

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

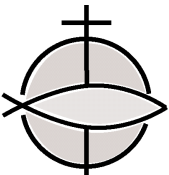
ANTHROPOLOGIE DE LA VIOLENCE ET VIE RELIGIEUSE

Les 2 et 3 décembre 2002, a eu lieu, à Lourdes, la deuxième assemblée générale de la Conférence française des Supérieurs majeurs (CSM) et de la Conférence des Supérieurs majeurs de France (CSMF). Elle avait pour thème : « Vie religieuse et violence. Quel témoignage ? Quelle mission ? »

*La première intervention, publiée dans ce numéro de Documents Épiscopat, a été celle de **Jacques ARÈNES**, psychanalyste, qui a abordé la question de la violence dans la société et la vie humaine, et tout particulièrement dans la vie religieuse. La violence est une donnée permanente de la condition humaine et les communautés religieuses ne sont pas indemnes de violence et ne constituent pas des îlots préservés dans un univers violent.*

La vie religieuse est un lieu de vérité : en cela, elle peut mettre à nu une forme de violence, parfois difficile à repérer, et qui correspond à l'enjeu même de l'affrontement à l'altérité. Violence interne douloureuse à surmonter, notamment dans les difficultés de vie ou de survie rencontrées par certaines communautés. Mais la vie religieuse peut aussi faire signe en une culture prise dans la violence de l'indifférenciation... Par son existence, par son exigence de référence à une règle, à une Parole qui la fonde, à un engagement vis-à-vis d'une communauté et de Celui qui l'appelle, elle est « bonne » violence en un monde déconstruit.

Un prochain numéro de Documents Épiscopat présentera l'intervention du père Bruno-Marie DUFFÉ, directeur de l'Institut des droits de l'homme, à l'Université catholique de Lyon, qui a proposé, lui, une approche théologique des situations de violence.



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

LA VIOLENCE AU DÉBUT

La violence est évidente car elle fait partie du tissu de nos vies. L'espèce humaine est même singulièrement violente. L'humanité fut, dès le début, marquée par le meurtre, comme l'indique le crâne de l'homme de Fontchevade, qui garde les vestiges d'un coup mortel, indice du premier assassinat connu [1].

Le meurtre concerne autant toutes les sociétés, nomades et sédentaires, urbaines et rurales, et, à un moindre degré, la violence s'insinue dans tous les domaines de l'existence humaine. Cette évidence imprègne tellement le paysage qu'elle passe inaperçue. Cette violence évidente est aussi insue : il est nécessaire que nos yeux s'ouvrent sur elle, en particulier sur notre propre violence. Elle est mystère car en partie incompréhensible. Le psychanalyste Jean Bergeret postule une violence fondamentale qui serait psychogénétiquement antérieure au sexuel. Cette violence, neutre en elle-même, correspond au noyau de la psyché. Dans la relecture du mythe d'Œdipe par les premiers psychanalystes, une place trop vaste aurait été accordée à l'inceste comme but ultime du parricide. « On peut penser que Freud a visiblement surévalué l'aspect incestueux du mythe d'Œdipe, alors que les auteurs antérieurs avaient survalorisé au contraire le parricide et la lutte entre générations » [2]. Il demeure ainsi une méconnaissance de la violence originaire dans l'approche freudienne du mythe d'Œdipe, qui ne s'attarde pas suffisamment sur la terrible violence des parents qui exposent leur enfant, et sur la violence en retour insupportable du rejeton exposé. La violence fondamentale se déploierait en amont du complexe d'Œdipe, qui s'avère le parachèvement structural de la psychogenèse. Quand la structuration œdipienne, qui aurait mis sous le primat du génital la violence originaire, fait défaut, la

violence non canalisée se déploie sous les auspices de la conflictualité archaïque, où l'autre est toujours menaçant. Il est d'ailleurs tout à fait essentiel de distinguer cette violence fondamentale non différenciée et ce que l'on a nommé « l'agressivité ». L'agressivité est déjà une violence élaborée : d'un côté la violence fondamentale fait référence à un besoin primitif de toute puissance qui se heurte frontalement à l'altérité – c'est « lui ou moi » – et d'un autre côté l'agressivité s'exprime dans un cadre où l'autre est plutôt reconnu dans une problématique oedipienne en partie assumée.

Le plus ancien de la violence surgit donc bien avant le langage. Cet indicible alimente le mystère. Nous « fermons la bouche » – selon l'étymologie du terme *musterion* – devant la violence, et, plus encore, devant certaines violences. La violence « inhumaine » est innombrable, et, qui plus est, souvent déniée. La volonté de supprimer même la trace de la mort de ceux que l'on a tués fait ainsi partie de l'entreprise de destruction de la Shoah. L'élimination systématique des juifs comportait le désir que ce peuple n'ait jamais vu le jour. « *C'est une page de gloire de notre histoire qui n'a jamais été écrite, et qui ne le sera jamais* », déclarait H. Himmler, dans un discours secret annonçant les principes de la solution finale [3]. Rayer les personnes de la surface de la terre, mais les supprimer aussi de la mémoire, pour que leurs traces se perdent. Effacer enfin l'acte lui-même de sa propre mémoire, pour le transformer en un détail technique, et en éliminer toute horreur. Cette question est développée par Hannah Arendt, dans *Eichmann à Jérusalem* [4]; elle y démontre, avec une certaine paradoxalité, que Eichmann, loin d'être un antisémite hystérique, ni un fou sanguinaire, fut un homme « banal », un fonctionnaire du meurtre, simplement incapable de distinguer le bien et du mal, et aveugle à la violence à

[1] Un crâne qui date donc de plus de 100 000 ans. Cf. Jean GUILAINE et Jean ZAMMIT, *Le sentier de la guerre. Visage de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 1998, p. 49.

[2] Jean BERGERET, *La violence fondamentale*, Paris, Dunod, 1984, p. 72.

[3] Léon POLIAKOV, *Auschwitz*, Paris, Julliard, 1964, p. 17.

[4] *Rapport sur la banalité du mal*, Quarto, 2002, (1963).

laquelle il participait : « personne ne voulait admettre qu'une personne moyenne, « normale », ni faible d'esprit, ni endoctrinée, ni cynique, puisse être absolument incapable de distinguer le bien du mal » [5].

Comme la tête de Méduse, il s'avère très difficile de regarder sa propre violence, quand elle atteint un extrême mais aussi dans la petite violence du quotidien. Cette violence du quotidien, apparemment insignifiante, se déploie néanmoins dans le même registre que la pire des violences qui est la négation de l'altérité.

LA VIOLENCE FUSIONNELLE : VIOLENCE INSUE D'AUJOURD'HUI ?

L'insu de la violence se déploie d'autant plus que notre culture n'est effrayée que par les expressions spectaculaires de la violence. Fuyant la violence explicite, nous versons plus encore dans une violence implicite où la relation d'emprise joue un grand rôle.

La triangulation œdipienne est le terme psychanalytique désignant l'inscription du petit d'homme dans la nécessaire succession des générations en tant qu'il ne doit pas se mélanger en inceste – réel ou symbolique – avec la génération précédente et doit accepter des limites à son désir. Le « mélange » postmoderne entre générations entraîne ainsi une dissolution de la problématique œdipienne et un surcroît de violence implicite. « L'évolution sociale contemporaine avec son atmosphère œdipienne devenue maintenant quelque peu raréfiée fait apparaître de plus en plus clairement au jour des fondements violents non intégrés sous le primat du génital [sous le primat d'une sexualité adulte] » [6].

Même masquée, la violence implicite, la violence fusionnelle fraye avec l'impossible reconnaissance de l'autre et les aléas du narcissisme. Dans l'œuvre freudienne, la question du narcissisme a laissé chronologiquement la place à celle de l'affrontement de la pulsion de vie et de la pulsion de mort. Progressivement, le père de la psychanalyse évoquera de plus en plus la pulsion de destruction en lieu et place du narcissisme. Ce qui indique, s'il est besoin, la relation forte entre la problématique narcissique et la pulsion de destruction : la manière dont le sujet « trouve » l'objet (c'est-à-dire trouve l'autre) demeure, dans la psychodynamique freudienne, problématique. Le modèle freudien est guetté par le solipsisme. En cela, la « juste » découverte de l'autre, et son positionnement à une « bonne » distance peut toujours verser dans la confusion et la violence d'indifférenciation.

La violence fusionnelle, issue des aléas du narcissisme, peut anéantir la vie psychique. Sans doute l'angoisse actuelle devant les crimes pédophiles manifeste-t-elle le retour du refoulé de la terreur devant la violence fusionnelle. La violence fusionnelle est difficile à identifier, et se pare toujours des atours de l'altruisme. Dans la vie de famille, son extrême se traduit par l'inceste, heureusement rarement atteint. Mais, un climat incestueux, « incestuel » [7], constitue un danger insidieux. On y flirte avec l'abolition des distances, sans réflexion sur l'espace de l'enfant, en donnant, par exemple, trop souvent à voir sa propre nudité, en laissant traîner des photos intimes du couple parental, en partageant des sentiments qui tiennent à l'intimité des adultes. La violence fusionnelle est une symbiose où le « je » est impossible, et en cela une offense au processus d'individuation.

[5] *Ibid.*, p. 1044.

[6] *La violence fondamentale, op. cit.*, p. 13.

[7] Selon le mot du psychanalyste P.-C. RACAMIER.

En commentant l'Exode, Paul Beauchamp insiste sur la « mêmeté » réunissant l'Égypte et Israël. Tout est tranché dans la nuit pascale où le passage est mort et naissance, par une décision de création qui libère violemment les deux frères attachés, en anéantissant les soldats égyptiens. « *La volonté homicide de YHWH signifie son contraire : tu meurs si tu te joins en confusion, je te tuerai avant – dit le Dieu qui crée en séparant* » [8]. La psychanalyste Nicole Jeammet expose, quant à elle, comment le meurtre d'un égyptien inaugure pour Moïse un cheminement intérieur, qui le séparera progressivement de ses attaches égyptiennes. L'Égypte est la terre de l'indifférenciation, le lieu de l'étouffement et de la prison. Moïse y inaugure sa vie d'adulte par un meurtre, signe de sa confusion violente. Il passe alors en un instant de l'innocence à la honte. Fuyant au pays de Madian, il se trouve lui-même et rencontre le Dieu du Buisson ardent. Il est prêt, grâce à cette purification, à affronter l'altérité absolue de Dieu. Mais il a dû effectuer une clarification progressive vis-à-vis de la haine non reconnue qui le plongeait dans l'indifférenciation violente [9]. La conversion de la violence fusionnelle est elle-même violence de séparation qui permet de s'extraire de la confusion.

VIOLENCE ET VIE COMMUNAUTAIRE

La vie religieuse n'est pas indemne de violence et ne constitue pas un îlot préservé dans un univers violent. J'évoque ici la part de violence dans la vie religieuse qui peut intéresser le psychanalyste. Il s'agit alors bien sûr de la violence relationnelle quotidienne qui peut exister dans la vie communautaire, d'une manière qui n'est pas fondamentalement différente de celle qui se déploie dans les familles ou dans le milieu de travail. Cette violence est d'autant plus insidieuse qu'elle se cache dans

les replis d'un effort de prise en compte constante de la communauté qui est un aspect essentiel de la vie religieuse. La confusion habituelle entre agressivité et violence entraîne souvent des situations de tension où l'on camoufle une agressivité bien naturelle – en cas de conflit par exemple –, par peur d'assumer un tel conflit et par une application littérale des préceptes évangéliques. « Aimer son prochain comme soi-même » suppose, par exemple, de sonder constamment la profondeur de notre essentielle dimension d'ambivalence vis-à-vis de soi comme vis-à-vis de l'autre. Le « comme soi-même » ne décrit pas une transparence, une clarté sans profondeur de l'amour de soi en miroir avec l'amour porté à l'autre ; il indique au contraire le tumulte d'un rapport pas toujours simple à soi-même – haine et amour s'alliant en un mouvement parfois indécis – qui trouve son correspondant dans la relation avec l'autre. À l'opacité du rapport à soi-même répond l'obscurité de l'ambivalence vis-à-vis de l'autre. À la violence intérieure correspond souvent la violence externe, dans un mouvement de projection difficile à identifier par le sujet. Il en faut du courage pour affronter la vérité de l'autre auquel chacun est livré. Cet autre tellement proche qu'il est indissolublement lié à la subjectivation, ombre et contraste à la racine du narcissisme, comme une violence d'altérité instillée au cœur de chacun, d'où la magnifique sentence de Jankélévitch : « *Quand l'Écriture [...] nous recommande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, c'est sans doute par anti-phrase et pour nous faire comprendre ceci : le moi n'a pas d'autre moi-même que son prochain* » [10].

Dans certains cas, le monde chrétien – en et hors communauté religieuse – se heurte ainsi à la question du déni. Le déni de la violence est parfois une terrible violence. On refuse de voir une violence qui se niche, il est vrai, dans des

[8] *L'un et l'autre testament*, Paris, Seuil, 1990, p. 280.

[9] Nicole JEAMMET, *les destins de la culpabilité*, Paris, Puf, 1993.

[10] Vladimir JANKÉLEVITCH, *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus I*, Paris, Flammarion, 1983, p. 12.

aspects apparemment très « lisses ». L'insu de la violence n'est pas une « spécialité » religieuse, mais il peut particulièrement se déployer en des lieux où l'on ne s'autorise pas une forme d'expression qui pourra passer pour agressive.

À camoufler l'agressivité pour se mirer dans un « moi-même » transparent, on laisse se développer des processus de violence implicite qui sont d'autant plus pernicieux qu'ils ne sont pas reconnus. Le risque du déni d'une agressivité ou le danger de la fuite des conflits « normaux » sont de favoriser des passages à l'acte dans le registre de l'exclusion. Une communauté supportera tant qu'elle pourra un frère ou une sœur avec qui les problèmes sont réels, sans tenter pendant longtemps une approche franche susceptible de régler le problème, par peur de la brutalité d'un règlement direct d'un conflit larvé ; et elle « passera à l'acte » au bout d'un temps de patience certain – au moment où ses limites sont débordées – sans avoir pu préparer une solution à laquelle chacun s'habituerait, en rejetant brusquement la personne d'une manière ou d'une autre.

La vie religieuse est de toute façon en elle-même une violence car elle se trouve être le lieu de l'affrontement, sans détour possible, à la violence de l'altérité, à la violence faite à chacun par la présence incontournable de l'autre dans la vie de tous les jours. La vie communautaire est décapante, plus encore si elle se situe dans un univers de clôture. La vie religieuse met à nu. La relation se trouve exposée en pleine lumière, même en des lieux où la parole est rare. Elle se trouve à vif, surtout dans les petites communautés, où l'on ne peut échapper au regard et à l'attention de ceux avec qui l'on n'a pas choisi de vivre. L'aspect plus ou moins fermé de la communauté a sans doute son importance. Dans le « monde », les distractions, les possibilités de fuite sont multiples. Dans une communauté fermée, comment supporter, par exemple, le regard de haine, réel ou fantasmé, d'un frère ou d'une sœur à côté duquel ou de laquelle l'on s'assoit

tous les jours à l'office ? D'autant que l'on peut difficilement fuir ce regard. Pour ce qui concerne la vie monastique, par exemple, il s'agit de s'affronter à la réalité, de plus en plus incompréhensible pour la psychologie moderne d'avoir à vieillir, à mourir, dans le même lieu que ceux avec qui l'on est éventuellement en conflit.

Dans tous les cas, il s'agira de réfléchir sur la violence elle-même. Ce qui est perçu comme une violence mortifère l'est-elle vraiment ? Ne s'agit-il pas au contraire d'une approche franche, directe, d'un problème à résoudre ? Le violent est toujours l'autre, et une « bonne » et saine décision peut apparaître comme une violence insupportable à celui qui n'est pas préparé à entendre certaines vérités sur ses limites, sur sa place dans la communauté, sur sa propre violence. Le succès actuel du terme de « harcèlement moral » – qui a donné lieu à une loi – recouvre des situations personnelles ou de travail dans lesquelles un sujet s'est vu détruit intérieurement d'une manière perverse par une personne en relation d'autorité. S'il existe malheureusement des situations terriblement réelles de harcèlement, beaucoup se déclarent « harcelés » par refus, impossibilité de voir leur propre participation au processus de conflit. Le harceleur, le « pervers narcissique », est souvent l'autre, car nous refusons de regarder ce que nous injectons dans la violence commune.

D'un autre côté, il existe aussi le risque d'une « psychologisation » à outrance des situations de violences relationnelle. Certains membres de communautés s'emparent de l'outil psychologique pour diagnostiquer les défaillances de l'autre, ce afin de subtilement disqualifier celui avec qui il existe un conflit. C'est toujours l'autre qui, bien entendu, est souffrant. Il existe un réel danger d'une utilisation un peu rapide des outils psychodynamiques, ou de manier l'interprétation un peu rapide, ce danger ne concernant pas évidemment seulement les communautés religieuses. Mais, la proximité relationnelle d'un tel type de vie engendre parfois un désir subtil de contrôle. Paul Ricœur le souligne : « *L'occasion*

de la violence, pour ne pas dire le tournant vers la violence, réside dans le pouvoir exercé par une volonté sur une autre volonté» [11]. Identifier trop rapidement la « névrose » en l'autre, ou bien vouloir envoyer en psychothérapie un frère qui soulève une question classique de conflit (jalousie, rivalité), amène parfois à faire fi d'un point de vue plus « systémique » plus global : il arrive que ce soit la relation elle-même qui pose problème, que ce soit le système groupal qui dysfonctionne et non telle ou telle personne. Il s'agit alors d'initier, aussi sincèrement que possible, un cheminement où la remise en cause est aussi personnelle, en ayant souci de ne pas trop promptement identifier la psychopathologie chez l'autre. Il existe, en revanche, des cas très réels de communautés ayant à « gérer » un frère ou une sœur ayant des difficultés psychologiques plus ou moins graves, et répugnant à prendre des solutions radicales à des situations parfois impossibles, surtout dans des communautés restreintes où une personne en souffrance « vampirise » la vie communautaire.

Certaines communautés, notamment vieillissantes, vivent enfin de véritables expériences de mort : réduction de l'effectif, « fusion » avec une autre communauté, angoisse grandissante pour l'avenir. Des conflits qui auraient été abordés relativement simplement en un moment de croissance s'exacerbent dans ces situations en elles-mêmes mortifères. Il s'agit de réfléchir aux moyens à mettre en œuvre pour aider les communautés à affronter, comme on le fait avec certaines familles, les moments de remise en cause, les processus de deuil, les expériences de mort.

VIE RELIGIEUSE ET DIFFÉRENCE DES GÉNÉRATIONS

Il existe un réel problème « d'acculturation » des jeunes qui s'engagent dans la vie religieuse, et expérimentent parfois cette dernière comme une violence. Ce problème est notamment à affronter par ceux qui ont en charge de la formation. Ils ont affaire à des générations beaucoup moins « structurées » que les précédentes. Les changements actuels sont profonds ; ils concernent tout autant le registre socioculturel que les personnes elles-mêmes : « Se retrouvent de plus en plus nombreuses, de plus en plus affirmées, [ce que les psychanalystes nomment] des pathologies du narcissisme avec, d'une part, leur cortège de difficultés à la subjectivation et le recours à des modes d'expressions privilégiant l'acte, le corps, la réalité concrète et, d'autre part, la vulnérabilité, parfois portée au paroxysme, quant à l'estime de soi, à son appréciation par autrui » [12].

Pour ces jeunes, la « valeur » de l'autre n'est pas alors liée à l'expression du désir et de ses aléas, mais à la possibilité d'utiliser le proche comme « garant narcissique » d'une estime de soi défaillante. Les raisons essentielles de cet état de fait sont complexes, mais sont issues des difficultés modernes de différenciation : l'ébranlement de la fonction paternelle et de l'autorité ; la réduction des barrières intergénérationnelles ; l'hyperinvestissement des enfants par les parents dans une demande d'approbation constante masquant, sans les éliminer, des rapports de force existant de toute façon mais s'exprimant alors de façon paradoxale ou manipulatrices ; la modification,

[11] *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 256.

[12] Raymond CAHN, *La fin du divan*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 18.

voire le brouillage et la confusion des rapports entre les deux sexes.

La difficulté de subjectivation se traduit ainsi lourdement dans cette impossibilité de l'individu à rentrer dans une narration et une appropriation de son histoire. D'ailleurs, « cet individu-là n'est pas fondamentalement un sujet, ce sujet de la psychanalyse qui a reconnu l'autre, qui le considère, au risque de la culpabilité et de la dette »^[13]. Cet état de fait constitue une évolution extrêmement importante – voire une révolution – dans la subjectivité. Il entraîne une confrontation parfois violente entre un sujet relativement « déstructuré » et une vie religieuse par essence assez structurée. Le rapport au temps et à la durée s'avère aléatoire, la vision de l'engagement est à géométrie variable, et la subjectivité « floue » entraîne une difficulté à s'inscrire d'une manière stable dans un cadre. Les jeunes postulants se trouvent ainsi être des « extra-terrestres » pour certains formateurs, qui doivent s'habituer au paysage de fluidité extraordinaire de la jeunesse actuelle. Tout cela suppose une réelle souplesse de la part de ceux, issus de générations plus « structurées », qui ont à déployer plus qu'avant une vertu de patience, et un effort de compréhension par rapport à des types de personnalités qui auraient été autrefois considérées comme trop « pathologiques » pour être admis à la vie religieuse. Adopter en effet une attitude trop rigide amènerait probablement à refouler une grande partie de ceux qui se présentent.

LES ATOUTS DE LA VIE RELIGIEUSE

Le monde actuel s'affronte donc à une violence d'indifférenciation. Face à cette indifférenciation relative, la vie religieuse dispose d'atouts, de vecteurs de différenciation. La référence à une règle constitue d'abord en soi

une pédagogie qui, si elle est utilisée avec souplesse et discernement, peut être un outil véritable d'évolution personnelle, de différenciation. La référence essentielle à une altérité fondatrice s'avère aussi un vecteur de différenciation. L'accompagnement de la vie spirituelle, la découverte de la parole de Dieu ont, au-delà de leur aspect essentiel dans une vie de foi, une fonction d'ouverture humanisante, de sortie du « bouclage » narcissique. L'accompagnement spirituel, aide d'abord, avant de collaborer au repérage des mouvements des esprits, à découvrir un espace intérieur, et à assumer une position subjective. L'attention à l'espace de la vie intérieure, diversement exprimée selon les communautés, se trouve être un moyen pédagogique essentiel d'accompagnement de la subjectivité défaillante de notre époque, pour peu qu'il soit appliqué graduellement.

On peut travailler assez vite en psychothérapie sur l'aspect interne des problèmes, avec des jeunes gens engagés dans la vie religieuse, alors que, pour d'autres, l'attention à l'intériorité suppose une pédagogie préliminaire relativement longue. Je suis souvent surpris par la grande finesse d'attention aux mouvements intérieurs chez ceux qui, par exemple, sont engagés dans une communauté contemplative : même issus de générations ayant tendance à fuir dans l'acte, la vie religieuse les aura introduits à une autre dimension, celle de la profondeur d'une conscience personnelle en face de Dieu et de leurs frères. À l'inverse, certaines petites communautés peuvent générer, d'une manière négative, une exacerbation de la sensibilité relationnelle, une « hyper-sensitivité » dans laquelle tous les actes de la vie sont réinterprétés dans une dynamique qui n'a rien à voir avec la profondeur d'un sens patiemment cherché. On guettera les mouvements conscients agitant la surface, on se

[13] *Ibid.*, p. 24.

noiera dans les méandres de l'agitation relationnelle, on aura un sens aigu de la blessure fatalement issue de l'autre, et on évitera ainsi un approfondissement personnel qui ne cherche pas toujours à comprendre ou à mettre des mots sur l'écume des actes.

La référence ecclésiologique, mais aussi communautaire, à un corps commun appelle cependant progressivement les postulants à sortir d'un narcissisme autarcique. Face à l'exacerbation de certaines relations duelles fusionnelles, la métaphore agissante de ce corps commun permet éventuellement un processus de prise de distance. L'idée de communauté constitue ainsi une sorte d'objet transitionnel qui permet au jeune d'assumer peu à peu la rigueur de la vie religieuse : l'idée du « corps » communautaire permet à beaucoup d'affronter les exigences de la règle dans la mesure où la présence de ce corps accompagne le jeune dans l'apprentissage difficile de « l'être seul » si indispensable à la subjectivation. Il devra trouver un équilibre entre le désir – et la tentation – de se fondre dans la chaleur du corps communautaire et l'angoisse de solitude générée par la nécessaire subjectivation. Encore faut-il arriver à unifier les tensions « centrifuges » liées à l'extrême diversité des trajectoires de chacun des jeunes se présentant dans la vie religieuse.

Dans tous les cas de figure, il sera essentiel dans l'avenir d'avoir une réflexion, face à ces jeunes qui ont de réelles difficultés de subjectivation, pour évaluer la meilleure manière d'aborder la question de l'engagement, et d'aménager éventuellement les étapes de la vie religieuse. Il s'agira de trouver des modalités de progression qui les amèneront à rentrer peu à peu dans une vie qui suppose une solidité intérieure, un rapport au temps et à la durée que beaucoup de jeunes n'ont pas. La fragilité actuelle favorise les relations complexes, les demandes intenses de la part des jeunes, suivies parfois de rejets tout aussi intenses. Les formateurs se font de temps à autres piéger par ces sollicitations en accordéon de postulants alternant le chaud et le froid, ou par des

demandes vampiriques. Ils sont alors tentés de réagir avec prestance pour instituer une distance. Ils devront en fait savoir montrer des limites, tout en tolérant une relative réduction de la distance dans les moments de détresse vécu par le jeune. La question de l'obéissance demande aussi une réflexion approfondie, car, bien entendu, elle ne se perçoit pas de la même manière de nos jours. Certains jeunes se coulent corps et âme dans la vie religieuse à la faveur d'un mouvement de conversion fulgurant, sans percevoir avec une vraie maturité la portée de leur engagement. Ils se réveillent un jour désenchantés et plus « adultes », tentés alors de rejeter brutalement ce qui eu pour eux pendant des années fonction d'étayage. D'autres préservent au contraire un espace personnel inviolable sans accepter de discerner vraiment ce qui doit être dit, partagé, donné dans vie communautaire. Ils demeurent ainsi profondément « clivés », une partie d'eux-mêmes jouant le jeu de l'engagement, et une autre part d'eux-mêmes se préservant complètement et échappant au processus.

LA VIE RELIGIEUSE COMME SIGNE

La violence est l'expression de l'angoisse d'altérité : elle est un mélange de méconnaissance et de reconnaissance de l'autre. Cette violence propre à notre espèce n'est-elle pas liée au phénomène spécifiquement humain de la prise de conscience de l'altérité au cœur même du sujet ? Sur le chemin de l'autre, le violent reste au milieu du gué : il reconnaît suffisamment l'altérité pour pâtir de l'inquiétante étrangeté suscitée par l'ombre portée sur lui par autrui ; et, parallèlement, dans l'acte violent, il en vient à nier en partie l'existence de l'autre. Il se heurte à l'insupportable de l'altérité. Il tente de fuir ainsi cette vérité impossible : l'altérité réside au cœur de lui-même, et sans l'autre il n'existerait pas. Il tente de mettre fin à l'insoutenable proximité de l'autre qui le prend en otage, selon la terminologie d'Emmanuel Levinas. En d'autres termes, il fuit l'intrication nécessaire du narcissisme et de l'altérité. La violence apparaît quand le

« je » a du mal à exister. Le « je » du violent est pris dans une impossibilité de « mentaliser » l'autre. Un tel « je » prenant toute la place n'en prend plus aucune. Comment intégrer réellement sa propre histoire, quand aucun « tu » n'est là pour la valider en profondeur ?

La vie religieuse peut faire signe en un monde qui a du mal avec l'altérité. C'est toujours faire violence que d'être différent, en un univers désenchanté où les choix de la vie religieuse sont impensables : options de pauvreté, continence et chasteté, prise d'habit pour certaines congrégations, mise en avant des vertus communautaires.

Mais l'extériorité de la vie religieuse – beaucoup plus nette actuellement – peut être un signe libérant pour le monde. Elle fait d'autant plus signe que ses options remettent en cause « l'économie » actuelle de la jouissance à tout prix, qui déploie de plus en plus son injonction. Elle est un « tu » exhortant la subjectivité moderne à se construire. Dans un monde fusionnel, angoissé pourtant par la proximité, dans un univers sidéré par l'altérité, le fait de se situer à côté, le fait de signifier que la règle du jeu de la rivalité mimétique, la tyrannie de l'instinct de puissance peut être en partie subvertie, aide beaucoup de nos contemporains à sortir de l'enfermement solipsiste.



Toute reproduction interdite

Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France

Directeur de la publication : Mgr Stanislas LALANNE

Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. Tornéro-Torrès

106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : JUIN 2003

Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES