont le récit se présente de manière relativement spontanée : une invitation lui est adressée au début du traitement, qu'il investit à retardement... et à partir du moment où il s'y engage, systématiquement et répétitivement, dans une forme d'exigence et de revendication. Tout se passe comme si Jonas pressentait que le travail psychothérapeutique dans lequel il s'est engagé nécessitait un investissement de son monde onirique dans l'espace narratif et intersubjectif ouvert par les entretiens et qu'il pouvait en bénéficier, dans un contexte où sa vie psychique est souvent prise, voire engluée, dans des mouvements de confusion. Tout se passe également comme si Jonas cherchait à nourrir le processus psychothérapeutique : à se nourrir (dans l'investissement d'une position réflexive), à nourrir le thérapeute (dans l'apport d'une matière pour le travail psychothérapeutique), et à nourrir le processus de subjectivation (dans la mobilisation intersubjective / transférentielle ouverte par le récit du rêve). Le rêve et le récit du rêve, conjointement, apparaissent ainsi comme une autre scène pour les vécus intrapsychiques de Jonas, comme l'espace d'une mise en figuration des éléments qui contribuent à la construction identitaire. En d'autres termes, et l'on sera attentif à la

formulation paradoxale, on pourrait dire que Jonas se parle en rêve au psychothérapeute.

On peut relever qu'une bonne part des rêves de Jonas sont régulièrement rapportés par lui à la limite, à la frange des séances... comme si les appels subjectalisants (Cahn, 2004), que l'on peut entendre comme des appels lancés au psychothérapeute d'une exploration du potentiel de subjectivation que les rêves contiennent, se devaient d'être maintenus à la frontière, à la lisière des remaniements identitaires qu'ils mobilisent. La menace contenue dans les rêves, mais aussi contenue dans leur adresse au cœur des mouvements transférentiels, exigerait une telle prudence, au risque d'un autre débordement : il s'agirait ici du risque d'un débordement des contenus oniriques au regard de ses capacités de liaison au service de la symbolisation, en écho de l'expérience du débordement moteur dans l'agir sexuel transgressif qui témoigne du recours à des modalités de liaison non-symboliques, modalité de liaison par le corps et par l'expérience du corps-à-corps imposé à la victime (Roman, 2015).

Seront présentés ci-dessous deux récits de rêve, qui sont énoncés à quelques semaines d'intervalle au fil de la psychothérapie.

3.1 Deux récits de rêves¹...

Rêve 1

« C'est un rêve de la semaine passée... pendant ce rêve, je suis dans une pièce entièrement noire. Je me lève, j'essaie d'avancer, je touche des choses, j'ai l'impression de trouver des choses dans ma chambre comme si mes meubles n'étaient plus à leur place, qu'ils étaient mélangés aléatoirement. Je touche les objets, je touche la texture de mon lit, j'ai l'impression que mon chien a pissé sur mon lit. Il y a un rai de lumière sur le côté de la fenêtre, j'ouvre comme une porte coulissante, un rayon de lumière passe par l'ouverture que j'ai faite, je vois le rayon

1. Quelques transformations des récits de rêves rapportés permettent de garantir une suffisante confidentialité à l'égard du matériel clinique.

sur le sol, c'était bien blanc. Par contre, je voyais rien du tout autour de la lumière focalisée, délimitée, je crois avoir vu de l'autre côté de la fenêtre ou de la porte que du blanc. Après ça je vais me recoucher. Après je me suis réveillé, j'ai fait le tour de la chambre en tâtonnant et j'ai remarqué que toutes les choses étaient à leur place... le duvet était par terre, il n'y avait pas d'odeur d'urine du chien, juste ma transpiration et mes odeurs. »

Voici un rêve qui se présente sous la forme d'une mise en abyme, et qui appelle différents registres de différenciation, au service de la définition des contours et des fondements de la subjectivité, au plus près de l'expérience du corps :

- une différenciation qui concerne les espaces respectifs du rêve et de la réalité (il s'agit d'une certaine façon d'un rêve de rêve, le récit du réveil permet de situer la singularité de l'expérience du rêve...);
- une différenciation qui touche les espaces concrets et factuels (la chambre, les meubles, les passages, porte et fenêtre, le sombre et le clair, l'ombre et la lumière) et qui contribue à l'organisation topique,
- une différenciation qui porte sur des formes d'éprouvés sensoriels (de soi, de l'autre) qui ont tendance à minimiser la part du visuel (les images du rêve se limitent à la référence à la lumière), dans un glissement du tactile (exploration de l'espace dans le noir, sensation du mouillé du lit...) à l'olfactif (odeur de l'urine, odeur de la transpiration), avec une référence implicite aux fluides sexuels (ceux du chien, les siens).

Rêve 2

« Je me souviens de deux moments dans ce rêve : j'ai l'impression de partir avec des gens en voyage, dans un endroit imprécis. D'abord on visite une bibliothèque, il y avait une porte pour aller aux toilettes-douches. J'étais entouré de plusieurs personnes et je vois une femme un peu plus grande

que moi sortir des toilettes, entièrement nue qui demande à tout le monde : “Qui veut faire l’amour ?” Il ne s’est rien passé, sauf que je me suis déshabillé, on a dû juste discuter et c’est tout. Et puis je me suis trouvé dans une pièce carrée, avec derrière moi une entrée à deux portes battantes, un couloir bien centré, des murs sur les côtés, et au centre il y avait des trucs pour exposer des objets d’art, des supports en verre sur lesquels se trouvait mon classeur, le violet ou le gris. Et sous le classeur, un prix était indiqué : 30 €, mais je voulais aussi autre chose au même prix et je n’avais pas assez d’argent, je n’avais que 36 euros. . . Dans ce rêve, j’avais une envie récurrente d’aller aux toilettes mais je n’arrivais pas à vider ma vessie, alors que physiquement j’avais envie d’y aller. »

Dans ce second rêve émerge un autre registre dans la mise en jeu du processus de subjectivation, avec la mise en scène de différentes figures :

- la figure du groupe, comme fondement du déploiement des identifications ; ici le groupe comme investissement indifférencié, fond-magma duquel peut se détacher la forme d’un devenir-sujet ;
- la figure féminine, séductrice, à l’égard de laquelle il oppose une réponse agie, une réponse-corps (il se déshabille) qui lui permet de se situer dans un lien sexué entre homme et femme ;
- la figure sociale, avec la référence aux limitations qui s’imposent face à la toute-puissance du désir (un objet qui lui appartient, prolongement de lui, et qui devient inaccessible) et l’émergence de la figure du renoncement. . . au prix de l’insatisfaction.

En filigrane, on peut relever à nouveau l’insistance sur la détermination des espaces et des passages (délimitation dedans-dehors et des passages, référence aux murs. . .) que l’on peut entendre au service de la constitution narcissique de l’identité.

3.2 ... au service du travail de subjectivation

On notera l'alternance entre des registres lexicaux très variés au décours des récits de rêves ici rapportés au plus près de leur formulation. Ces variations langagières peuvent être comprises comme le témoin des différents registres dans lesquels se déploient les récits de rêves au regard du fonctionnement psychique de Jonas : entre liaison symbolique et rupture des processus de liaison, entre subjectivation et confusion, entre processus primaires et secondarisation.

Ainsi les récits de rêves représentent pour Jonas un lieu d'expérimentation de ses potentiels de subjectivation, un espace narratif sur lequel prend appui le travail de subjectivation dans la rencontre avec le psychothérapeute. En effet, le travail de la subjectivation se déploie dans le contexte de l'écoute et du regard du psychothérapeute. Comme la mère (à entendre ici au sens de la figure maternante décrite par Winnicott, 1956), le thérapeute participe au reflet et à la composition des affects qui émaillent les productions discursives du patient. Comme la mère il soutient la production des repères qui contribuent à la différenciation entre les différents ordres de réalité au sein desquels se déploie la vie psychique dans ses implications intersubjectives. Comme la mère, il accompagne la narration du rêve dans le projet d'une inscription historicisante de l'expérience qui s'y trouve relatée : mise en perspective des différents temps du rêve, ordonnancement du déploiement des différents rêves au fil des séances. . .

En effet, au fil des séances, et des récits de rêve, Jonas pourra faire l'expérience d'une différenciation des espaces, entre l'espace du rêve et l'espace de la réalité. Cette expérience de la différenciation porte tout à la fois sur une appropriation subjective des processus qui l'agissent et sur le déploiement d'un potentiel réflexif. Une quadruple modalité apparaît ainsi au service de ce mouvement de différenciation :

- La mise à l'épreuve des effets de confusion entre monde du rêve et monde de la réalité, signifiés par l'intrusion et la mise en tension de fragments de la réalité perceptive

dans le rêve : « Dans le rêve, je sens les choses que je touche comme si j'étais réveillé. »

- L'incertitude sur le degré de réalité du rêve, sur fond d'une confrontation angoissée à des phénomènes de pensée magique ; rêver est-il l'équivalent d'agir ? Le personnage se trouve-t-il ici confondu avec l'action ? Et, dans la problématique qui est celle de Jonas, les rêves transgressifs pourraient-ils être punissables au même titre que « les agirs » inscrits dans la réalité ?
- Le doute sur la propriété du rêve : celui-ci lui appartient-il ou non : « Ce n'est que le produit de mon inconscient », affirmera-t-il à certains moments de la psychothérapie, comme pour se dédouaner de toute contribution au rêve, dans une difficulté à assumer une place de sujet dans la chaîne de la transmission du rêve.
- Enfin, Jonas propose une belle figuration, en appui sur la dialectique entre action et spectateur, entre personnage et narrateur, de son engagement dans un processus de réflexivité : « C'est comme si je me voyais dans le rêve. »

Conclusion

La narrativité, qui concerne ici le rêve et la place qu'y occupe le dormeur, prend place, dans le dispositif psychothérapeutique, au service du processus de subjectivation... pour peu qu'elle trouve un réceptacle en mesure de soutenir les processus de transformation qui sous-tendent le déploiement de l'identité dans ses différentes composantes subjectives.

Mais quelle est la condition pour que le récit du rêve prenne part au processus de subjectivation ? Quelle est la condition pour que le récit du rêve accompagne les processus de remaniement identitaire propres au temps adolescent et à toute migration ?

La notion de « mise en intrigue » développée par Ricœur (1990) peut à nouveau être convoquée, dans la mesure où elle porte le projet même de la subjectivation : s'inscrire dans une his-

toire et être en mesure de se refléter au cœur de cette histoire. On l'a vu, dans les récits de rêves de Jonas, deux contributions principales au processus réflexif se trouvent appelées du point de vue du psychothérapeute, qui témoignent du double enjeu dans la rencontre de l'altérité : celle de la limite et celle de l'affect. En effet, c'est bien sur ces deux versants que se fonde l'accueil des productions de l'adolescent, tout comme celles du jeune enfant dans son développement : faire l'expérience de la butée de la réalité externe et de sa potentialité structurante (différenciation dedans / dehors, Moi / non-Moi) et faire l'expérience du partage d'affect (Parat, 1995), prérequis indispensable à la composition de l'affect (Freud, 1926 ; Roussillon, 2002). Là se trouve fondamentalement condensée la fonction subjectalisante du processus psychothérapeutique, dans les différentes figures réflexives qu'il incarne, au fil du processus d'historicisation dans lequel il se trouve engagé, solidement avec l'adolescent.

Au fond, on pourrait dire que la « mise en intrigue » (Ricœur, 1990) trouve à se découvrir dans le rêve et contribue ainsi au processus de subjectivation, dans la mesure où elle autorise une appropriation de l'identité subjective, par le détour du récit du rêve. Et sans doute le modèle du récit du rêve dans la psychothérapie, éclairé par la compréhension offerte par le modèle de l'identité narrative (Ricœur, 1990) nous permet-il de nous approcher, de manière plus générale, des enjeux de la narrativité dans tout processus de construction identitaire.

Bibliographie

CAHN, Raymond (1998). *L'adolescent dans la psychanalyse. L'aventure de la subjectivation*. Paris : PUF.

CAHN, Raymond (2004). Subjectalité et subjectalisation. *Adolescence*, 50(4), 755-766.

FREUD, Sigmund (1900). *Œuvres complètes. Psychanalyse. Vol. IV. L'interprétation des rêves*. Paris : PUF.

FREUD, Sigmund (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse* (trad. J. Doron et R. Doron). Paris : PUF.

METRAUX, Jean-Claude (2011). *La migration comme métaphore*. Paris : La Dispute.

- M'UZAN, Michel de (1964). Aperçus sur le processus de la création littéraire. In Michel de M'UZAN (dir.), *De l'art à la mort* (p. 3-27). Paris : Gallimard.
- GUILLAUMIN, Jean (1979). *Le rêve et le Moi*. Paris, France : PUF.
- PARAT, Catherine (1995). *L'affect partagé*. Paris : PUF.
- RICHARD, François (2001). *Le processus de subjectivation à l'adolescence*. Paris : Dunod.
- RICEUR, Paul (1990/2015). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- ROMAN, Pascal (2015). Les violences sexuelles à l'adolescence et l'épreuve du corps-à-corps : l'illusion d'une sexualité sans tabou? *Cahiers de psychologie clinique*, 45, 225-236.
- ROUSSILLON, René (2002). L'homosexualité primaire et le partage de l'affect. In Denis MELLIER (dir.), *Vie émotionnelle et souffrance du bébé* (p. 73-93). Paris : Dunod.
- WINNICOTT, Donald Woods (1956/1969). La préoccupation maternelle primaire. In *De la pédiatrie à la psychanalyse* (p. 285-291). Paris : Payot.
- WINNICOTT, Donald Woods (1957/1975). Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant. In *Jeu et réalité* (p. 203-214). Paris : Payot.
- WINNICOTT, Donald Woods (1958/1969). La capacité d'être seul. In *De la pédiatrie à la psychanalyse* (p. 325-333). Paris : Payot.

Table des matières

Introduction

Pierre-Yves Brandt, Paulo Jesus et Pascal Roman i

I Cadre théorique : rôles des récits canoniques et négociation du récit de soi 1

1 Rôles variés des récits dans la construction narrative de l'identité religieuse <i>Pierre-Yves Brandt</i> 3
Introduction 3
1 Identité narrative plutôt qu'identité comme permanence dans le temps 4
2 Quatre types de récits dans les traditions religieuses 7
3 L'identification à des récits-types 11
4 Cinq rôles joués par les récits véhiculés par les traditions religieuses 12
Conclusion 21

2 Récit mythobiographique de soi. Vers une psychologie phénoménologique et herméneutique de la religion	
<i>Paulo Jesus</i>	25
1 Vie et symbole : la religion entre phénoménologie et herméneutique	26
2 Le symbole religieux comme drame : être soi dans le mythe de la vocation	33
3 La Parole et l'identité narrative du soi mythobiographique	37
Conclusion : l'esprit de la poétique narrative	42
3 Naviguer dans les récits. Négociation des histoires canoniques dans la construction de l'identité religieuse	
<i>R. Ruard Ganzevoort</i>	45
Introduction	46
1 Négociation	49
2 Modèles de négociation	54
Conclusion	62
II Le récit de soi modelé par des récits exemplaires	65
4 Production narrative et identité religieuse dans le bouddhisme	
<i>Johannes Bronkhorst</i>	67
5 Paul et Jésus comme figures d'identification religieuse de Gustave Moynier (co-fondateur du CICR)	
<i>Frédéric Amsler</i>	73

Introduction	74
1 Les idées religieuses de Gustave Moynier	75
2 La <i>Biographie biblique de l'apôtre Paul</i>	77
3 L'enseignement de Jésus-Christ sur la prière	84
4 La sanctification et la repentance	88
5 La <i>Vie de Jésus-Christ selon les quatre évangé- listes</i>	91
6 Récits collectifs et construction de l'identité dis- sidente dans l'Angleterre du XVII^e siècle <i>Anne Dunan-Page</i>	97
Introduction	97
1 Les communautés dissidentes et leurs manuscrits	99
2 Les récits manuscrits	102
3 Les récits de l'expérience spirituelle	107
4 Livres et identité dissidente	112
Conclusion	114
7 Mon corps, ma famille, mon Dieu. Mise en pers- pective des récits de conversion pentecôtistes <i>Laurent Amiotte-Suchet</i>	117
1 Les pentecôtismes et le récit	120
2 Les témoignages de conversion	125
3 D'autres manières de se dire : agriculteurs et aides-soignantes	129
Conclusion	133

III Le récit de soi en écart par rapport aux récits canoniques 137

- 8 Extases et visions incarnées. La construction de la transverbération de Thérèse d'Avila au XVII^e siècle**
Mònica Balltandre 139
- Introduction 140
- 1 La transverbération du cœur de Thérèse :
une vision matérialisée par erreur 142
- 2 La construction de la vision en tant
que réalité physique 148
- 3 La nouvelle construction
de sa vision incarnée 153
- Conclusion 157
- 9 Sacrée sage-femme ou sage-femme sacrée ? Entre pratiques et récits des pratiques (XIX^e-XXI^e siècles en Valais)**
Claude-Alexandre Fournier 161
- Introduction 162
- 1 La marraine 162
- 2 La naissance de la sage-femme
(XIX^e siècle) 166
- 3 La naissance de la sage-femme hospitalière (XX^e
siècle) 169
- 4 La naissance de l'« homme sage-femme » . . . 176
- Conclusion 178
- 10 Témoigner en se conformant à un langage idéologique... pour mieux y déroger ?**
Christophe Monnot 181

Introduction	181
1 L'expérience et la narration de l'expérience en communauté	185
2 Analyse du premier récit	186
3 Analyse du second récit	189
4 Un langage idéologique ou une signification dans une mosaïque de possibles	192
Conclusion	196

IV Le récit de soi à l'adolescence 199

11 La narrativité et le religieux à l'épreuve de la complexité cognitive et de la capacité à tenir compte de plusieurs points de vue. Recherches empiriques et observations cliniques <i>James Meredith Day</i>	201
Introduction	202
1 Recherches empiriques récentes	203
2 Complexité cognitive : ça veut dire quoi?	205
3 Le niveau de cognition hiérarchique religieuse	207
4 Méthode d'analyse des données	209
5 Complexité cognitive, prise en compte d'une di- versité de points de vue et récits des sujets	211
6 Narrativité, récit de soi, bien-être	212
7 Le récit de soi et le religieux	214
8 Les personnes à « haut potentiel intellectuel »	215

9	Discussion	219
	Conclusion	220
12	Récit de rêve, récit de soi. La narrativité et le travail de la subjectivation	
	<i>Pascal Roman</i>	227
1	La subjectivation et l'identité narrative	229
2	Psychothérapie, rêve et narrativité	232
3	Un fragment clinique : Jonas et les rêves	233
	Conclusion	239