10
2004

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SECRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE EN QUESTION
Réflexion éthique et théologique

Dans une société où les cultures et les options de vie sont plurielles, la question des identités se pose avec davantage d'acuité tant pour les individus que pour les communautés sociales ou religieuses. Ainsi les chrétiens s'interrogent-ils sur ce qui constitue leur spécificité dans un monde ouvert et multiple. De quoi est faite cette identité ? De quelle manière se rapporte-t-elle à celle du Christ ? Comment se construit-elle dans l'itinéraire d'une personne ?

Le père **Alain THOMASSET**, *sj, membre du Centre de recherche et d'action sociale (CERAS) et professeur de théologie morale au Centre Sèvres, facultés jésuites de Paris, propose de répondre à ces questions en s'appuyant notamment sur les travaux de Paul Ricœur sur l'identité narrative. Le document présenté ici est une version remaniée de deux conférences faites à l'origine à Rome, auprès du Conseil général des Frères de Écoles chrétiennes et reprises par la suite dans une rencontre de la Conférence des Supérieurs majeurs de France. Il s'adresse en priorité à des éducateurs et des responsables de formation.*

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

Dans une société où les repères culturels sont changeants, l'identité chrétienne devient une préoccupation centrale pour les chrétiens, pour leurs communautés et leurs institutions. Mais de quoi parlons-nous lorsque nous nous interrogeons sur cette réalité ?

Cette question de l'identité pourrait être abordée de bien des manières. Il serait possible d'en parler comme ce qui distingue collectivement les chrétiens d'autres personnes ou d'autres croyants. On irait ainsi à la recherche des différences entre les chrétiens et les autres, en énumérant les particularités au plan des croyances, des valeurs morales, des comportements. Ce n'est pas la voie que je choisirai. Pour des raisons pratiques d'abord, car elle me paraît en grande partie stérile et inopérante. Nous serions obligés d'opérer des comparaisons sans fin, sans être sûrs que ce que nous comparons n'est pas simplement une image projetée de nous-mêmes ou des autres. Pensez aux dérives où cela peut mener si nous commençons, par exemple, à opposer une identité chrétienne et une identité musulmane. Mais surtout, cette voie est à écarter (même si on ne peut s'empêcher de comparer) pour des raisons théoriques : l'identité chrétienne, si elle se rapporte à la figure du Christ, est fondamentalement une manière de parler de l'identité humaine. Ce qui spécifie les chrétiens, croyons-nous, c'est aussi ce à quoi tout homme est appelé dans son humanité. Tel est le paradoxe que porte le christianisme : sa spécificité la plus propre est habitée par le souci de l'universel. Le Christ dans sa singularité, c'est l'homme par excellence : « *Voici l'homme !* » dit Pilate dans l'évangile de Jean. L'identité chrétienne est ouverte à tout homme.

Pour cet exposé, je prendrai donc le chemin qui consiste, au lieu de comparer un chrétien à un non-chrétien, à regarder comment s'engendre une existence chrétienne, à la fois au plan individuel et collectif. Comment le chrétien et la communauté qui a pour nom l'Église se comprennent-ils eux-mêmes ? La notion d'identité narrative nous servira de point d'appui. Mais avant d'aborder l'identité narrative des chrétiens et de voir en quoi l'histoire de Jésus est fondatrice de cette identité, je voudrais évoquer quelques difficultés et quelques chances pour celle-ci aujourd'hui.

I. LES DIFFICULTÉS ET LES CHANCES ACTUELLES DE L'IDENTITÉ CHRÉTIENNE

PLURALISME ET SÉCULARISATION

L'observation généralement admise dans l'analyse sociale de la situation actuelle peut s'appliquer de manière spécifique à la construction de l'identité chrétienne. Dans les sociétés développées, le pluralisme et la sécularisation interrogent l'existence et la pertinence d'une culture et des institutions catholiques. Le pluralisme des croyances et des valeurs est vécu comme naturel par les nouvelles générations chrétiennes. Alors que leurs parents ou grands-parents avaient reçu la foi dans un contexte social fortement marqué par le christianisme (les affrontements entre cléricaux et anticléricaux renforçait les identités), les jeunes vivent le pluralisme comme une donnée. On comprend que ce phénomène, qui sociologiquement est nouveau, entraîne des incertitudes et des fragilités.

Dans d'autres régions du monde, l'existence d'institutions catholiques fortes (hôpitaux, écoles, services sociaux) donne peut-être l'impression que la question de l'identité chrétienne ne se pose pas. Mais l'histoire montre qu'il existe toujours un danger pour la foi lorsque l'Église (souvent par nécessité)

occupe une place éminente, sinon principale, parmi les forces constituantes de la société. Car le sort de l'Église risque d'être assimilé à celui des sociétés et des régimes en place. Ce fut le cas des sociétés européennes monarchiques de l'Ancien Régime, où Église et État vivaient en étroite symbiose. Mais ce peut être aussi le cas aujourd'hui. Mon expérience des camps de réfugiés rwandais m'a instruit sur ce point. L'effondrement du système politique en place au Rwanda avant 1995 (où l'Église occupait une place privilégiée) a été vécu par beaucoup comme un échec de l'Église. Pour les réfugiés, la difficulté était grande de retrouver une foi qui ne soit pas fondée sur la sécurité protectrice d'une Église pourvoyant à tous les besoins. C'était aussi une occasion pour eux de redécouvrir en vérité la Parole de Dieu.

Cet exemple nous indique que les fragilités présentes peuvent aussi être vécues comme une chance de vivre la foi d'une manière plus personnelle et plus juste. La situation culturelle, où le christianisme n'est plus qu'une composante parmi d'autres de la vie sociale, entraîne une insécurité ; elle est aussi la possibilité de faire des choix structurants. Elle ouvre un espace pour le témoignage : le témoin atteste de la cohérence que la foi donne à sa vie et se tient prêt à en répondre par la singularité de son existence. Ces nouvelles « conditions subjectives de l'existence » sont donc ambivalentes : le rapport de Mgr Dagens pour la Conférence des évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle*, indiquait que « *La pluralité n'est pas forcément un accident extérieur néfaste. Elle peut s'enraciner aussi dans la structure du témoignage évangélique* [...]. *Dans la liberté de sa foi, le croyant peut limiter de l'intérieur les abus du pluralisme et manifester par ses actes une cohérence de sens avec ce qu'il croit. Pour un disciple du Christ, cette cohérence se réalise en "faisant la vérité", et "en marchant dans la vérité" de sorte que la foi suscite et soutient le libre engagement de l'existence tout entière* » [1]. Face au pluralisme, à l'individualisme, à la multiplicité des références culturelles et morales, la foi se présente comme une force d'unification et de cohérence intérieure. L'action des personnes, leur engagement, devient alors essentiel : le lieu et le chemin où elles peuvent mobiliser leur existence et leur donner un sens ultime.

LA NÉCESSAIRE CONSTRUCTION DE SOI

Nous sommes passés d'une société de la prescription (où les codes moraux encadraient les individus par des obligations ou des interdits) à une société de l'inscription ou de la « construction de soi » (où les individus doivent déterminer eux-mêmes une échelle de valeurs et un mode d'insertion dans le monde). Dans ce cadre, la foi peut répondre de l'intérieur à une quête de liberté et de sens. Non pas que l'annonce de l'Évangile donne des solutions toutes faites à nos questions. Mais elle suppose d'entrer dans une démarche d'accompagnement (on pourrait aussi dire d'éducation à la liberté), pour aider à comprendre en quoi l'Évangile peut être une source normative de nos engagements, de nos décisions et de nos attitudes intérieures. Aujourd'hui l'Évangile ne sera accueilli en vérité que s'il devient pour chacun un lieu de cohérence intérieure, un chemin d'humanisation personnel. L'identité chrétienne se construira donc avec d'autres, bien sûr, mais sans faire l'impasse sur cette expérience spirituelle du croyant qui tente de discerner les traces de Dieu dans son existence et de découvrir, selon l'Esprit du Christ, le chemin particulier auquel il est appelé. La construction des identités chrétiennes ne se fera plus seulement par l'offre d'une culture qui fournit des « horizons de sens ». Elle nécessite une éducation à la liberté et au discernement. C'est à ce stade que la notion d'identité narrative, développée notamment par le philosophe Paul Ricœur, nous est d'un grand secours.

[1] MGR CLAUDE DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Cerf, Paris, 1994, p. 55.

II. PENSER L'IDENTITÉ COMME DIALOGALE ET NARRATIVE

DEUX ERREURS SYMÉTRIQUES

Désignons pour commencer deux conceptions de l'identité que l'on rencontre souvent dans notre culture et qui me paraissent insuffisantes pour des raisons opposées.

La première notion d'identité insiste de manière unilatérale sur l'autonomie, l'autoposition du sujet, le choix et l'épanouissement de soi, comme si ce développement personnel pouvait se faire indépendamment d'une relation aux autres et d'un héritage social et culturel. L'illusion de la liberté pure (autodéterminée) exerce une fascination auprès des jeunes (et des moins jeunes), pour qui cette philosophie de la vie propose un scénario où l'on peut écrire sa vie comme sur une feuille blanche. La fiction d'une telle position se manifeste d'ailleurs dans la résistance des jeunes ou des personnes en difficulté sociale à vivre selon ce modèle qui enjoint au sujet de se construire lui-même. C'est la « fatigue d'être soi », décrite notamment par Alain Erhenberg.

La deuxième conception de l'identité, tout aussi insuffisante, est symétrique de la première. Elle est représentée par des auteurs conservateurs qui dénoncent toutes les expressions d'une culture de l'authenticité personnelle, comme si la modernité devait être radicalement remise en cause. C'est une réaction face à l'illusion de l'autonomie pure du sujet. On peut songer à Alan Bloom, voire à Alastair MacIntyre, qui insistent de manière unilatérale sur la nécessité pour le sujet d'être inséré dans une culture communautaire et qui balayent un peu vite l'acquis indéniable de la liberté du sujet et le nécessaire travail sur soi qui l'accompagne. Si le sujet ne se construit pas sans l'appui des traditions qu'il reçoit des autres, il doit malgré tout assurer sa cohérence à travers un travail critique qui lui est propre.

Face à ces dérives, Charles Taylor et Paul Ricœur se rejoignent pour parler de l'identité du sujet comme à la fois sociale et dialogique, habitée par une recherche personnelle et par une dépendance assumée, accueillie, vis-à-vis des autres et d'une culture. L'homme est à la fois autonome et vulnérable. Comme le dit Paul Ricœur : « *Parce que l'homme est par hypothèse autonome, il doit le devenir* » [2]. Là est le paradoxe qu'il faut maintenant expliquer.

L'IDENTITÉ DANS LE TEMPS : L'IDENTITÉ NARRATIVE

Quand on essaye de définir l'identité personnelle, plusieurs éléments sont à prendre en compte, mais le plus important est celui de la permanence dans le temps. Mais il est deux manières de comprendre une telle « permanence » qui permet d'identifier et de réidentifier une même personne.

- L'identité peut être comprise comme la « *mêmeté* » (en latin, *idem*) : ce qui fait qu'une personne ou une chose peut être identifiée comme numériquement la même (elle est unique, le contraire étant la pluralité), ou qualitativement la même (il y a une ressemblance). Cette conception désigne une permanence sans changement dans le temps. Et quand bien même son apparence change-t-elle (l'enfant devient un homme, la graine un arbre), la structure est la même : il y a une continuité ininterrompue entre les

[2] PAUL RICŒUR, « autonomie et vulnérabilité», in A. Garapon, et *alii*, *Justice et morale*, Seuil, 1997, p. 165.

divers stades du développement (le code génétique, les empreintes digitales, le groupe sanguin restent les mêmes). Cette permanence peut être assimilée à celle d'un substrat ou d'une substance. Mais quelle est la permanence du moi lorsqu'on aborde le domaine psychologique des impressions sensibles, des désirs, des croyances ? Les passions, les convictions, les souvenirs, sont par nature instables. Pourtant nous attendons de quelqu'un qu'il réponde de ses actes comme étant le même qui hier a agi, qui aujourd'hui doit rendre des comptes et qui demain en supportera les conséquences. Il faut alors changer de modèle d'identité.

- Celle-ci peut aussi être entendue comme « *soi* », comme « *ipséité* » (en latin, *ispe*), comme ce qui est propre : elle appelle une compréhension de soi dans le temps qui peut inclure le changement. La permanence est ici problématique, elle n'est pas l'immutabilité d'une substance mais ce qui se maintient en dépit des variations. On peut ici prendre pour modèle la promesse, base de tous les contrats, essentielle dans la relation aux autres et parler de maintien au sens d'une « parole tenue ». Son opposé n'est pas ce qui est différent, mais ce qui est autre, étranger. L'ipséité, le soi, répond à la question « qui ? » (qui agit ? qui parle ? qui est responsable ?), d'une manière qui ne saurait être réduite à la réponse à un « quoi ? » qui réduirait le sujet à une chose.

Il est très important de distinguer et d'articuler ces deux notions, souvent confondues. Ricœur aime à dire qu'en français le « je » n'est pas le « soi ». Il y a dans le « soi » une dimension réflexive qui s'applique à toutes les personnes grammaticales, incluant le « je », le « tu » et le « il » ou « elle » : je me souviens, tu te souviens, il/elle se souvient… En quelque sorte le « soi » inclut l'autre. On voit déjà pointer la dimension dialogique de l'identité.

L'identité doit articuler ces deux pôles, l'identité-idem (symbolisée par le caractère d'une personne) et l'identité-ipse (symbolisée par la parole tenue). Et il est essentiel de bien mettre les deux pôles en dialectique, et non simplement de les séparer, car le caractère lui-même possède une histoire et donc quelque chose de l'ordre d'une dynamique du changement. À l'inverse, la parole tenue possède bien une constance et une fidélité qui s'oppose au pur changement des sentiments et des circonstances, sans pour autant être réductible au modèle de la substance. Pour Ricœur la manière de résoudre cette difficulté, et de prendre en compte les deux aspects complémentaires, est de faire appel à la notion d'identité narrative.

Sans entrer dans les détails, disons que l'identité narrative est celle d'un personnage qui dans les récits ordinaires, les récits de fictions ou les récits historiques, est mis en intrigue en même temps que l'histoire racontée. Lorsque je veux vous dire qui je suis, je vous raconte une histoire : je suis né à tel endroit, à telle date, j'ai fait mes études dans telle école, mes parents ont déménagé, etc. « *Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage* » [3]. La manière de raconter détermine la manière de comprendre les acteurs. Raconter, « *c'est dire qui fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion de ces différents points de vue* ». Les sujets sont agents ou patients de l'action. Il y a corrélation entre action et personnage.

LE RÉCIT, MÉDIATEUR ENTRE CHANGEMENT ET PERMANENCE

Il faut remarquer que c'est le récit qui assure la médiation entre les deux modes de

[3] PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 175.

relation au temps, entre permanence et changement, évoqués plus haut. Il nous aide à comprendre l'identité comme dynamique et construite dans la relation à l'autre. Car tout récit comporte à la fois une dimension temporelle qui inclut le changement et une dimension non chronologique qui donne unité et sens à l'ensemble. Aristote l'avait déjà noté : l'intrigue d'un récit est un art de la composition qui prend ensemble une succession d'actions dans un tout organisé, avec un commencement, un milieu et une fin. C'est au sein de l'intrigue qu'un événement donné vaut pour commencement, pour milieu ou pour fin, c'est-à-dire qu'il devient intelligible dans un ensemble et que l'action reçoit un contour et une étendue dans le temps. En ce sens, l'intrigue est la synthèse de deux aspects hétérogènes. Elle est l'acte de « prendre ensemble » la diversité des événements pour en faire une unité (celle de l'Odyssée comme celle d'un Évangile). C'est la dimension réflexive et non chronologique du récit. Mais ce que l'intrigue rassemble, ce sont des épisodes, dont certains présentent un caractère de rupture (renversements de fortune, coups de théâtre, incidents imprévus, etc.), et prennent du temps (les différentes étapes du voyage d'Ulysse ou les diverses scènes évangéliques). C'est la dimension épisodique ou chronologique du récit, sa part de décousu et d'invraisemblable. L'intrigue est une « concordance discordante », une tension vivante entre le « paradoxal » et l'enchaînement « causal », entre l'émouvant et l'intelligible, entre la surprise et la nécessité.

Par ailleurs, il faut rappeler que l'intrigue est un processus d'imitation et de représentation de l'action humaine. « Imitation créatrice », elle opère une coupure avec le réel préexistant et en même temps le redécrit. Tout récit est un mixte de fiction et d'histoire. De l'histoire, il garde un rapport aux événements comme vraisemblables ; à la fiction il emprunte les possibilités de variations imaginatives, de création. Je peux ainsi écrire plusieurs récits différents d'une même série d'événements, selon l'acte d'interprétation que j'opère à chaque fois. Les quatre Évangiles constituent un bel exemple de phénomène concernant l'identité de Jésus.

LES PROPRIÉTÉS DE L'IDENTITÉ NARRATIVE

a) L'identité narrative est l'identité acquise grâce à cette médiation du récit. La mise en intrigue est une opération *d'interprétation* et de mise en ordre du réel qui, lorsqu'elle s'applique à sa propre histoire, amène une nouvelle compréhension de soi-même. Ricœur y insiste : l'homme n'a pas accès à lui-même de manière immédiate, comme s'il était une réalité donnée d'avance, avant même l'acte de la parole et qu'il s'agirait simplement de décrire. Il serait alors encore une chose. Nous ne comprenons ce qu'est notre humanité que par « *le grand détour des signes de l'humanité déposés dans les œuvres de la culture* » [4]. Les récits sont des médiations par lesquelles nous nous comprenons nous-mêmes. Charles Taylor souligne le fait que les êtres humains sont des « *self-interpreting animals* », des êtres qui s'interprètent eux-mêmes et interprètent leur monde. Les ressources du récit permettent de répondre à la question : qui a fait telle action ? Seules les ressources du récit permettent d'attribuer telle action à un sujet désigné par son nom propre, et reconnu comme identique tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort.

b) Précisons que cette notion d'identité présente l'avantage de pouvoir s'appliquer aussi bien aux *individus qu'aux collectifs*. Pour les individus, le sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même. Au plan communautaire, on peut prendre l'exemple de l'Israël biblique, où l'écriture des récits « canoniques » (Genèse, Exode, Deutéronome…) exprime le caractère du peuple qui les a écrits et choisis. Et c'est en

[4] PAUL RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 115.

racontant ces récits fondateurs de son histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique du peuple juif. Le rapport est circulaire entre la production de l'identité par la réception des récits et leur écriture.

c) À la différence d'une identité-substance, l'identité narrative permet d'inclure le *changement*, la mutabilité dans la cohésion d'une vie. C'est une identité conçue comme un soi-même, qui intègre les étapes et les mutations d'une existence dans une unité qui peut être sans cesse reprise. Le sujet apparaît alors comme le lecteur et le scripteur de sa propre vie. L'individu agit dans le monde et au sein d'un contexte donné, et en même temps le sens de son action et de son existence ne lui est accessible qu'à travers la lecture de son histoire. Songeons à l'importance éducative des pratiques de « relecture de vie ».

d) On perçoit également comment cette lecture, cette interprétation de la vie, possède à la fois une dimension *passive* et une dimension *active* : je me reçois moi-même à travers le récit de ce qui m'arrive et dans le même temps cet acte de lecture est un acte de mise en intrigue, un choix d'interprétation. Le récit construit l'identité du personnage, disions-nous. La dimension de fiction et d'imagination est associée au rappel historique des faits passés. Je peux toujours réécrire plusieurs récits de mon existence. Mais cette intrigue s'élève sur le fond d'un donné d'expérience et de pré-compréhension de soi véhiculée par la culture. L'autonomie, cette capacité de s'autodécider, est habitée par cette fragilité qui vient ici de l'instabilité du récit. Le temps fait peser une menace sur l'identité, toujours en quelque sorte à reprendre, à réécrire.

e) Autre avantage, l'identité narrative nous oblige à considérer notre identité dans un lien intime avec *celle des autres*. L'action ou la passivité que le récit me permet de décrire est en fait une interaction. Mon histoire et mon identité sont enchevêtrées avec celles des autres. Fait partie, par exemple, de mon identité de Français la longue histoire tourmentée que nous avons eue avec nos voisins Allemands, Anglais ou Espagnols, etc. En un sens, autrui est nécessaire à mon bonheur, dans l'échange du donner et du recevoir. Dans le même temps, je découvre ma responsabilité vis-à-vis de celui qui est mon semblable et qui subit les conséquences de mes actes. L'identité narrative ouvre les yeux sur cette réciprocité de l'action. Elle possède une forte dimension éthique.

f) Au plan social, enfin, l'identité narrative met l'accent sur le caractère partiellement reçu ou hérité de toute identité. Il suffit de penser à la part des imaginaires collectifs dans la vie sociale, ne serait-ce qu'aux modèles, aux maîtres, aux héros… auxquels nous nous identifions et qui influencent de manière plus ou moins consciente notre propre imaginaire. Cette empreinte s'exerce encore par les idéologies, les utopies qui structurent le vivre-ensemble, mais aussi par les schémas narratifs, véhiculés par nos cultures et qui inconsciemment structurent nos propres mises en récit. Faut-il s'étonner que le récit de la mort et la résurrection du Christ soit un schéma narratif qui a profondément marqué la culture occidentale, notamment dans l'interprétation de la souffrance subie ou de la mort prochaine ? Cette altérité de la culture qui nous précède est structurante de notre propre identité, à la manière dont Freud parle de la dimension structurante de la loi. Cependant, elle peut être, en même temps, en conflit avec la revendication de singularité, indispensable à l'estime de soi, quand elle prend la figure d'une pression sociale répressive. La tâche éducative a précisément pour but de permettre une négociation continuelle entre la requête de singularité des individus et une norme sociale qui risque de reproduire ce que les Lumières ont appelé « l'état de minorité ». Cette dimension dépasse cependant la simple identité narrative : elle concerne l'identité morale avec laquelle celle-ci entretient un rapport étroit sans pourtant s'y réduire.

III. L'IDENTITÉ DU CHRIST COMME IDENTITÉ NARRATIVE

DU JÉSUS DE L'HISTOIRE…

Pour comprendre le lien, fondamental pour tout chrétien, entre construction identitaire et expérience spirituelle, arrêtons-nous d'abord à la manière dont la théologie parle de l'identité du Christ. Si nous voulons savoir qui nous sommes et ce à quoi nous sommes invités, il est crucial de répondre à la question que le Christ lui-même a posé à ses disciples : « Et vous, qui dites-vous que je suis ?». La théologie distingue deux identités, selon que l'on s'intéresse au « Christ de la foi » ou au « Jésus de l'histoire ». Parler du « Jésus de l'histoire », c'est s'intéresser à l'identité historique de Jésus de Nazareth, déceler un noyau dur qui demeure au-delà des discussions ouvertes sur son existence. Cet intérêt s'est renouvelé avec l'avènement de l'historiographie au XIXe siècle, mais il rejoint une dimension essentielle de la foi chrétienne qui insiste tant sur l'incarnation. Elle ne saurait faire fi de l'histoire, si elle ne veut pas tomber dans le pur fidéisme ou la mythologie. La lecture des Évangiles, mais aussi des écrits non chrétiens sur Jésus (Pline, Tacite, Suetone, Falvius) permet de tracer un portrait assez précis de Jésus. Né en Galilée autour de l'an - 4, mort sur la croix autour de l'an 30, sous le consulat de Pilate, Jésus est un juif proche des pharisiens, disciple de Jean, annonçant un message original d'interprétation de la Loi, insistant sur la venue du Royaume de Dieu et la miséricorde de Celui qu'il appelle son « Père », etc. Il s'est fait remarqué par un comportement inédit, sa proximité des petits, des pauvres, des gens de mauvaise réputation, et par son souci de rendre à tout homme l'accès à Dieu. La recherche de l'identité historique de Jésus invite à s'intéresser aux paroles et aux actions de Jésus dans ses rencontres avec les hommes, aux épisodes de sa vie, à ses relations avec les autres mouvements religieux de l'époque, qui nous renseignent sur sa personne [5].

… AU CHRIST DE LA FOI

En revanche, parler du « Christ de la foi », c'est regarder vers l'identité « dogmatique » de Jésus, telle que la foi de l'Église l'a interprétée depuis que la communauté chrétienne existe. L'identité historique de Jésus ne suffit pas à définir le sens de son existence tel que les chrétiens l'ont compris. Toute vie, comme tout événement, est parcouru d'un sens qui dépasse la simple description. L'identité du Christ, son identité culturelle rapportée par la « communauté interprétante » des croyants, s'inscrit elle aussi dans une histoire. L'instant initial de l'identité historique est devenu un socle pour une autre dimension, transcendante (et pourtant inscrite dans l'histoire), celle d'une compréhension toujours renouvelée du mystère de son existence. Ainsi, peu à peu, l'Église a-t-elle dit de Jésus qu'il était vrai homme et vrai Dieu, sauveur et unique médiateur du Salut, celui qui nous réconcilie définitivement avec Dieu. En lui nous savons que l'homme et Dieu sont faits l'un pour l'autre et que leur rencontre ne détruit ni l'un ni l'autre. Cette « définition » progressive du Christ, à travers les définitions dogmatiques, a permis également de préciser la pensée chrétienne sur l'homme. À l'image de Dieu, dont Jésus est l'exemple parfait, celui-ci est un « pour-l'autre », appelé à rendre grâce des dons reçus, à vivre dans le don de soi, vers Dieu et les frères.

[5] La production est abondante ces derniers temps sur ce sujet. Voir, par exemple, CHARLES PERROT, *Jésus*, coll. Que sais-je, PUF, 1998 ; JEAN-PIERRE LÉMONON, « Jésus de Nazareth, prophète et sage », *Cahiers Évangile*, n° 119, mars 2002 ; JACQUES SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Paris, Noësis, 1999.

Mais si l'on veut parler aujourd'hui d'une identité globale de Jésus, nous avons besoin de dépasser cette distinction, née dans l'histoire de la théologie, entre ces deux identités, car l'une a besoin de l'autre. La foi au Christ suppose qu'on se réfère à une réalité historique, au Jésus de l'histoire. Mais cette identité n'est accessible qu'à travers une situation de langage qui en constitue le berceau, la porte d'entrée : on a raconté Jésus. Nous n'avons accès à son identité qu'à travers ces récits. Distinguer les deux identités ne permet pas de penser une réalité, à la fois historique et culturelle, à la fois objective et subjective. Comme l'a exposé le théologien Adophe Gesché [6] qui utilise abondement les travaux de Paul Ricœur, c'est la notion d'identité narrative qui permet de résoudre ce paradoxe. En rester à la pure identité historique nous fait courir le risque de confondre l'identité avec une objectivité des faits. En rester à l'identité dogmatique risque de confondre l'identité avec une décision de sens et d'oublier son enracinement dans une histoire toujours à reprendre. Séparés de leur enracinement historique et expérientiel, les dogmes ne sont plus que des déclarations qui tournent à vide.

LE NÉCESSAIRE CROISEMENT DE L'HISTOIRE ET DE L'INTERPRÉTATION DE LA FOI

Comme je l'ai rappelé plus haut, la vérité de notre identité se donne dans une situation de langage et d'altérité où nous sommes exposés à autrui : elle s'atteste et prend conscience d'elle-même dans la rencontre, dans un récit sur nous-mêmes et dans la parole de l'autre. Le sujet n'est pas un pur « je », qui s'annonce depuis sa seule intériorité, il n'est pas non plus un « il », que l'on pourrait saisir dans une souveraine extériorité. Il est un « soi », un sujet dit, raconté, ré-fléchi. L'identité qui naît de cette narration échangée présente donc les caractéristiques de tout récit : elle est le produit de l'entrecroisement entre une dimension historique et une dimension de fiction, deux manières complémentaires de refigurer le temps. Car l'histoire n'est jamais pure représentation du passé, mais reconstruction de celui-ci. Quant à la fiction, elle n'est pas pure imagination mais présente des effets de révélation inédits du réel. Pensons, par exemple, aux effets de sens toujours nouveaux qu'apporte la lecture d'une poésie.

Ainsi dans les Évangiles, c'est à la narration tout entière qu'est confiée l'identité de Jésus. L'intrigue des Evangiles, qui mêle histoire et interprétation de foi, et qui assure une cohésion aux différents épisodes du récit, mène le lecteur à pressentir qui est Jésus. Elle nous laisse bien des fois au bord d'une décision que nous sommes seuls à pouvoir prendre. Est-il celui qui vient inaugurer le Royaume ? Est-il un imposteur comme le disent ses ennemis ? Est-il le Fils de Dieu annoncé par les Écritures ? En quoi consiste son Royaume ? D'une manière plus ou moins directe ces questions sont sous-jacentes au récit et ne reçoivent des réponses que progressivement. Le déroulement du ministère de Jésus est traversé par ces questions : « *Es-tu celui qui doit venir ?* » (Mt 11, 3), « *Est-ce par Belzébuth ou par la force de Dieu qu'il agit ainsi ?* » (*cf.* Mt 12, 22-30), « *Qui est-il pour que même les vents et la mer lui obéissent ?* » (Mt 8, 27), « *Comment celui-là parle-t-il ainsi ? Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ?* » (Mc 2, 7), etc. À plus forte raison, le procès de Jésus est-il de part en part orienté par la question de l'identité : « *Dis-nous si tu es le Christ, le Fils de Dieu* », « *Es-tu le roi des Juifs ?* » Les questions d'Hérode et de Pilate, tout lecteur est invité à se les poser. Il ne peut répondre qu'à la lumière de l'ensemble du récit. Peut-être choisira-t-il de rester dans l'expectative comme Pilate ou dans le refus comme Hérode. Peut-être pourra-t-il lui-même dire, comme le centurion romain voyant comment Jésus venait de mourir : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mt 27, 54 et par.).

[6] ADOLPHE GESCHÉ, *Dieu pour penser VI. Le Christ*, Cerf, Paris, 2001, chapitre 2, pp. 55-127.

DIEU DIT QUI IL EST À TRAVERS CE QU'IL FAIT

Le fait que l'identité de Jésus soit confiée au soin du récit ne doit pas nous étonner. N'est-ce pas le genre littéraire privilégié qui traverse l'ensemble de l'Écriture ? La foi biblique a une structure essentiellement narrative. Dans les écrits bibliques, comme le dit Ricœur (avec Von Rad, Metz, Schillebeeckx, Beauchamp et bien d'autres), « *la nomination de Dieu est d'abord une nomination narrative* ». La foi biblique d'Israël est le récit des événements qu'il vit et qu'il comprend comme une révélation de Dieu dans l'histoire (*cf.* Dt 26). C'est dans la « chose » racontée que Dieu est nommé. Celui qui donne la Loi est Celui qui se présente en déclarant : « *Je suis Yawhé qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte* » (Dt 5, Ex 20). De même, Celui qui appelle Moïse est Celui qui « *a vu, qui a entendu la misère de [son] peuple* » (Ex 3). Il est « *Celui qui est* », non pas au sens d'une identité métaphysique absolue, mais celui qui « *sera avec toi* ». Dans les Évangiles, ce processus de reconnaissance progressive de l'identité de Jésus, à travers l'acte de raconter, est particulièrement manifeste dans l'épisode de Césarée : Jésus est présenté comme demandant aux autres de lui dire son identité : « *Et vous qui dites-vous que je suis ?* » (Mt 16, 15 et par.). Bien des fois Jésus refuse de se nommer lui-même, et il nous demande de le faire, en particulier à « *ceux qui l'ont vu et qui ont mangé avec lui* ». Depuis la Genèse, c'est à l'homme que Dieu a départi le soin de nommer et d'identifier les créatures. On voit encore affleurer nettement la dimension historique de l'identité de Jésus à la manière dont Luc entreprend de composer un récit des événements « *d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole* » (Lc 1).

En revanche, l'épisode de la transfiguration (Mt 17, 2 et par.) met davantage en avant la dimension d'épiphanie dans la reconnaissance de Jésus. Il est comme un achèvement de l'épisode de Césarée. Le récit permet de transgresser l'apparence des faits pour ouvrir à une dimension invisible. On peut parler de « refiguration » du réel, par le biais de l'intrigue. La métaphore de son apparence « blanc comme le soleil » indique l'interprétation du narrateur sur l'identité de Jésus, une interprétation qui puise dans tout le trésor des Écritures (et symboliquement Jésus parle avec Moïse et Élie, représentant la Loi et les prophètes, c'est-à-dire toute la Torah juive). De même l'épisode des pèlerins d'Emmaüs est significatif d'un processus d'identification réciproque entre Jésus et ses disciples. À travers le récit « *de ce qui s'était passé en chemin, et comment ils l'avaient reconnu à la fraction du pain* » (Lc 24, 35), Jésus est reconnu comme celui qui avait souffert sur la croix et qui désormais est vivant, tandis que les disciples retournent à Jérusalem pour annoncer la nouvelle. Entre les deux un accompagnement sur le chemin et une ouverture du cœur qui passe aussi par la médiation des Écritures (« *Il leur expliqua dans les toutes les Ecritures ce qui le concernait* »). Jésus, tout comme Dieu dans l'Ancien Testament, ne se dit pas tout seul mais dans son rapport avec les hommes. Son identité se révèle dans l'action et le comportement.

Les quelques exemples que je viens de donner montrent l'importance du contexte juif dans lesquels ces récits ont été écrits. L'histoire de Jésus vient se greffer sur l'ensemble des Écritures juives, comme un accomplissement de celles-ci. D'une certaine façon, « *l'identité de Jésus ne peut être comprise sans que la tradition juive soit à nouveau racontée* » [7]. D'une manière plus générale cela veut dire que la personne de Jésus se donne à voir dans des récits où les destinataires sont totalement impliqués. Ni prétexte à une autre intention, ni simple illustration d'une thèse, ces récits définissent, par nature, un espace dans lequel le lecteur ou l'auditeur sont interpellés. Ce qui est vrai des auditeurs juifs ou païens des premiers siècles l'est encore aujourd'hui. Il nous faut développer ce point pour voir en quoi l'identité chrétienne se définit en relation avec celle du Christ.

[7] HERMAN HÄRING, « L'histoire de Jésus comme origine et fondement de l'identité religieuse », *Concilium*, n° 285, octobre 2000, p. 128.

IV. L'HISTOIRE DU CHRIST FONDEMENT DE L'IDENTITÉ DES CHRÉTIENS

LE TEXTE ET SON LECTEUR

Les théories modernes de l'herméneutique, en particulier celles de Gadamer et Ricœur, nous ont appris que la compréhension d'un texte ne signifie pas la découverte d'un sens caché, présent dans le texte à l'origine, mais un processus vivant d'interprétation qui passe par une appropriation toujours nouvelle du texte par son lecteur. Entre un texte et son lecteur s'établit un échange et un dialogue qui ne se réduisent pas à la simple explication d'un sens préalable. Les textes, et en particulier les récits, créent une rupture avec la situation originelle (le réel) dont ils parlent. Ils ne sont pas une description immédiate, mais ils redécrivent la réalité par le biais des artifices littéraires de leur travail de composition. C'est ce travail de l'écriture qui permet au texte de prendre distance vis-à-vis du réel (comme dans la fiction) et d'offrir au lecteur non pas une description mais une manière nouvelle d'être au monde. Le texte déploie ainsi devant lui, parfois à l'insu de son auteur, une « proposition de monde », un monde que je puisse habiter et où je puisse reconnaître de nouvelles possibilités d'existence. C'est ce monde qu'il s'agit de décrypter et qui s'offre à l'interprétation du lecteur. Dès lors le texte ne reçoit sa destination, son achèvement, que lorsque le lecteur s'approprie ce monde de manière créative. Le monde du lecteur (sa manière de se rapporter au monde, à la vie, au sens des choses) est confronté au monde du texte. Entre les deux une dialectique s'instaure qui peut amener une transformation du lecteur, une autre manière pour lui de se comprendre. « *Par appropriation*, déclare Ricœur, *j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence à se comprendre* » [8]. Interpréter, c'est vaincre la distance culturelle et faire sien ce qui était d'abord étranger, c'est « *prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'orient du texte* » [9]. Comprendre un texte, c'est « *se comprendre devant le texte* », s'exposer au texte, et recevoir de lui un soi élargi de la réponse à la proposition d'être-au-monde du texte. La recréation du monde opérée par le texte peut aboutir à une recréation possible du soi.

UN DIALOGUE ENTRE LE MONDE DE LA BIBLE ET LE MONDE DU CHRÉTIEN

Par rapport à ces caractéristiques générales de tout texte, les récits ont cette particularité de « refigurer » notre expérience du temps et notre agir humain. Ils ont par là une pertinence particulière pour ce qui concerne notre manière d'agir et de vivre dans le monde. Un récit constitue en fait une étape intermédiaire, une phase de suspension entre deux actions, entre deux manières d'être et d'agir dans le monde. Le récit s'élève de la vie en la racontant pour retourner à la vie en la transformant, à travers la médiation de l'écriture et de la lecture. Il joue un rôle considérable dans la constitution de notre identité éthique.

Si nous appliquons ces résultats aux récits des Évangiles, une double conséquence s'impose. La première, c'est que les récits évangéliques ne nous rapportent pas d'abord ce que Jésus a fait, dit ou souffert mais ils « *racontent l'expérience que les narrateurs qui ont suivi*

[8] PAUL RICŒUR, « Qu'est-ce qu'un texte ?», *in Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 152.
[9] *Idem*, p. 156.

Jésus ont faite avec lui »[10]. Ils offrent une « proposition de monde », une interprétation du monde nouveau que la rencontre du Christ a suscité en eux. La deuxième conséquence, c'est que ces récits sont offerts à l'appropriation des lecteurs, qui est toujours un processus créatif. Ils ne sont compréhensibles que par le biais d'expériences nouvelles, à travers la mise en perspective et la confrontation avec notre propre monde (qui inclut notre situation physique, culturelle, temporelle ou morale).

Du point de vue de l'identité de Jésus, qui est une identité racontée, cela signifie qu'elle demeure toujours ouverte : nous en faisons l'expérience d'une manière toujours nouvelle et différente. À chaque époque, dans chaque culture, cette identité prend des visages nouveaux, selon les interprétations individuelles ou collectives qui proviennent de ce dialogue entre le texte son lecteur, de la confrontation de leur « monde » avec le « monde de l'Évangile ». Certains de ces visages acquièrent une force culturelle qui en font des symboles, des condensés qui servent de pré-compréhension aux croyants. Ainsi Jésus devient-il le « Messie » ou le « Roi », le « Frère », « l'ami », « le révolutionnaire », « l'exclu rejeté », « celui qui parle avec autorité », « le Christ », « Le Fils du Dieu vivant », le « libérateur »… L'histoire des dogmes, si elle ne perd pas le contact avec le récit, est une histoire de ces symboles, à mi-chemin entre récits et concepts.

L'IDENTITÉ « CHRISTOMORPHIQUE » DU CHRÉTIEN

Du point de vue de l'identité chrétienne, le christianisme voit dans l'unique personne du Christ le critère et la source de notre identité religieuse. Elle ne se rapporte pas d'abord à un ensemble de règles de vie ou à une liste de vérités à croire, elle est relation personnelle à Celui qui est Sauveur et Seigneur. Le chrétien est celui qui est appelé à conformer sa vie à celle du Christ. Comme le dit saint Paul, nous avons à devenir image du Christ : « *Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit* » (2 Co 3, 18). Le chrétien a un soi « christomorphique », ce que la tradition spirituelle traduira par une invitation à suivre et imiter son Seigneur. Est chrétien celui qui s'identifie à Jésus-Christ et qui reçoit de lui son identité. « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* », « *Tu es Pierre* » (Mt 16, 13 ss). Une telle conception suppose que l'identité d'une personne ne soit pas comprise comme une donnée statique mais comme le résultat d'une relation vécue et s'articulant sur un plan symbolique. Je deviens moi-même en me découvrant dans mes relations avec d'autres et en étant à même d'articuler ces relations. Ces conditions sont celles de la constitution d'une identité narrative. D'autre part, cela suppose que nous acceptions que l'identité de Jésus ne soit pas close sur elle-même mais ne cesse d'être reconstruite dans une dialectique constante entre la mémoire évangélique et les attentes nouvelles des chrétiens. L'appropriation par le croyant du récit de Jésus suppose un travail permanent d'imagination pour découvrir au sein du monde et des textes bibliques de nouvelles possibilités d'existence. Mais il s'ensuit également que, dans la foi chrétienne, notre identité et celle de Jésus sont référées l'une à l'autre. Ce qui est vrai de toute identité humaine est encore plus vrai pour les chrétiens, du fait de cette relation unique au Christ. Nous ne devons donc pas être inquiets de voir surgir de nouvelles figures de chrétiens, qui mettent en évidence de nouvelles manières de comprendre la personne du Christ. L'essentiel réside dans cette relation réciproque, dans la mise au travail des récits par l'intermédiaire des expériences inédites auxquelles nous sommes affrontés. Il est bien sûr du ressort de l'Église de vérifier la conformité de ce rapport nouveau avec le rapport originel tel qu'il est inscrit dans le récit d'expériences des premiers chrétiens.

[10] HERMAN HÄRING, *op. cit.*, p. 131.

V. RÉCITS, IDENTITÉ ÉTHIQUE ET ÉDUCATION MORALE

DE L'IDENTITÉ NARRATIVE À L'IDENTITÉ ÉTHIQUE

Une des tâches qui incombe aux éducateurs est celle de l'éducation morale. Une tâche d'autant plus malaisée que plus les symboles culturels et sociaux s'affaiblissent, plus nous sommes renvoyés à nous-mêmes pour nous identifier par nos propres moyens et grâce à la rencontre des autres. Nous sommes invités à une réflexion sur notre propre agir, sur le sens de notre existence et sur sa valeur aux yeux des autres. Cette réflexion peut être nourrie grâce à notre capacité de configuration narrative, de construction de récits. L'identité éthique dépasse cependant la simple identité narrative en ce sens que le récit de notre existence appelle à prendre des engagements et à vivre une responsabilité vis-à-vis d'autrui. Si le processus d'identification à la fois humain et chrétien est un processus relationnel, il met en œuvre des choix qui impliquent la relation aux autres. Par ailleurs, il est des moments de l'existence où notre identité semble se dissoudre et où nous semblons incapables de rassembler notre vie dans une unité narrative sensée. Certaines conversions témoignent d'un passage par une nuit de l'identité, sans pour autant que l'obligation d'engagement de soi disparaisse.

La dimension éthique apparaît lorsque notre vie se comprend comme une vraie manière de vivre, se reconnaît comme une vie bonne. Dans sa pureté, le moment éthique est celui où je peux dire « me voici », et où je me reconnais comme sujet d'imputation morale face à autrui. Le sujet moral est celui qui répond à l'appel venu de l'autre et qui se sent convoqué à la responsabilité. Mais cette décision est un choix qui met fin à tous les possibles qui s'offrent à moi et que l'imagination narrative me présente comme autant de scénarios possibles. La lecture des textes ou la mise en forme de récit de notre existence est un moment de suspens, une pause dans notre action, pour la refigurer, l'évaluer, pour s'exercer par l'imagination à des variations dans notre manière de voir le monde. Elle est aussi un envoi, une invitation à être et à agir autrement, ou encore à vivre conformément à ce récit. Mais un tel envoi « *ne se transforme en action que par une décision qui fait dire à chacun : ici, je me tiens ! Dès lors, l'identité narrative n'équivaut à une ipséité véritable qu'en vertu de ce moment décisoire, qui fait de la responsabilité éthique le facteur suprême de l'ipséité* » [11]. L'imagination narrative est un laboratoire pour le jugement moral. Raconter, «*c'est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement moral s'exerce sur un mode hypothétique*» [12]. En devenant sujet éthique, responsable de ses actes et devant les autres, le sujet advient à une capacité nouvelle qui marque un somment de son identité.

Comment les récits bibliques peuvent-ils contribuer à former cette identité ? Quelles sont les caractéristiques religieuses de cette identité ?

LES RÉCITS BIBLIQUES FAÇONNENT NOS ATTITUDES ÉTHIQUES

Les récits façonnent notre imagination éthique. L'éthique suppose une vision de la vie bonne et une intuition des modèles d'ac-

[11] PAULRICŒUR, *Temps et Récit*, t. III, Seuil, Paris, 1985, p. 359.
[12] PAUL RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 200.

tion correspondants. Or, l'imagination d'un tel déroulement de la vie bonne suppose l'existence d'un récit qui opère la mise en intrigue de ce déroulement. Les récits qui offrent une configuration narrative de la vraie vie sont des outils essentiels dans notre éducation à la vraie vie et dans la formation de notre conscience morale. En régime chrétien, il est clair que les récits de l'Évangile, ceux des premières communautés chrétiennes, les récits des saints, des grands témoins, sont des moyens essentiels pour former notre imaginaire dans le sens d'une vie aimée par Dieu. Les miracles de Jésus, ses gestes avec les pauvres, les petits, les opprimés, l'histoire de ceux qui se sont engagés à sa suite dans un style de vie évangélique nous font entrer dans un monde particulier, le monde de la Bible, un monde qui nous invite à vivre en action de grâce avec nos frères et envers Dieu. Par ces récits et ces modèles d'identification, notre identité éthique quitte son côté austère ou desséchant, elle se nourrit comme un arbre qui grandit de la sève d'une relation personnelle au Christ et à l'Église. Ajoutons que cette relation au Père, par le Fils, qui est au centre de la vie chrétienne et donc de la morale chrétienne, se vit par le don de l'Esprit Saint qui s'unit à notre esprit pour reconnaître la trace de Dieu dans nos vies et nous permettre de discerner « *ce qui est bon, ce qui est parfait, ce qui est le désir de Dieu* » (*cf.* Rm 12, 2).

Les récits ne disent pas ce qu'il faut faire mais ils constituent un lieu fondamental de régénération de la volonté libre à travers la force de l'imagination. Les récits fondateurs d'une communauté comme les récits bibliques font partie de cet espace symbolique où la personne se reconstruit sans cesse. Les récits éduquent nos dispositions affectives et contribuent à la constitution de nos attitudes fondamentales et de nos convictions (le pardon, le sens des pauvres, la gratitude, le service, l'amour de Dieu et des autres). Pour ce qui est des récits bibliques, ils nous offrent des figures de la libération de notre liberté. Ils nous instruisent poétiquement sur la réalité obscure du mal, sur la possibilité impossible de l'amour et du pardon. Des récits comme les paraboles désorientent notre regard toujours tenté de s'enfermer sur notre univers pour nous obliger à reconstruire nos convictions dans la perspective d'un don permanent de grâce. Comme le dit Paul Beauchamp, « *Les textes bibliques, en réalité, ne nous préparent pas nos décisions, ne contiennent pas d'oracle concernant notre action pratique. Mais ils construisent pour nous un monde au milieu duquel nous décidons nous-mêmes ; ils tracent un horizon. Notre décision ne dépend pas immédiatement de notre lecture, mais nous ne sommes pas les mêmes quand nous avons lu. Donc nous décidons autrement* » [13].

L'EXEMPLE DU SERMON SUR LA MONTAGNE ET LE SENS D'UNE VIE COMME UNE RÉPONSE AU DON DE DIEU

La fréquentation des écrits bibliques oriente par exemple notre regard dans le sens de la générosité et du don. Ricœur souligne comment le monde biblique est traversé par une économie du don : don de la Création, don de l'Alliance, don du Salut, don de l'amour… Et le soi qui s'expose à cette poétique du don est invité à se reconnaître comme un « sujet convoqué », appelé à répondre à un appel. Le soi y est constitué et défini par sa position de répondant à l'égard des propositions de sens issues du réseau symbolique biblique. Le chrétien est celui qui décide d'inscrire sa vie et ses actions dans cet ordre symbolique particulier qu'est le canon biblique, lu en Église. Le mode de vie chrétien reste un pari, un destin constamment transformé en choix. Dans la Bible même, les récits de vocation prophétiques sont des exemples qui servent de base à toute une série de figures de la réponse. Dans le Nouveau Testament, ce sont les récits de vocation des disciples qui jouent ce rôle. Le

[13] PAUL BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Seuil, Paris, 1987, p. 63.

cœur de l'identité éthique chrétienne consiste à faire de sa vie une réponse d'amour au don que Dieu ne cesse de faire à notre égard.

Dans le sermon sur la montagne (Mt 5-7 ou Lc 6), Jésus ne vient pas apporter une nouvelle loi, plus sévère que la précédente (on vous a dit, moi je vous dis...) : il vient unifier, intérioriser, « accomplir la loi ». Il place la loi de Moïse comme la loi commune (*cf.* le rappel de la règle d'or) dans une perspective nouvelle, une perspective à comprendre d'une manière existentielle. « *Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est au cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et les injustes* » (Mt 5, 43-45). « *Car, si vous aimez ceux qui vous aiment que faites-vous d'extraordinaire, les païens n'en font-ils pas autant? Vous donc vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (Mt 5, 46-48). La Bonne Nouvelle apportée par Jésus, c'est que Dieu est Père et que nous sommes appelés dès l'origine à devenir ses fils. La visée chrétienne remet la morale commune dans une perspective spécifique : *devenir les fils et les filles de notre Père* ; parfaire en nous cette image de fils qui nous est donnée dès l'origine en devenant les frères et les sœurs les uns des autres ; être et vivre à l'image du Père qui offre ses dons à tous et dont Jésus est le reflet parfait. Jésus, pour nous, est à la fois le modèle du Fils et le chemin pour vivre cette vie de fils et fille. C'est en lui que nous pouvons devenir fils et fille de Dieu. Il est par excellence celui qui s'est reconnu appelé et envoyé par Dieu et qui a répondu à son amour.

On pourrait résumer cette démarche en disant : « *Puisqu'il t'a été donné depuis toujours par l'amour du Père des cieux qui te précède, donne à ton tour.* » La poétique biblique anime d'un sens spirituel la motivation éthique et fait prévaloir la coopération sociale sur l'intérêt personnel, même bien compris [14]. La perspective chrétienne alimente de l'intérieur ce désintéressement, cet « excès » sans lequel toute vie sociale est vouée à se défaire. Elle soutient et donne une figure à la reconnaissance inconditionnelle de l'autre comme personne libre qui est au cœur de toute vie éthique authentique. En ce sens, l'identité chrétienne est une identité profondément humaine qui découvre sa profondeur insoupçonnée, cachée depuis la création du monde. Se reconnaître fils, et appelés à être des hommes « pour les autres », est une expérience que peuvent faire des non-croyants mais que l'identité chrétienne rapporte au mystère de notre vie dans le Christ.

[14] Cf. PAUL RICŒUR, *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, J.C.B., Mohr, Tübingen, 1990.

CONCLUSION : QUELQUES ENJEUX ÉDUCATIFS

Parmi les très nombreuses conséquences éducatives qui peuvent être tirées de ces analyses j'en retiendrai trois.

APPRENDRE À RASSEMBLER SA VIE DANS L'UNITÉ D'UN RÉCIT TOUJOURS À REPRENDRE

L'importance que nous avons donnée à la découverte de notre identité à travers la médiation des récits nous invite à porter l'attention sur l'apprentissage de notre « capacité narrative ». Par ce terme, je désigne une *capacité à rassembler notre vie sous l'unité signifiante d'un récit*. Il s'agit d'une compétence de haut niveau, qui est aujourd'hui menacée mais qui est plus que jamais indispensable à la construction de notre identité. Les menaces qui pèsent sur le récit sont d'abord dues à la difficulté que connaissent certains à mettre en mots leur expérience, à croire que leur parole vaut la peine d'être dite. L'émergence de la parole va au-delà de la simple éducation à l'expression, elle suppose un interlocuteur, une oreille attentive. De plus, faire un récit de sa vie suppose d'être convaincu de sa capacité à agir dans le monde et à intervenir sur le cours des choses. Prendre conscience de sa capacité d'initiatives est essentiel à la construction de l'estime de soi, à la croyance dans sa propre liberté. Mais combien de jeunes ne parviennent pas à cette estime de soi, doutant de leur capacité d'action ? Les aider à réaliser les « achèvements » auxquels il sont parvenus est crucial.

La capacité à faire des récits est également fragilisée par les confusions qui tiennent au côté menaçant du temps. On voit parfois la revendication d'identité perdre son aspect narratif, et donc historique, lorsqu'elle prétend à une sorte d'immutabilité, de fixité dans le temps. On songe, par exemple, aux manipulations idéologiques des partis d'extrême droite ou des nationalismes exacerbés qui prétendent revenir à « la France de toujours », à « l'identité chrétienne » de l'Occident, aux identités ethniques absolutisées… Mais on constate aussi, à l'inverse, une impuissance à s'attribuer une identité quelconque, faute d'avoir acquis la maîtrise de faire un récit de sa vie. Les romans contemporains sont instructifs à ce sujet qui décrivent des individus en quête d'eux-mêmes à travers des récits qui n'arrivent pas à se clore : l'individu semble se dissoudre dans les circonstances diverses qu'il traverse au jour le jour sans pouvoir trouver sa consistance.

Rassembler sa vie dans une unité signifiante, en parler à d'autres, entendre des autres une autre manière de faire ce récit : autant d'éléments nécessaires à cette compétence qui s'apprend. Concernant la dimension chrétienne de cette identité, cette perspective nous invite à rechercher dans nos existences les signes de la présence de Dieu au sein de notre histoire tant personnelle que communautaire. Nous devons accepter que cette identité se construise peu à peu et qu'elle soit par nature toujours à reprendre. Notre vie se construit dans la relation à Dieu et aux autres. De même, s'il y a des identités collectives (celle de nos institutions et de nos communautés), alimentées en grande partie par la mémoire des récits fondateurs (ceux des premières communautés chrétiennes mais aussi ceux de telle ou telle institution), ces identités elles-mêmes sont soumises à variations, dans la mesure où ce qui nous inspire a besoin d'être réinterprété selon les temps et les cir-

constances. Les institutions chrétiennes (écoles, hôpitaux, services caritatifs, etc.) sont invitées à réexaminer leur projet apostolique et leur place au sein de la société. Ces identités ne peuvent plus se contenter de s'appuyer sur une mémoire qu'il s'agirait simplement de reproduire. La mémoire des institutions, comme la mémoire évangélique, ne peut être comprise que dans une reprise créative qui implique la mise en jeu des attentes et des espérances présentes. Le partage des expériences personnelles et communautaires de la vie dans l'Esprit est ici essentiel.

UNE NÉCESSAIRE RELATION PERSONNELLE AVEC LE CHRIST

Si l'on prend au sérieux le fait que notre identité chrétienne et l'identité de Jésus sont dans une relation réciproque, le chrétien ne peut vivre sans une relation personnelle au Christ, à travers la prière, la relecture de vie, le partage avec les frères, la vie sacramentelle, la relation aux autres, etc. L'histoire de cette relation est une histoire vécue dans la foi, où chacun choisit d'exposer son existence à la présence du Christ, en particulier (mais pas seulement) par la médiation symbolique des récits évangéliques. Cet ensemble symbolique qui nous est accessible par la liturgie, la prière personnelle ou communautaire, la lecture spirituelle, etc., est le creuset d'une mise en relation toute personnelle entre nos expériences de Dieu et celles faites par les premiers chrétiens dans leur rencontre du Christ. Cette « résonance » de la Parole de Dieu en nous est tout à fait essentielle dans les moments, par exemple, où nous vivons des expériences-limites, des remises en cause de nous-mêmes, des passages à vide, des expériences de vie ou de mort, des nuits du sens ou de la foi…

ACCOMPAGNER LE CHEMIN ORIGINAL DE CHACUN

Enfin, pour ceux qui sont en charge des jeunes en formation, l'aide à la construction de cette identité invite à entrer dans l'obéissance à ce que l'Esprit dit à chacun. En effet, la relation avec le Christ et l'expérience spirituelle sont éminemment singularisantes. Une des plus fortes convictions de la tradition chrétienne réside dans la révélation que Dieu aime chaque homme d'un amour particulier et infini. Mon « je » n'est pas une connaissance à la manière d'un « connais-toi toi-même », mais comme dit Hans Urs von Balthasar, il est un « Toi » prononcé par Dieu, et ne peut être « Toi » que parce que Dieu veut se faire « Toi » pour moi. Dieu me dit à la fois combien il m'aime et combien j'étais perdu sans lui. L'une des tâches les plus importantes est alors l'accompagnement de cette expérience de découverte progressive d'une corrélation entre les expériences vécues et les visages du Christ qui apparaissent dans l'expérience spirituelle. Etre au service de cette découverte singularisante signifie aussi créer les conditions pour que ce lien soit vécu avec fruit. Songeons, par exemple, aux pratiques de reprise spirituelle individualisée des temps d'engagements caritatifs ou sociaux. L'identité du jeune chrétien sera d'autant plus renforcée qu'elle s'appuiera sur une expérience humaine et spirituelle vivante. En même temps, il s'agit toujours de vérifier que l'expérience racontée n'est ni simplement une description de ce qui arrive, ni une imagination illusoire. La qualité du récit se juge à ce mélange d'histoire et de nouveauté ouvrant à de nouveaux possibles, qui est la marque d'une parole personnelle engagée. Il y a enfin un travail de discernement de la fidélité à la tradition ecclésiale, qui appelle à la fois une vigilance par rapport à la mémoire commune et une attention au fait que cette fidélité ne peut être qu'inventive.

⁂

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 A. Dedieu
106, rue du Bac – 75341 PARIS CEDEX 07

Dépôt légal : juillet 2004

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