Naviguer dans les récits

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

R. Ruard Ganzevoort
Professeur de théologie pratique à Vrije Universiteit Amsterdam

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

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

Introduction

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

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

> « Le sexe avant le mariage ne se fait pas. Donc, vous ne parlez pas de sexe à la maison, parce que si vous n'êtes pas mariée, ce problème n'existe pas. Et je n'avais même pas de relation sérieuse, alors... Quand j'avais 18 ans, je suis tombée amoureuse. Bien sûr, j'ai toujours rêvé d'avoir mes premières relations sexuelles pendant le mariage, mais quand quelqu'un vous persuade... Je ne savais pas mieux et je ne voulais pas le décevoir. [...] Parce que j'avais peur de le perdre. Comme il était mon premier amour et qu'il faut tout faire pour cela. [...] Je n'ai jamais eu de petit ami avant ça, rien. Juste un baiser. J'étais donc ignorante. [...] Mes parents ont toujours eu une énorme influence sur moi et mes choix. Je me demande toujours ce que les autres penseraient d'un choix ou de l'autre. »
>
> « Eh bien, quand j'ai découvert que j'étais enceinte, j'ai réalisé que je devais regarder au-delà de ses souhaits. Je devais penser à ce que je voulais. Il ne pouvait pas faire face à cela et m'a quittée. [...] Mes parents [...] ont été bouleversés au début, mais après un certain temps ils ont accepté. Mais j'étais très en colère et pas contente du tout d'être

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

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

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

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

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

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

1 Négociation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Modèles de négociation

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

2.1 Le canonique comme expression de ce qui est personnel

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Le canonique comme légitimation de ce qui est personnel

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

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

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

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

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

2.3 Le canonique comme instruction pour ce qui est personnel

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

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

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

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

2.4 Le canonique comme évocation de ce qui est personnel

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

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

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

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

Conclusion

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

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

Bibliographie

Bourdieu, Pierre (1986). The forms of capital. In J. Richardson (dir.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (p. 241-258). New York : Greenwood.

Cense, Marian et Ganzevoort, R. Ruard (à paraître). *The Storyscapes of Teenage Pregnancy. on Morality, Embodiment, and Narrative Agency.*

Day, James M. (1993). Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, *3(4)*, 213-229.

Ganzevoort, R. Ruard (2006). Bevrijding als Onderdrukking. Een gewelddadige kant van evangelische gemeenten ? [Deliverance as oppression. A violent aspect of evangelical communities ?]. *Psyche en Geloof*, *17/2*, 112-120.

Gergen, Kenneth J. (2002). Social construction and theology. Let the dance begin. In Chris A. M. Hermans, Gerrit Immink, Aad de Jong et Jan Van der Lans (eds.). *Social Constructionism and Theology* (p. 3-22). Leiden : Brill.

Holm, Nils G. (1975). Ritualistic pattern and sound structure of glossolalia in material collected in the Swedish-speaking parts of Finland. *Temenos*, *11*, 43-60.

Holm, Nils G. (2014). *The Human Symbolic Construction of Reality : A Psycho-Phenomenological Study.* Münster : LIT.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature.* New York : Longmans, Greek, and Co.

Koncilia, Tatjana (2000). *The Moravian Spiritual Autobiography. A Tale of Personal Faith or an Instrument of Community Discipline ?.* Klagenfurt : Universität Klagenfurt.

MacIntyre, Alisdair (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory.* Notre Dame : University of Notre Dame Press.

Otto, Rudolf (1917). *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* Breslau.

Ricœur, Paul (1990). *Time and Narrative.* Chicago : University of Chicago Press.