



The Ends of the Humanities

Perspectives from the Humanities and Social Sciences

*Herausgegeben von Isabell Baumann,
Till Dembeck und Georg Mein*

Initiation et construction identitaire : dialogues d'humanisation

Daniel Liberté

The Ends of Humanities - Volume 1: The Ends of the Humanities
Edited by Till Dembeck, Georg Mein, Johannes Pause, Christoph Purschke



Melusina Press 2021

Published in 2021 by **Melusina Press**

11, Porte des Sciences

L-4366 Esch-sur-Alzette

<https://www.melusinapress.lu>

Melusina Press is an initiative of the University of Luxembourg.

Concept: Niels-Oliver Walkowski, Johannes Pause

Copyediting: Carolyn Knaup, Niels-Oliver Walkowski

Cover: Valentin Henning, Erik Seitz

The digital version of this publication is freely available at <https://www.melusina-press.lu>.

ISBN (Online): 978-2-919815-24-1

DOI (Publication): 10.26298/melusina.arn3-af48

DOI (Volume): 10.26298/melusina.qmp0-vm61

DOI (Series): 10.26298/2716-7550

ISSN (Online): 2716-7550

Das vorliegende Werk steht unter einer CC BY-SA 4.0 Lizenz. Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und Ressourcen unterliegen der selben Lizenz, sofern sie keiner anderen Quelle entnommen oder mit einer anderen Lizenz versehen sind.



Introduction

Le thème que j'ai choisi d'aborder aujourd'hui veut faire « travailler » ensemble des concepts qui portent chacun tout leur univers de réflexion et de questionnements :

- initiation : un très ancien concept réapparut dans le vocabulaire chrétien assez récemment, non sans influence directe de l'émergence des sciences humaines ;
- identité, et plus particulièrement « construction identitaire » : autre concept qui a fait florès et qui fait encore l'objet de réflexions abondantes, bien qu'on ait encore beaucoup de mal à définir ce dont il s'agit vraiment ;
- humanisation : dans le contexte d'un colloque sur les *Humanities*, inutile de décrire en quoi ce mot « embrasse large » ...
- le tout dans le contexte – non présent dans le titre, mais incontournable – d'une société sécularisée... mais qu'est-ce que la sécularité, ou, comme on le verra, LES sécularités ?

Chacun de ces termes mériterait un développement qui déborde des paramètres de la présente communication, d'autant plus s'il s'agit d'assumer la portée de chacun de ces termes pour chercher les plus ou moins possibles articulations entre eux. L'exercice s'avérerait alors périlleux. Je me limiterai donc à exprimer quelques éléments, bien insatisfaisants, sur chaque terme, pour ensuite, surtout faire ressortir les paradoxes, et même d'une certaine façon les impasses, à la fois théoriques et pratiques, dans lesquels se retrouvent les institutions religieuses, et principalement l'Église catholique. De ces réflexions pourra peut-être émerger quelque chose qui éclaire le thème général du présent groupe de travail : « *suicidal beliefs or memoria innovans* ». Ce qui est sûr, c'est que la situation si paradoxale que je vais mettre en évidence conduit difficilement à proposer des réponses toutes construites ... Mais déjà, faire preuve de lucidité, sortir de la naïveté qui consisterait à penser qu'un simple repositionnement, un simple bricolage ou quelques ajustements de langage suffiront à faire face à la nouvelle donne, c'est déjà une opération utile, une opération qui, justement, pourrait permettre aux institutions religieuses d'éviter les options suicidaires ... s'il est encore temps !

Initiation

Quelques jalons historiques

- 2^e – 3^e siècles : émergence et méfiance
Refaire l'histoire de l'insertion progressive du vocabulaire de l'initiation dans la pensée chrétienne serait un peu fastidieux. Résumons en affirmant que le mot grec *muôn* (μῶν) est de la même racine que *mustèrion* (μυστήριον / mystère) ; dans le vocabulaire païen, il désignait des rites par lesquels des personnes pou-

- vaient franchir différents stades de connaissance et, par-là, d'intégration au groupe de ceux qui ont pu être « mis dans le secret » – on pense essentiellement au vocabulaire de la gnose. On comprendra dès lors que ce concept offrait à la fois une assise linguistique et une limite théologique et pastorale : le processus d'intégration dans le groupe des disciples du Christ – l'Église – comporte bien une ritualité déterminante marquant un « avant » et un « après », analogue à ces rites païens ; cependant, l'idée que les « initiés » intégraient un groupe secret, et qu'il y avait plusieurs degrés d'accès à la « pleine connaissance » a longtemps fait hésiter les Pères de l'Église à utiliser ce vocabulaire. Notons par exemple un Clément d'Alexandrie qui, au 2^e siècle, s'adressant à un païen, utilise ce vocabulaire « pour parler selon tes images » (Protreptique XII [119], n° 1.).
- 3^e – 5^e siècles : un « âge d'or » ambigu.
C'est la levée de l'hypothèque païenne, liée à l'entrée de la foi chrétienne dans la légitimité après l'Édit de Milan (Constantin – 313 A.D.), qui autorisa un usage plus large, parce que devenu moins ambigu, du vocabulaire de l'initiation. Dans cette période qu'on appelle parfois « l'âge d'or du catéchuménat » et qui recouvre la plus grande partie du 4^e siècle, « initiation » désigne essentiellement les rites par lesquels un candidat généralement adulte devient, dans la Nuit pascale, membre à part entière de l'Église. Si nous avons qualifié cette période d'ambiguë, c'est parce que la théorie de l'initiation s'y accorde de moins en moins bien avec la pratique catéchétique et pastorale : d'une part, les candidats, souvent devenus catéchumènes dès leur naissance – tel un Augustin – reportent très souvent leur démarche baptismale le plus tard possible, le temps de catéchèse se réduisant progressivement aux seuls 40 jours du carême ; d'autre part, la balance démographique tend vers un baptême de plus en plus massif de nourrissons, faisant progressivement perdre toute consistance au processus catéchuménal et ne se limitant éventuellement qu'à la célébration rituelle. Autrement dit, on utilise le mot, mais pour désigner un processus de moins en moins initiatique.
 - 5^e – 19^e siècles : déclin et éclipse
Le déclin qui a conduit à ce que, vers la fin de la vie d'Augustin d'Hippone († 430), il n'y ait pratiquement plus de baptêmes d'adultes, a donc entraîné la perte non seulement de la réalité de l'initiation, mais même de son vocabulaire. En réalité, alors que l'Église catholique a décidé de restaurer le catéchuménat au 2^e Concile du Vatican (*Sacrosanctum concilium*, 1963) et qu'elle le propose comme modèle catéchétique, en réalité cette pratique catéchétique n'a existé de façon consistante que pendant moins de 200 ans (grosso modo de 250 à 400).
 - 20^e siècle : une résurgence récente influencée par les sciences humaines.
C'est vers la fin du 19^e siècle qu'un professeur de l'Institut catholique de Paris, Mgr Louis Duchesne, dans un ouvrage sur l'histoire de la liturgie, donna à l'un de ses chapitres le titre « d'initiation chrétienne ». Cette résurgence d'un vocabulaire absent depuis près d'un millénaire et demi est concomitante avec l'émergence de nouvelles disciplines de recherche, en particulier de l'ethnologie et de l'anthropologie, lesquelles, par l'étude de certaines pratiques rituelles de civilisations dites « traditionnelles », ont mis au jour les enjeux identitaires qui se jouaient au fil de

cette ritualité. Du coup, la réflexion sur ce qui prit place dans la théologie sous le vocable « initiation chrétienne » se trouva enrichie d'une compréhension beaucoup plus globale des processus par lesquels une personne trouve place au sein d'un groupe humain.

Définition et buts de l'initiation

Voilà pourquoi la définition contemporaine de l'initiation chrétienne apparaît comme plus complète que celle de l'Antiquité : elle en intègre les éléments fondamentaux, les englobant dans une anthropologie nourrie par les apports des *Humanities*.

Quelques éléments d'une définition

Dans le but de définir ce qu'on entend par « initiation chrétienne », le théologien belge Jan Claes proposait en 1994 une réflexion approfondie dont on retiendra les trois éléments suivants :

- « Processus par lequel le sujet, librement et existentiellement, affronte le mystère de son existence dans sa totalité, abandonne une manière ancienne d'être et de vivre pour entrer dans une forme de vie nouvelle. »
- « Introduction guidée, incorporation progressive à la vie d'un groupe, à son expérience, à ses croyances et ses valeurs, à ses rites et symboles. »
- « Processus par lequel une personne apprend et s'approprie existentiellement les normes, les valeurs, les comportements, les attitudes et les habitudes d'un groupe social, conférant ainsi au sujet une identité par son intégration dans ce groupe. » (Claes 1994: 12 et seq.)

Complétons par cet apport du sociologue des religions Raymond Lemieux. Pour lui, par l'initiation,

il s'agit d'inscrire la singularité des expériences humaines, celle des sujets qui demandent cette initiation pour eux-mêmes ou pour d'autres, dans un langage qui vient d'ailleurs, qui répond d'une tradition, d'une histoire. L'initiation est donc un ensemble de moyens et de procédures par lesquels un groupe affirme et réaffirme périodiquement son identité, en permettant à ses membres d'apporter à celle-ci leur contribution spécifique. (Lemieux 1997: 52-54)

Se dégage ainsi que le processus initiatique se présente comme un parcours de découverte et d'intégration, d'appropriation existentielle des éléments qui constituent l'identité d'un groupe. En ce qui a trait au *contenu*, ce parcours intègre une dimension d'*instruction* (de découverte, de compréhension puis d'adhésion aux savoirs du groupe), et une dimension d'*appropriation existentielle* (attitudes, aptitudes, intégration des valeurs du groupe) ; c'est précisément en cela qu'on peut dire qu'initier c'est plus qu'enseigner : il ne s'agit pas uniquement de *savoir* ce qui définit l'identité de tel ou tel groupe, il s'agit,

plus fondamentalement, d'adhérer profondément aux valeurs, aux pratiques qui le définissent ; or pour faire cet apprentissage, le mode de la transmission du contenu est insuffisant, il doit être imbriqué dans processus de l'ordre de l'expérience. En ce qui a trait à *l'environnement*, l'initiation se déroule habituellement en relation avec des pairs, et à proximité et en fréquentation des membres déjà initiés ; il ne s'agit pas d'une marche individuelle, mais bien d'un processus de *fréquentation* ; l'initiation comporte aussi une dimension *rituelle*, qui sert à marquer symboliquement le temps, à cristalliser des acquis et à ouvrir sur l'avenir ; la ritualité ici n'est pas un but en elle-même, elle apparaît comme la mise en scène de ce but dans le registre symbolique ; c'est pour cela qu'on parle fréquemment de *rites de passage* : ils marquent un « avant » et un « après », la personne initiée n'étant désormais plus la même ; rappelons cependant que, les rites étant de l'ordre du *symbole*, ils n'ont de sens qu'en lien avec le cheminement *réel* de la personne en cours d'initiation : la personne doit être réellement *différente*, elle doit adhérer *réellement* aux éléments qui définissent le groupe. Le processus initiatique a donc un *début* et une *fin* ; certes, on pourra dire que l'on est en cheminement toute sa vie, mais on n'est pas en *initiation* toute sa vie : au *terme* du parcours d'initiation, qui est rendu manifeste par l'accomplissement des rites de conclusion, la personne dite « initiée » reçoit un *statut nouveau* et est considérée comme membre à part entière de ce groupe. C'est le résultat objectif et constatable de l'initiation, alors que le résultat subjectif, intérieur, est beaucoup plus difficilement accessible.

Les buts de l'initiation chrétienne

Pour exposer les buts de l'initiation chrétienne dans sa compréhension contemporaine, nous recourrons à quelques textes officiels de l'Église catholique. Notons que ces extraits conjuguent assez fréquemment les buts et les effets du processus initiatique.

On doit annoncer à tous les hommes avec assurance et persévérance le Dieu vivant, et Celui qu'Il a envoyé pour le salut de tous, Jésus-Christ, pour que les non-chrétiens [...] croient et se convertissent librement au Seigneur et s'attachent loyalement à Lui [...].

Bien sûr, cette conversion est à comprendre comme une conversion initiale ; [...] le nouveau converti entreprend un itinéraire spirituel [...] ; ce passage, qui entraîne avec soi un changement progressif de la mentalité et des mœurs, avec ses conséquences sociales, doit devenir manifeste et se développer peu à peu pendant le temps du catéchuménat. (Concile Vatican II, Décret *Ad gentes* 1965, n° 13)

Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale. [...] Les catéchumènes doivent donc être initiés comme il faut au mystère du salut et à la pratique des mœurs évangéliques, et introduits par des rites sacrés, célébrés à des époques successives, dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du Peuple de Dieu.

Ensuite, délivrés de la puissance des ténèbres par les sacrements de l'initiation chrétienne, morts avec le Christ, ensevelis avec lui et ressuscités avec lui, ils

reçoivent l'Esprit d'adoption des enfants et célèbrent avec tout le Peuple de Dieu le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. (Ibid, n° 14)

La catéchèse d'initiation [...] est une formation organique et systématique de la foi. [...] Cette formation organique est plus qu'un enseignement: elle est un apprentissage de toute la vie chrétienne, « une initiation chrétienne intégrale » qui permet une vie authentique à la suite du Christ, centrée sur sa Personne. Il s'agit, en effet, d'éduquer à la connaissance et à la vie de foi, de sorte que l'homme tout entier, dans ses expériences les plus profondes, se sente fécondé par la Parole de Dieu. Le disciple du Christ sera ainsi aidé à transformer le vieil homme, à assumer les promesses de son Baptême et à professer la foi à partir du « cœur ». (Congrégation pour le clergé 1997, n° 67)

La catéchèse est la forme particulière du ministère de la Parole qui fait mûrir la conversion initiale, jusqu'à ce qu'elle devienne une profession de foi vivante, explicite et agissante. (Ibid, n° 82)

L'Église, qui a reçu la mission de manifester le mystère de Dieu, de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa vérité essentielle. L'Église sait parfaitement que Dieu seul répond aux plus profonds désirs du cœur humain que jamais ne rassasient pleinement les nourritures terrestres. Elle sait aussi que l'homme ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux [...]. L'homme voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort [...]. Or Dieu seul [...] peut répondre à ces questions en plénitude. Il le fait par la révélation dans son divin Fils qui s'est fait homme. Quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme. [...] De cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine. (Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* 1965 : n° 41.1 et 42.2)

De ces citations, nous pouvons conclure ceci : le processus initiatique comporte une dimension d'apprentissage de contenus articulée à une dimension rituelle majeure marquant clairement un passage à la fois intérieur – « morts avec le Christ, ensevelis avec lui et ressuscités avec lui » – et extérieur, comportant des effets socio-ecclésiaux – « ils reçoivent l'Esprit d'adoption des enfants et célèbrent avec tout le Peuple de Dieu le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur », par lesquels ils sont considérés désormais comme appartenant au groupe.

Ces citations montrent par ailleurs ce que vise l'Église catholique à travers ce processus : elle a la conviction que, quand elle propose l'initiation chrétienne à quelqu'un, elle permet à cette personne de trouver sens à sa vie à travers son rapport au Christ et à travers sa foi en la résurrection – on parle alors d'une profession de foi « vivante ». Mais il y a plus : cette foi au Christ ne donne pas seulement sens, elle construit littéralement la personne, elle constitue une composante majeure de son identité, en faisant d'elle une

personne « tout entière fécondée par la Parole de Dieu », capable de rendre compte de ses options, de son orientation de vie – une foi « explicite ».

De façon toute particulière, la dernière référence manifeste que pour l'Église, la foi au Christ n'est pas ultimement destinée à faire des chrétiens, elle est destinée à faire des HUMAINS – « Quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme. » La proposition chrétienne comporte une forte dimension anthropologique, une façon pour le croyant de se comprendre comme être humain et, du coup, comme citoyen au cœur de sa société – « servir à constituer et affermir la communauté des hommes. » Tout cela peut donc être lu à la lumière des *Humanities* ...

Identité

Dans le concept antique et ethnologique de l'initiation, le processus comportait en lui-même la dotation d'une identité au sein du groupe. Il faut en fait reconnaître que de le dire ainsi est en quelque sorte anachronique. Ce que conférait l'insertion sociale par l'initiation traditionnelle ne peut être appelé « identité » que par une sorte de « rétro-extension » à partir de notre idée contemporaine de celle-ci. Disons plus simplement que, « initiée », la personne connaissait alors sa place et sa fonction dans le groupe social, donc en quelque sorte savait qui elle était, du moins « pour » et « aux yeux de » ce groupe.

Dans un séminaire sur l'identité organisé par Claude Lévi-Strauss en 1977, Françoise Héritier, parlant de la culture des Samo, disait :

La seule armature véritable, celle qui fait et construit l'identité, est donnée par la définition sociale. La règle sociale collective s'incarne dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle qui doit être le sien en raison de sa situation généalogique et chronologique dans un lignage donné [...]. L'identité samo est le rôle assigné et consenti, intériorisé et voulu. (Héritier 1983 : 69)

On perçoit le paradoxe : dans ces sociétés, chacun savait bien qui il était, quel était son rôle, et les autres le savaient aussi. En quelque sorte, l'identité de chacun était claire et bien campée, quoi qu'il en soit, apparemment, du niveau d'acceptation personnelle de cette place assignée. Voilà pourquoi, précisément, on n'avait pas besoin de parler d'identité !

Jean-Claude Kaufmann précise :

La communauté subordonnée à la tradition s'auto-régulait, elle définissait les individus en les construisant socialement. [...] La montée des identités provient justement de la déstructuration des communautés, provoquée par l'individualisation de la société.

La question identitaire a historiquement résulté de la désagrégation des communautés, libérant un individu contraint de s'auto-définir. (Kaufmann 2004 : 17 et 59)

Il reprend en cela Lévi-Strauss qui disait que « l'histoire de l'identité peut être analysée comme une immense conversion entre cette identité qui vient du dehors et celle que nous-mêmes essayons d'établir du dedans. » (Ibid.)

La conclusion est limpide, on la connaît déjà : c'est parce que le « bain social et culturel » dans lequel nous naissons et évoluons ne nous confère plus d'emblée une place, que chacun se voit désormais convoqué à construire lui-même son identité. Mais de quoi parle-t-on au juste ?

Donner une définition de l'identité n'est pas simple. Laissons tout de même Erikson, qu'on peut sans hésiter placer au nombre des fondateurs de la notion moderne d'identité, nous en proposer une :

Le sentiment conscient d'avoir une identité personnelle repose sur deux observations simultanées : la perception de la similitude avec soi-même et de sa propre continuité existentielle dans le temps et dans l'espace et la perception du fait que les autres reconnaissent cette similitude et cette continuité. (Erikson 1972 : 49)

Avoir une identité personnelle, donc, c'est bien sûr d'abord avoir le sentiment de savoir qui l'on est, mais cela implique aussi d'avoir le sentiment que les autres reconnaissent que l'on est tel (Erikson en donne un exemple intéressant dans le domaine de l'enfance : le petit qui arrive à marcher après tant d'efforts n'a pas acquis simplement une compétence nouvelle, mais, par les réactions de l'entourage autant que par la prise de conscience personnelle qu'il fait au moment de se tenir debout, il réalise tout à coup qu'il fait maintenant partie des « sachant marcher », ce qui lui confère un statut nouveau dans le groupe humain). Michel de Certeau le disait ainsi : « L'affirmation d'une identité consiste à définir un emplacement singulier par l'extériorité de son voisinage. » (Cité par Lemieux/Montminy 2000 : 26)

On n'est vraiment pas loin, ici, de ce que l'on a dit des effets de l'initiation.

Mais creusons encore. On peut ainsi dire que l'identité d'une personne se définit à la fois « par » les autres et « en face » d'eux. En effet, l'identité joue sur deux plans en même temps : d'une part, et c'est là l'étymologie du mot, il s'agit de se définir en « s'identifiant à... », donc en se reconnaissant une appartenance à un groupe de personnes partageant un « identique ». Mais d'autre part, le mot résonne en même temps très fortement du côté de l'individuation, de ce qui fait l'unicité de la personne. Ces deux pôles, loin d'être incompatibles, se conjuguent dans une « définition pratique » de l'identité : on peut en effet considérer que ce qui définit chaque personne est constitué d'une myriade d'appartenances, au point que, en définitive, chaque personne est unique en ce qu'elle est la seule à tenir toutes en même temps cette somme spécifique d'appartenances. Autrement dit, je suis qui je suis, dans cette unicité qui constitue mon identité personnelle, parce que je suis la seule personne à cumuler et à combiner tel en-

semble spécifique d'appartenances à des groupes – formels ou informels, institués ou non – auxquels je m'identifie.

Poursuivons en abordant deux difficultés que soulève cette réflexion sur l'identité, qui auront des conséquences quand il s'agira de faire « jouer ensemble » initiation et identité.

Difficulté : l'obligation de se définir

En théorie, cela se dit simplement. Mais ce « sentiment de similitude et de continuité » dont parle Erikson, qui fait que j'ai la conviction intime d'être quelqu'un, encore faut-il qu'il puisse naître et faire son chemin en nous.

On sent bien ici que ce qui peut apparaître comme une chance – se construire soi-même – est en même temps un immense défi et, comme on l'a dit, un défi NOUVEAU, propre à la modernité et même à la « modernité avancée » des toutes dernières générations.

Plusieurs auteurs parlent de cette exigence d'auto-définition, qui est tout sauf banale. Citons d'abord à nouveau Kaufmann :

L'identité, pas plus qu'elle n'est donnée par essence, n'est donc nullement un élément annexe, une sorte de narration gratuite à valeur décorative. Au contraire, elle occupe une fonction vitale et quotidienne, l'individu devant continuellement la reformuler sous peine de voir son existence perdre sens. Sous peine aussi de briser les ressorts de son action. [...] Le travail identitaire prend aujourd'hui la forme d'une contrainte obligatoire [...]. Donner sens à sa vie n'a rien d'une sinécure. (Kaufmann 2004 : 80 et seq.)

Qui que nous soyons, en tant que « modernes », nous sommes exposés à ce « devoir ». On comprendra cependant que ce sont les jeunes qui doivent de façon particulièrement forte répondre de cette exigence. Écoutons le sociologue belge Guy Bajoit :

Vouloir disposer librement de soi et espérer ainsi trouver l'auto-réalisation personnelle, voilà exactement à quoi est appelé chacun de nous par le nouveau système de valeurs, par le modèle culturel identitaire.

Cet appel, il faut bien s'en rendre compte, est cependant à la fois paradoxal et angoissant, surtout pour les jeunes. Il est paradoxal parce que, d'un côté, c'est un droit (le droit de décider pour soi et de s'auto-réaliser), mais de l'autre, c'est une obligation (toutes les institutions – la famille, l'école, l'État... – attendent de lui qu'il y réussisse). Et du même coup, c'est terriblement angoissant : la plupart des jeunes, en effet, ne savent pas si leurs choix leur apporteront l'auto-réalisation qu'ils attendent, mais ils se croient pourtant obligés de choisir (puisque c'est une obligation), et choisissent donc avec la peur de se tromper. L'angoisse est encore renforcée chez ceux qui ont peu de ressources (des parents, des diplômes, des relations, de l'argent...) car ils ont moins de moyens pour réaliser leurs choix.

L'angoisse vient donc d'abord de ce qu'ils se croient obligés de choisir alors qu'ils ignorent les conséquences de leurs choix, mais elle vient aussi de ce qu'ils sont invités à mettre la barre très haut : le « I » de l'Individu abstrait est un très grand « I ». Les messages culturels (télévision, films, publicité...) leur proposent des modèles identitaires de « gagneurs » heureux et épanouis (des gens exceptionnels, qui ont du talent, de la passion et un destin hors du commun), alors que les jeunes sont, en général, des individus « comme tout le monde », qui sentent bien les limites de leurs ressources personnelles et sociales. D'où leurs questions : quoi choisir ? Ai-je fait les bons choix ? Vais-je aimer cela ? Vais-je en être capable ? En aurai-je les moyens ? Trouverai-je un emploi ? Mon couple durera-t-il ? ... Cette peur du vide, de l'échec, ce vertige de la liberté, engendre chez beaucoup les troubles de « l'individu incertain » et « la fatigue d'être soi ». (2003 : 13)

Il fallait donner cette citation avec toute son ampleur : elle décrit de façon fort juste le paradoxe de la jeunesse actuelle, convoquée à se construire une identité dans une société qui ne la confère plus d'emblée, mais qui par là-même est confrontée à cette énorme exigence de devoir réussir, tout en étant mise en face de modèles inaccessibles.

Face à ce défi immense, quel peut être le rôle d'un processus initiatique, et plus particulièrement d'une initiation de type religieux ? Et à quelles conditions cette fonction est-elle réalisable ?

Difficulté : on se définit par ce qui compte

Si l'identité se situe au carrefour unique de toutes nos appartenances, il est par contre assez évident que ces appartenances n'ont pas toutes la même importance dans le sentiment que nous avons d'avoir une identité. Réfléchissons un peu avec Charles Taylor :

Lorsque nous cherchons à comprendre ce qu'est se définir soi-même, et à déterminer ce en quoi consiste notre originalité, nous comprenons aussitôt que nous ne pouvons le faire que par rapport à ce qui est significatif. Me définir consiste à chercher ce qui est significatif dans ma différence avec les autres. Je peux bien être la seule personne à avoir exactement 3732 cheveux sur la tête ou la même taille précisément qu'un arbre des plaines de Sibérie, mais qu'est-ce que cela fait ? Si j'essaie, par contre, de me définir par mes aptitudes à formuler des vérités importantes, à jouer du piano en virtuose, ou encore à faire revivre les traditions de mes ancêtres, je me situe alors dans le domaine des définitions de soi qui font du sens. (Taylor 1992 : 18)

Je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des questions qui comptent. Éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter. Je pourrai me définir une identité qui ne sera pas futile seulement si j'existe dans un monde dans lequel l'histoire, les exigences de la nature, les besoins de mes frères humains ou mes devoirs de citoyen, l'appel de Dieu, ou toute autre ques-

tion de cet ordre-là, existent vraiment. L'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi : elle les appelle. (Ibid.)

La question maintenant est donc de savoir dans quelle mesure les questions qui ont une dimension religieuse font partie ou non de ces « questions qui comptent ». Or cette question ne se pose pas dans un contexte absolu et théorique, là où il serait facile de dire que la religion a pour but de proposer du sens, donc que les questions religieuses font partie des questions qui comptent car c'est le propre du processus de construction identitaire de conférer du sens à sa propre vie.

Ça c'est le discours théorique, et tous les curés, pasteurs, rabbins et imams aimeraient sûrement pouvoir dire que ce dont ils parlent revêt pour leurs ouailles cette importance objective, incontournable. Cependant, il y a la dure réalité d'aujourd'hui, dans laquelle chacun de nous sait bien que la dimension religieuse est loin de se situer au centre des préoccupations de nos concitoyens. Prenons-en pour illustration assez manifeste cet ouvrage de chercheurs en science humaine de cette institution dans laquelle nous nous trouvons présentement (L'Université de Luxembourg) : *Doing identity in Luxembourg*. Comme le disent les auteurs, « the aim of this book is to investigate identity structures at various levels of social life [...], examining processes of appropriation or attribution performed by the subjects themselves as well as by public institutions » (IPSE 2010 : 7).

Or dans la liste des éléments pris en compte dans l'ensemble de cet ouvrage, le mot « religion » apparaît une fois dans une rapide énumération, mais il ne s'agit ensuite nullement d'un élément déterminant de cette recherche sur l'identité au Luxembourg. Ainsi, quand Taylor dit qu'on se définit « par ce qui compte », apparemment du moins, et en dépit de toutes les processions – « Sprang » ou « Schloss », – qui occupent encore le paysage traditionnel luxembourgeois, la dimension religieuse ne semble plus faire partie de « ce qui compte » quand vient le temps de dire « qui je suis » !

Dans une société sécularisée

Ce que nous venons de mettre en évidence autour de ce thème de « ce qui compte » – et, du coup, de ce qui peut-être ne compte plus – renvoie bien évidemment à ce qu'il est convenu d'appeler la « société sécularisée ».

Nous connaissons tous la célèbre thèse de Marcel Gauchet sur le désenchantement du monde, là où il place en quelque sorte le christianisme, dans une lecture diachronique de l'histoire religieuse du monde, comme la « religion de la sortie de la religion ». Par-delà la force de l'image, l'idée est celle d'une religion qui avait tout en elle pour donner naissance aux Lumières, à la modernité, etc. bref à une sorte de « suicide institutionnel inconscient » à plus ou moins long terme.

Cette affirmation trop courte et non suffisamment nuancée veut uniquement illustrer le paradoxe du point de vue de l'institution religieuse : non seulement la société moderne s'est-elle émancipée de la mainmise religieuse, mais il semble bien que ce soit une religion, en l'occurrence le christianisme, qui lui ait ouvert la porte. Déjà, cela rend très

difficile – sinon impossible – la possibilité d'un « réinvestissement » de la mentalité séculière par la foi chrétienne.

Gauchet ne parle pas bien sûr d'une évacuation absolue de la question religieuse, référant plus spécifiquement au niveau social et institutionnel. Ainsi, comme d'autres, il parle ici de la fin d'un fonctionnement social où les institutions sont gouvernées par une pensée religieuse, par une croyance, et ce sans pour autant affirmer que les individus cesseront d'être religieux. C'est l'idée du renvoi du religieux dans la sphère privée. Peut-on pousser la réflexion plus loin. C'est notamment ce qu'a fait Charles Taylor dans son imposant ouvrage *L'âge séculier*.

La sécularité dont nous venons de parler, à savoir la séparation de la religion et des institutions civiles, Taylor la qualifie de « sécularité 1 ». Mais il en identifie deux autres : la « sécularité 2 » est en quelque sorte plutôt statistique : le fait qu'il y ait de moins en moins d'individus qui se réclament d'une appartenance, donc d'une identité religieuse. Quant à ce qu'il appelle la « sécularité 3 », c'est quelque chose de très profond et de tout à fait nouveau.

Cette conception de la sécularité se concentre sur les conditions de la croyance. Le déplacement auquel invite cette troisième signification correspond notamment à une évolution qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi. [...] Le changement que je veux définir et tracer est celui qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres. (Taylor 2011 : 15 et seq.)

Ainsi, quand l'apôtre Paul se présente à Athènes devant l'Aréopage et leur tient un discours qui montre à quel point ce sont des hommes profondément religieux, pour aboutir à leur « révéler » le Christ ressuscité, ce qu'il espère, c'est un changement de posture religieuse, une conversion au sens traditionnel, comme en ont vécu plusieurs qu'il a lui-même convaincus, et comme il l'a connu lui-même en passant du judaïsme au christianisme. L'existence de divinités n'est pas en cause, il s'agit essentiellement d'adapter, de reconfigurer les modalités du rapport de l'homme à ces divinités. Cela peut certes ne pas être simple, car cela peut entraîner d'importantes modifications de la façon de voir l'humain, le monde, le destin, etc. Mais cela reste à l'intérieur du même grand paradigme croyant. La donne a radicalement changé aujourd'hui, en raison de cette émergence dans l'histoire de la « possibilité de ne pas croire ».

Taylor précise certaines composantes essentielles de cette « sécularité 3 » :

Nous devons comprendre les différences qui existent entre ces deux options, non pas seulement en termes de crédo, mais en termes de différences d'expérience et de sensibilité. À ce niveau, nous devons prendre en compte deux points importants : on observe tout d'abord un changement radical dans l'arrière-plan de la croyance et de la non-croyance, qui consiste en un recul du cadre « naïf » au bénéfice d'un

cadre « réflexif » ; nous devons ensuite être attentifs à la manière très différente dont les croyants et les non-croyants font l'expérience de leur monde. (Ibid.)

L'utilité de ces réflexions de Taylor est de nous aider à comprendre précisément cet « arrière-plan » qui constitue la possibilité de réception de tout discours religieux, autrement dit de toute proposition qui viendrait d'une tradition religieuse. Et, de façon toute particulière, à comprendre que, si l'expérience religieuse ne va pas de soi, s'il ne s'agit pas d'une expérience commune vécue « naïvement », cela implique peut-être que, plus que jamais, la possibilité de réception, sans exclure une dimension rationnelle ou spéculative, ne se situera probablement pas fondamentalement dans ce registre, mais bien dans le registre de l'expérience.

Pour une institution religieuse, donc, avant même de penser quel type de proposition religieuse serait susceptible de trouver sa pertinence aujourd'hui, encore faut-il d'abord prendre acte et assumer dans toute son « épaisseur » la situation dans laquelle nous place cette « sécularité 3 »? Or là se situe une bonne part de la situation paradoxale dans laquelle se retrouvent les grandes institutions religieuses traditionnelles.

Le paradoxe de la renaissance de l'initiation chrétienne en société sécularisée

Il s'agit bien en effet d'un paradoxe, un paradoxe qui constitue un défi immense pour les institutions traditionnelles. Nous l'aborderons de façon plus spécifique pour l'Église catholique, mais on peut penser que bien d'autres pourraient s'y reconnaître.

Ce paradoxe, c'est celui d'une institution qui, dans ses textes officiels sur ce sujet, tente de se positionner comme soucieuse des enjeux de la modernité et des humains qui y évoluent, bref qui tente elle-même de se dire moderne, au diapason de ses contemporains. Le passage le plus célèbre à cet égard est bien sûr la première phrase d'un document de Vatican II auquel nous avons déjà référé, *Gaudium et spes* :

Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. [...] La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire. (*Gaudium et spes* : n° 1)

Rappelons si nécessaire que c'est un peu plus loin dans ce texte que l'on affirme que « quiconque suit le Christ, homme parfait, devient lui-même plus homme », cette affirmation qui dit bien que l'Église porte la conviction immense qu'elle peut contribuer de façon éminente à l'humanisation, à aider les humains à trouver leur nature profonde ou, pour le dire autrement, l'essence de leur identité.

Le problème, on le perçoit bien maintenant, c'est que l'Église catholique, en « réactivant » dans ce même Concile le concept d'initiation, s'appuie sur quelque chose qui, du moins tel qu'il est compris au départ, pourrait s'appliquer dans des sociétés tradi-

tionnelles telles que celles qui l'ont vu naître, mais qui semble être en décalage profond avec la société sécularisée. On peut résumer ainsi le paradoxe en cause : l'initiation est un processus d'intégration, qui joue donc très fort à la fois du côté de l'appartenance, de la « dotation d'une identité » – en l'occurrence ici l'identité de disciple du Christ – et de la réception d'un SENS. Le processus d'initiation s'appuie donc sur le fait qu'une personne consente à accueillir comme déterminant pour elle, comme « quelque chose qui compte », un contenu de foi venant d'ailleurs, faisant du même coup de l'appartenance au groupe des disciples du Christ un élément fort de son « identité concrète », ce qui implique bien sûr une participation soutenue aux activités de ce groupe. Accueil d'un discours externe, référence à une tradition, réception d'une identité, appartenance forte : on le voit bien, ces éléments apparaissent clairement en porte-à-faux avec l'autodétermination de l'individu postmoderne et conduisent à s'interroger fortement : *est-il possible* de proposer un modèle dit *initiatique* dans cette société sécularisée ?

Sans conclure à cette impossibilité, mettons en évidence, sous forme de questions, les paramètres qu'il faudrait savoir prendre en compte pour que cette dynamique initiatique soit possible :

- Dans un monde où ce sont les individus eux-mêmes qui sont appelés à construire leur propre identité, alors que le concept d'initiation est né d'une logique de « dotation d'identité » venant de l'extérieur, comment l'institution doit-elle se positionner pour que sa proposition soit perçue comme recevable et intégrable, de façon librement consentie ?
- Dans cette nécessité de construction identitaire où l'acte de croire est devenu optionnel, alors que le concept chrétien d'initiation implique que la composante religieuse soit perçue comme un élément déterminant de l'identité, comment proposer la foi comme « quelque chose qui compte » ?
- Dans ce monde où l'on est passé d'un arrière-plan « naïf » à une approche « réflexive » de la religion, où donc l'option de croire doit composer non seulement avec l'adversité, mais aussi avec la nécessité de savoir en rendre compte comme une EXPÉRIENCE de ce que signifie vivre en ce monde, comment précisément faire du processus initiatique non seulement une démarche d'apprentissages de contenus, mais bien une « initiation chrétienne intégrale », une expérience conduisant à une fécondation en profondeur par la Parole de Dieu et qui, par-là, contribue à faire du candidat non seulement un « bon chrétien », mais aussi, et surtout, un humain capable de faire face aux exigences de la vie adulte avec les ressources de sa foi, une foi intelligente qui comporte non seulement une théologie, mais une anthropologie, une cosmologie et, en conséquence, une orientation fondamentale de vie, une éthique ?

Ces réflexions peuvent apparaître comme les préoccupations pastorales, voire évangélistiques, d'un auteur dont une part de la vie professionnelle se situe à l'intérieur de l'institution catholique et qui est constamment confronté à cette difficulté de surmonter les paradoxes identifiés ci-dessus. Nous avons pourtant essayé dans ces quelques pages de poser la question sur un autre plan, celui de la condition séculière d'aujourd-

d'hui, pour ainsi tenter de rendre compte, de façon objective, de cette difficulté, qui peut même apparaître comme une impasse absolue. En effet, dans ce monde où la « sécularité 1 » (la séparation de l'Église et de l'État) s'articule avec la « sécularité 2 » (une baisse massive de l'appartenance religieuse) et fait apparaître la « sécularité 3 » (un monde où la foi n'est qu'une option, et même plus l'option par défaut), il ne suffit pas de dire que la religion est une affaire « de la sphère privée » : son existence même est sérieusement mise à mal dans nos sociétés où tous les processus de transmission sont devenus suspects.

On ignore encore si la sécularisation a placé la foi chrétienne, celle-là même qui, selon Gauchet, lui a ouvert la porte, dans une situation de mort lente sinon de « suicide ». Le problème, nous l'avons identifié plus haut, consiste à voir dans quelle mesure et à quelles conditions une institution religieuse née dans la pré-modernité et soucieuse de rester connectée à ses origines (« *memoria innovans* ») peut se présenter comme capable de formuler une proposition pertinente pour aujourd'hui, c'est-à-dire se positionner comme crédible en regard de « ce qui compte » pour la construction de l'identité d'un individu. Et, du coup, comme une authentique vision de ce qui peut constituer l'apport de la religion aux enjeux d'humanisation.

Bibliographie

- Bajoit, Guy (2003) : Être jeune et avoir un projet personnel. <https://sites.uclouvain.be/ages/Socio/DelUniversite/EtreJeune032003.pdf>.
- Claes, Jan (1994) : L'initiation. En : Lumen Vitae 1.
- Clément d'Alexandrie : Protreptique XII (119), n° 1.
- Concile Vatican II (1965) : Constitution pastorale Gaudium et spes, sur l'Église dans le monde de ce temps, n° 41.1 et 42.2.
- Concile Vatican II (1965) : Décret Ad gentes, sur l'activité missionnaire de l'Église, n° 13 et 14.
- Congrégation pour le clergé (1997) : Directoire général pour la catéchèse, n° 67 et 82.
- Erikson, Eric H. (1972) : Adolescence et crise : la quête de l'identité. Paris : Flammarion (Édition originale sous le titre Identity Youth and Crisis, W.W. Norton and Company, 1968 (trad. de l'américain par Joseph Nass et Claude Louis-Combet).
- Héritier, Françoise (1983) : L'identité Samo. En : Jean Marie Benoit (dir.) : L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris : Quadrige/PUF.
- Identités Politiques Sociétés Espaces (ed.; IPSE 2010) : Doing Identity in Luxembourg. Subjective Appropriations - Institutional Attributions - Socio-Cultural Milieus. Bielefeld, Transcript Verlag. Kaufmann, Jean-Claude (2004) : L'invention de soi. Une théorie de l'identité. Paris : Hachette.
- Lemieux, Raymond (1997) : Les relations en initiation chrétienne : point de vue de l'anthropologie. En : Gilles Routhier (dir.) : L'initiation chrétienne en devenir. Montréal : Médiaspaul, pp. 51-60.
- Lemieux, Raymond/Montminy, Jean-Paul (2000) : Le catholicisme québécois. Québec : les presses de l'Université Laval.

- Taylor, Charles (1992) : Le malaise de la modernité. Trad. de l'anglais par Charles Melançon. Paris : Bellarmin/Cerf (Titre original anglais : The Malaise of Modernity [1991]).
- Taylor, Charles (2011) : L'âge séculier. Trad. de l'anglais par Patrick Savidan. Montréal : Boréal (Titre original anglais: A Secular Age [2007]).