

Université Catholique de Louvain

Faculté de Théologie



Devenir ou redevenir chrétien

Articulation entre expérience humaine et foi chrétienne

Mémoire présenté par

Márta LÓW

en vue de l'obtention du MA
en théologie

Promoteur : Henri DERROITTE

Louvain-la-Neuve

Décembre 2009

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
1. Récits de vie : récolte, analyse et interprétation	4
1.1. Ce qu'apporte l'analyse des récits de vie à la théologie pratique	4
1.2. Le récit de vie : définition	5
1.3. Le mode narratif	6
1.4. L'analyse structurale comme explicitation du sens	7
1.5. L'analyse de théorisation ancrée (Grounded theory)	8
2. Analyse de cas : le récit d'un recommençant	10
2.1. Le choix du genre	10
2.2. Le choix du témoignage	10
2.3. Le découpage	10
2.4. La notation	11
2.5. Analyse structural du récit de Claude	11
2.5.1. Analyse du texte ACTE I	12
2.5.2. Analyse du texte ACTE II	17
2.5.3. Analyse du texte ACTE III	21
2.5.4. L'univers religieux selon Claude (schème croisé)	24
2.5.5. Claude : structure de quête	25
3. Le regard théologique sur l'expérience	26
3.1. L'évolution du regard théologique sur l'expérience	26
3.2. L'expérience comme lieu de révélation	30
3.3. Ajustement entre expérience, langage et foi chrétienne	34
3.4. « Modèle révisionniste » et les « situations-limites »	37
3.5. Les enjeux de la réflexion sur l'expérience	40
CONCLUSION ET PERSPECTIVES	43
BIBLIOGRAPHIE	46
ANNEXE	51
1. Le récit « d'un recommençant » : Entretien exhaustif	51
2. Une méthode d'analyse des entretiens-récits : six présupposés de la théorisation ancrée	54
3. Concepts et vocabulaire élémentaires pour l'analyse structurale	56

INTRODUCTION

Dans ma thèse de doctorat en théologie, j'aimerais m'intéresser au développement de la foi chrétienne chez les adultes. Plusieurs « courants » théologiques s'accordent pour dire que les expériences humaines et les expériences religieuses et chrétiennes jouent un rôle considérable dans la formation de la foi d'adulte. Ce qui fait une des différences entre ces courants, c'est la manière dont ils décrivent et expliquent les transitions entre ces expériences et la foi chrétienne, autrement dit, entre les « étapes » de la vie marquées par ces expériences et par la foi. J'aimerais donc explorer ces différentes expériences et montrer comment elles se transforment ou non en foi chrétienne.

J'envisage la collecte des témoignages sous forme de récits de vie auxquels j'appliquerai l'analyse structurale. Cette approche qualitative, bien qu'exigeante en temps, me semble la plus adaptée à la nature du sujet. Elle permet aux témoins de s'exprimer librement et d'explorer leurs expériences dans le détail et dans leur propre langage.

L'utilisation du récit de vie en théologie est devenue pratique courante, en particulier pour des processus de conversion. Elle finit même quelquefois par assimiler les récits de vie à des témoignages de conversion. Pour éviter ce biais, il conviendrait d'interroger différentes trajectoires de recherche spirituelle chez des croyants et des non croyants. Cela permettra en même temps de mieux distinguer les composantes de différentes expériences de foi ainsi que les transitions « progressives » ou « régressives » entre elles.

Pour étudier ces phénomènes dans un contexte de liberté religieuse, j'ai choisi d'interroger des jeunes adultes (entre 25 et 40 ans) en Hongrie et en Belgique. Étant donné que le changement politique en Hongrie a eu lieu il y a 20 ans, nous pouvons dire que cette génération a déjà eu la possibilité d'exercer librement sa religion à l'âge adulte. La comparaison de ces deux groupes me permettra probablement de mettre en évidence des composantes culturelles du croire. Le choix de cette tranche d'âge se justifie aussi par le fait qu'elle est la moins représentée dans les lieux de culte, en Hongrie¹ comme en Belgique.

¹ Dans la génération née après 1969, trois types de croyances se dessinent : le « non croyant » (environ 32%), la « chrétienté selon l'Église » (environ 2,5%) et la « foi personnelle (non chrétienne) » (environ 40%). La « foi personnelle » a encore acquis un sens nouveau pour cette génération. Loin des caractéristiques propres à la « chrétienté selon Église », ce type se présente comme synonyme d'une certaine assurance, d'une conscience et d'une expérience personnelles. Le reste (environ 25,5%) peut se rassembler dans le type « foi incertaine ». Cf. Márta LÖW, *Pour une catéchèse d'adultes renouvelée dans l'archidiocèse d'Esztergom-Budapest* (mémoire de D.E.S. en catéchèse et pastorale), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2008 (Promoteur : Henri DERROITTE) p. 33-38.

J'appliquerai une autre restriction à cet échantillon : il se limiterait à des jeunes adultes intellectuels² ; d'abord parce que ces derniers sont les plus représentés dans l'Eglise en Hongrie³ ; et ensuite parce qu'ils sont plus conscients de leurs expériences et de leur foi que les autres membres moins éduqués de cette tranche d'âge.

Ainsi, parmi les jeunes adultes, (25-40 ans) intellectuels belges et hongrois, je désire toucher ceux qui sont issus de *familles chrétiennes*, ou de *familles non-croyantes*⁴, qu'ils soient devenus ou restés par la suite :

- chrétiens (pratiquants et non pratiquants) ;
- croyants non-chrétiens (pratiquants et non pratiquants) ;
- ou non-croyants.

L'enquête se réaliserait en deux phases interrogeant successivement le cheminement existentiel « profane » des témoins et ensuite leurs recherches « spirituelles » c'est-à-dire leurs recherches de sens et leurs relations éventuelles au surnaturel.

Ce projet de thèse est structuré en trois sections :

- La première partie présente les sources, les méthodes d'analyse et d'interprétation.
- La deuxième partie examine par une étude de cas, la pertinence de l'analyse structurale pour aborder des thèmes relevant de la théologie pastorale. Ce test porte sur le récit de vie d'un « recommençant ».
- La troisième partie donne un aperçu de ce que signifie l'*expérience* pour l'Eglise et pour différents théologiens qui se sont penchés sur elle.

En conclusion, je tenterai de résumer mes interrogations relatives à l'interprétation théologique des expériences humaine, religieuse et chrétienne. Enfin j'imaginerai les retombées de cette recherche sur le travail pastoral. La présentation qui suit est le fruit de mon cheminement actuel. Il conviendra certainement d'en réorienter les questions de base et d'en approfondir les aspects méthodologiques.

² Dans la catégorie « intellectuels » je classe ceux qui ont un diplôme de niveau supérieur, c'est-à-dire ceux qui ont poursuivi leurs études jusqu'à leur 21 ou 23 ans au minimum.

³ Dans la tranche d'âge considérée, 80% des 2,5% de « chrétiens selon l'Eglise » sont des « intellectuels »

⁴ J'ai exclu de cette recherche les influences croyantes non-chrétiennes (musulmans, bouddhistes, etc.) pendant l'enfance. Dans la création de ces catégories, je me suis basée sur la réalité hongroise. Une réflexion s'impose sur la pertinence de cette exclusion pour la Belgique.

1. Récits de vie : récolte, analyse et interprétation

Dans cette section, nous nous laissons inviter par les sciences humaines et des théologiens actuels – H. Bourgeois⁵ ; A. Billette⁶ ; É. Grieu⁷ ; R. Lemieux et M. Milot⁸ – qui, dans leurs travaux, privilégient des méthodes de recherche inductive en se basant sur des récits de vie. Ces méthodes sont multiples, mais elles ont ceci en commun qu'elles théorisent à partir de l'expérience de leurs témoins. Celle que nous proposons ici, la *théorisation ancrée*, fait appel à l'analyse structurale jusque là où elle peut, c'est-à-dire dans les étapes d'explicitation du sens des récits, de la formalisation de leurs *schèmes* et de la catégorisation des logiques qui les traversent. Le travail d'interprétation consistera à accorder les « trouvailles » avec ce qu'en disent les sciences humaines et les grands courants théologiques.

1.1. Ce qu'apporte l'analyse des récits de vie à la théologie pratique

Pourquoi privilégier le *récit de vie* pour accéder à la compréhension de l'expérience humaine, spirituelle et religieuse des personnes qui vont témoigner dans le cadre de cette recherche ? En premier lieu, parce qu'il s'agit de la source d'information la plus personnelle, la plus proche du vécu des sujets ; ensuite parce que le caractère peu directif qui préside au recueil des récits narratifs stimule, dans le meilleur des cas, une parole libre à même de restituer, de l'intérieur, la vision qu'a le sujet du *monde* que le chercheur l'invite à explorer, et ce, sans projeter sur lui les catégories ambiantes :

Dans la conjoncture actuelle, marquée par la disparition des formes traditionnelles de l'appartenance, et la montée conjointe de nouvelles formes d'identification religieuse marquées par la désinstitutionnalisation et le subjectivisme, la méthode biographique est plus que jamais appelée à fournir à la théologie pratique les données qui lui sont nécessaires pour comprendre les déterminations psychosociologiques et culturelles de l'acte de croire. Car cette méthode oblige le chercheur à quitter son savoir préalable sur le religieux légitime et entrer dans les catégories mêmes par lesquelles se révèle l'identité chrétienne, toujours insue et toujours à naître.⁹

La fiabilité des sources ne suffit évidemment pas à dégager l'essentiel du contenu d'un récit. Ce que J.-M. Donegani qualifie de 'méthode biographique' ne se limite pas à des

⁵ Henri BOURGEOIS, *L'expérience chrétienne du temps* (Cogitatio fidei, 142), Paris, Cerf, 1987.

⁶ André BILLETTE, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université, 1975.

⁷ Étienne GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique* (Théologie et sciences religieuses Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 2003.

⁸ Raymond LEMIEUX et Micheline MILOT (éd.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique* (Cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

⁹ Jean-Marie DONEGANI, *Les récits de vie*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p.114.

techniques de recueil de données. Il faudra dans une seconde étape expliciter le sens de chaque récit; une démarche à laquelle l'analyse structurale nous invite. Puis, en comparant des *récits de vie* entre eux, nous pouvons tenter, inductivement, et à la lumière des explorations théoriques réalisées par d'autres chercheurs – en sciences humaines et en théologie – reconstruire les représentations que se font les humains de leur univers du croire et du champ éthique dans lequel ils s'inscrivent.

Si le propos de la théologie pratique est d'élaborer une pensée critique à partir de l'expérience de la foi, la question première est de parvenir à saisir cette expérience et de comprendre en quoi celle-ci révèle quelque chose de la foi elle-même, transmise certes, mais aussi en permanente interprétation. C'est dire que la démarche native de la théologie pratique réside dans un 'comprendre historique' qui prend en compte l'analyse des situations dans lesquelles le sujet inscrit leurs pratiques croyantes. C'est dire aussi que cette analyse repose nécessairement sur ce que les sujets croyants expriment eux-mêmes de leur expérience et révèlent des conditions sociales, psychologiques et culturelles dans lesquelles elle s'inscrit.¹⁰

Voilà donc un défi de taille auquel nous invitent ceux qui nous ont précédés ou simplement pris une longueur d'avance. Mettons humblement nos pas dans les traces qu'ils ont imprimées sur ce chemin sinueux de la spiritualité. Que de cheminer à leur invitation et sous leur garde nous conduise à porter du fruit.

1.2. Le récit de vie : définition

Pour D. Bertaux : « Il y a du récit de vie dès qu'il y a description sous forme narrative d'un fragment de l'expérience vécue »¹¹. Le récit de vie est un témoignage oral, généralement enregistré puis retranscrit de façon exhaustive, dans lequel un narrateur livre un itinéraire existentiel dont la nature est orientée par celui qui l'écoute dans le cadre d'un entretien semi-directif. L'histoire d'une vie, le parcours professionnel, la trajectoire familiale, la vie amoureuse ou le cheminement spirituel sont autant de thèmes, de *mondes*, que le récit de vie met en scène. Le narrateur du récit de vie y raconte sa propre vie ou une partie de sa propre vie ; il en est donc le sujet. Le récit de vie est particulièrement adapté au recueil de données qualitatives, qu'elles soient descriptives ou affectives. « L'histoire de vie éclaire utilement

¹⁰ Jean-Marie DONEGANI, *Les récits de vie* [voir n. 9.], p. 105.

¹¹ Daniel BERTAUX, *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique* (Collection 128. Sociologie, 122), Paris, Nathan, 1997, p. 7.

tout objectif de recherche comprenant une dimension temporelle, un processus de changement, une insertion sociale, une adhésion ou une trajectoire. »¹²

1.3. Le mode narratif

Tout récit narratif comporte une *mise en intrigue* définie par P. Ricoeur comme :

une opération de configuration [...] capable d'opérer une médiation entre des éléments disparates, entre des événements, de façon à les agencer en une histoire cohérente ; entre des facteurs aussi dissemblables que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des résultats inattendus, bref entre toutes les composantes possibles de la narration de l'action, de façon à leur donner une fonction dans un enchaînement sensé. L'acte configurant polarise les éléments de l'histoire en un ensemble signifiant orienté vers un point final.¹³

Le récit élabore une « concordance discordante », il effectue « une synthèse de l'hétérogène »¹⁴. La *structure de quête* que nous mettrons en évidence par l'analyse structurale des récits, constitue un outil privilégié pour décrypter l'énigme d'un récit, dégager l'objet du *désir* et expliciter le champ éthique du sujet. Lorsque É. Grieu analyse les témoignages de foi chrétienne, c'est le *devenir-sujet* lui-même qui devient l'objet de la quête : « devenir-sujet, c'est se surprendre soi-même à accéder à une parole personnelle, se découvrir singulier et capable de relations, se reconnaître traversé par un désir dont on ne reconnaît ni l'origine ni le terme mais où l'on peut entendre un appel, une promesse, voir un amour gratuit à l'œuvre dans les entrelacs de ce qui nous arrive. »¹⁵

En second lieu, le récit de vie possède pour le narrateur une *fonction maïeutique* : il le conduit « à interroger sa propre histoire, à partager avec l'enquêteur le questionnement de chaque évidence pour en espérer un autre lecture plus profonde, plus problématique, qui conduit à des liaisons entre des événements ou des situations données d'abord pour indépendants et qui débouche sur un effort d'interprétation. »¹⁶ C'est une démarche de recherche « qui met les narrateurs au travail. Ils s'interrogent sur le sens de leur vie. Ils représentent leur histoire et cherchent à l'interpréter ». ¹⁷ Le récit de vie ne livre donc pas seulement les informations dont le chercheur a besoin dans le cadre d'une recherche. Il permet aussi au narrateur d'exister en tant que sujet, de réinterpréter son passé et de donner sens au

¹² Luc ALBARELLO, *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique* (Méthodes en sciences humaines), Bruxelles, De Boeck Université, 2003, p. 78.

¹³ Paul RICOEUR, *Temps et récit*, 3 t., Paris, Seuil, 1991, t. 1 : *L'intrigue et le récit historique*, p. 88.

¹⁴ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Points Essais, 330), Paris, Seuil, 1996, p. 168-169.

¹⁵ Étienne GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés* [voir n. 7.], p. 155.

¹⁶ Jean-Marie DONEGANI, *Les récits de vie* [voir n. 9.], p. 111.

¹⁷ Pascale JAMOULLE, *La débrouille des familles. Récits de vies traversées par les drogues et les conduites à risque* (Oxalis), Bruxelles, De Boeck, 2002, p. 158.

futur. C'est dire que le récit n'est pas seulement une ressource trop peu exploitée en sciences humaines et en théologie en particulier. C'est également un instrument précieux pour accompagner la mise au monde d'une recherche spirituelle ou d'une expérience de foi.¹⁸

1.4. L'analyse structurale comme explicitation du sens

Le but de l'analyse structurale est de faire émerger le *mode d'existence du sens* dans un matériau porteur de sens, de mettre ses données en ordre, afin de voir plus clairement ce qu'il contient. En permettant de découvrir la structure interne du discours d'un individu, l'analyse structurale peut servir d'outil pour atteindre ses représentations mentales et, de ce fait, expliquer son comportement : « la finalité de l'analyse structurale est d'accéder aux représentations du sujet et de dégager des modèles culturels, autrement dit, "des systèmes de sens qui orientent les comportements des sujets et qui sont intériorisés et socialement produits, reproduits ou transformés" »¹⁹

A. J. Greimas²⁰ a appliqué les principes de la linguistique pour proposer un modèle d'analyse du conte qui révèle le mode d'existence du sens. Ce sens est basé sur un mécanisme de disjonction binaire qui scinde en deux parties contre-définies une totalité préexistante : « rien ne peut se concevoir, s'évoquer ou s'invoquer dans une quelconque proposition ou réflexion – et quoi que celui-ci même en affirme – sans avoir été disjoint d'abord de ce qui n'est pas, ce qui implique des principes élémentaires binaires et parfaitement dichotomiques. »²¹ L'analyse structurale postule que le sens des éléments d'un matériau discursif résulte des relations qu'ils entretiennent par rapport aux autres éléments du matériau. L'analyse structurale postule encore que les relations entre les éléments sont de deux ordres : la disjonction et l'association. Et ce sont des ensembles de disjonctions et d'associations s'appelant mutuellement qui, dans un matériau, forment des systèmes ou des structures de sens plus ou moins complexes.

Les concepts et les formalisations mises en œuvre dans l'analyse structurale du récit de vie dont nous soutenons la pertinence pour décrypter l'expérience spirituelle, sont inspirés de

¹⁸ Cf. Gaston PINEAU (éd.), *Accompagnements et histoire de vie* (Histoire de Vie et Formation), Paris, L'Harmattan, 1998, p. 173-194.

¹⁹ Jean-Pierre HIERNAUX, *Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux*, dans Luc ALBARELLO e. a., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 115.

²⁰ Algirdas Julien GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986.

²¹ Jean-Pierre HIERNAUX, *La pensée binaire. Aspects sémantiques, théoriques et empiriques*, dans *Recherches sociologiques*, 32 (2001) p. 27.

R. Barthes²² tels que D. Demazière et C. Dubar²³ les ont appliqués pour analyser les récits de d'insertion professionnelle. S'y ajoute le recours à la *structure de quête*, telle que reformulée par J.-P. Hiernaux à la suite de A. J. Greimas. Le détail de cette démarche, de ses outils et de ses concepts, qui seront ici appliqués à un témoignage de conversion,²⁴ ont été portés en annexe ainsi qu'un résumé des principes épistémologiques de la méthode d'analyse structurale des entretiens-récits.

1.5. L'analyse de théorisation ancrée (Grounded theory)

Si l'analyse structurale permet d'explicitier le sens dans un récit de vie, la *théorisation ancrée* permet de l'interpréter et de le théoriser.²⁵ Dans la version de D. Demazière²⁶ les premières étapes de cette méthode interprétative – la codification et la reconstruction du *schème* – sont réalisées par analyse structurale telle que proposée par R. Barthes²⁷.

Parmi d'autres analyses qualitatives – phénoménologique, thématique – qui « s'inscrivent dans une démarche discursive et signifiante, de reformulation, d'explicitation ou de théorisation d'un témoignage d'une expérience ou d'un phénomène »²⁸ où la logique essentielle à l'œuvre participe de la découverte ou de la construction de sens, l'analyse de théorisation « vise à générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et à la mise en relation progressives et valides de données empiriques qualitatives ».²⁹

Voici comment selon ce même auteur on peut résumer les 6 étapes de cette démarche :

- 1.) La **codification**. Dans notre cas, elle se réalisera par l'analyse structurale comme explicitation : *Qu'est-ce qu'il y a ici ? Qu'est-ce que c'est ? De quoi est-il question ?*
- 2.) La **catégorisation** des entretiens individuels : première conceptualisation des phénomènes observés qui correspond à dégager les schèmes. *Qu'est-ce qui se passe ici ? De quoi s'agit-il ? Je suis en face de quel phénomène ?*

²² Roland BARTHES e. a., *L'analyse structurale du récit* (Communications, 8), Paris, Seuil, 1981.

²³ Didier DEMAZIÈRE et Claude DUBAR, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion* (Essais et recherches. Sciences humaines), Paris, Nathan, 1997.

²⁴ Henri BOURGEOIS, Catherine CHARLEMAGNE et Marie-Louise GONDAL, *Des Recommençants prennent la parole*, Paris, Desclée De Brower, 1996.

²⁵ L'œuvre de référence de la théorisation ancrée est Barney G. GLASER et Anselm L. STRAUSS, *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine de Gruyter, 1967.

²⁶ Didier DEMAZIÈRE et Claude DUBAR, *Analyser les entretiens biographiques* [voir n. 23.].

²⁷ Roland BARTHES e. a., *L'analyse structurale du récit* [voir n. 22.].

²⁸ Alex MUCCHIELLI (éd.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 211.

²⁹ Ibid. p. 214.

- 3.) La **mise en relation** des catégories au sein du corpus d'entretiens. Elle permet de comparer des schèmes entre eux et répond aux questions suivantes : *Ce que j'ai ici, est-il lié avec ce que j'ai là ? En quoi et comment est-ce lié ?*
- 4.) L'**intégration** dégage le phénomène principal émergent de la théorisation. *Quel est le problème principal ? Je suis en face de quel phénomène en général ? Sur quoi mon étude porte-t-elle en définitive ?*
- 5.) La **modélisation** consiste à reproduire le plus fidèlement possible l'organisation des relations structurelles et fonctionnelles caractérisant le phénomène principal. *Quelles sont les propriétés du phénomène, ses antécédents, ses conséquences et les processus en jeu ?*
- 6.) La **théorisation** vise une théorie générale du champ exploré.

La *Grounded Theory* prend racine autour les années 20 dans l'école de Chicago dont les recherches s'inscrivent dans l'interactionisme américain. Cette école se démarque de la vision déterminisme de Durheim en posant que « C'est la conception que les individus se font de leur monde social qui constitue en fin de compte l'objet essentiel de la recherche sociologique [...] C'est parce que nous partageons une culture, c'est-à-dire un ensemble élaboré de significations et de valeurs, que nous avons la capacité de prendre la place de l'autre et d'ajuster nos actions en fonction de ses attentes »³⁰

Ce courant a donné lieu à de nombreuses observations de type ethnographique basées sur le recueil des histoires de vie par interview : monographies de métiers, phénomènes de la marginalité, l'émigration, etc. En Europe, le recours au récit de vie et aux méthodes inductives se développe à partir des années 70 où commence à s'affirmer un profond mouvement culturel caractérisé par le retour de l'acteur et ce, parallèlement à la perte de légitimité du structuralisme, des théories macrosociales, de l'histoire collective. Ce recours surgit aussi en réaction contre des théories hypothético-déductives faisant appel aux méthodes quantitatives.

³⁰ Alex MUCCHIELLI (éd.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales* [voir n. 28.], p. 218.

2. Analyse de cas : le récit d'un recommençant

2.1. Le choix du genre

Pourquoi avoir choisi un témoignage dans le livre de H. Bourgeois³¹ ? Nous n'avons pas pu mettre la main sur des récits de vie exhaustifs portant sur l'expérience spirituelle. Généralement, les chercheurs qui y recourent ne reproduisent dans leurs travaux que des extraits, le plus souvent à titre illustratif de thèses qui y sont défendues ou du point de vue théologique qu'ils désirent mettre en lumière en recourant à l'expérience de leurs témoins. Et, même lorsque la publication des témoignages aurait pour simple ambition de « faire connaître » des itinéraires spirituels – généralement chrétiens – ils ne sont pas exempts de découpages, de restructurations séquentielles, de passages résumés, ou simplement de suppressions jugées incohérentes ou impertinentes aux yeux de ceux qui les consignent. C'est leur droit, après tout, si cette intention est signalée d'entrée de jeu. J'ai opté pour un témoignage figurant dans le livre « Des Recommencants prennent la parole » parce que ce livre m'a semblé guidé par le souci « de rassembler des expériences significatives en leur diversité de ce que nous croyons être la multiplicité actuelle des recommencants »³². Il est vrai que, parfois, on sent poindre un désir de témoigner de « conversions » et de structurer celles-ci en étapes – la tradition dans l'enfance, *les empêtements* du jeune âge, la foi retrouvée – par les *questions de relance* des enquêteurs. J'ai tenté de prendre des précautions pour ne pas tomber moi-même dans les mêmes découpages en structurant les récits par l'analyse. Mais y suis-je parvenu ? Le lecteur en jugera.

2.2. Le choix du témoignage

Parmi la trentaine de témoignages rapportés dans Bourgeois, j'ai choisi celui de Claude³³ pour les raisons suivantes :

- C'est l'un des plus courts ce qui permet au chercheur d'aller plus vite au but.
- C'est l'un des plus narratifs : les séquences sont bien reconnaissables, les retours en arrière sont peu fréquents.
- C'est l'un des plus *étranges* car il parle – du moins dans la partie que nous avons qualifiée de *prologue* – de réalités qui n'ont plus cours et qui rendent une *culture* qui nous devient quelque peu étrangère.
- Il s'agit d'un témoignage intéressant aussi parce que les *propositions argumentaires* n'y sont pas articulées explicitement. Le travail de codification nous oblige de les lire dans la dénotation des mots et des silences plutôt que dans des raisonnements introduits par des locutions du type *car...*, *parce que...*, *comme*, etc. Cela donne à l'exercice un goût motivant d'enquête : on part d'un texte plutôt rébarbatif et le sens surgit par bribes au fil des lectures répétées et de hypothèses provisoires.

2.3. Le découpage

Le témoignage a été découpé en trois parties : ACTE I. « *le prologue* » / ACTE II. « *la descente aux enfers* » / ACTE III. « *restauration* » ou « *dénouement* ». C'est dire que l'analyste cherche d'emblée à inscrire son lecteur dans une *structure temporelle du récit* qui pourra s'avérer contestable, qui sait. Il correspond en effet au triptyque contre lequel j'ai mis en garde au point 2.1.

³¹ Henri BOURGEOIS, Catherine CHARLEMAGNE et Marie-Louise GONDAL, *Des Recommencants* [voir n. 24.],

³² Ibid. p. 12.

³³ Ibid. p. 89-93.

J'invite le lecteur à lire d'abord le témoignage brut qui figure en annexe – il eut fallu, à titre démonstratif, le placer en amont du texte ou mieux, dans un tiré à part –, de prendre connaissance des quelques outils d'analyse qui figurent également en annexes et qui se déclinent selon les méthodologies de Barthes ou Hiernaux en *séquences*, *actants*, *arguments* pour la codification et en *codes (disjonctions) descriptifs ou temporels*, *schèmes* et *structure de quête* pour les présentations synthétiques.

2.4. La notation

Sauf erreurs de frappe, les tableaux séquentiels sont organisés en épisodes, séparés entre eux par un saut de ligne. On trouve donc dans un même bloc les séquences et les actants et arguments qui s'y rapportent. Les arguments étant disséminés dans le texte (des séquences, des actants) sous forme d'expressions courtes ou par des mots, nous avons choisi d'attirer l'attention du lecteur en les portant en **gras** tout en veillant de les répéter encore dans la colonne *arguments*. Les sigles romains I, II ou III réfèrent aux « ACTES » repérés par l'analyste.

/ ~ (...) représente un inverse d'un terme repéré ailleurs dans le récit.

(...) terme non présent dans le récit, mais supposé par l'analyste.

(a) indique qu'une séquence comporte autant d'argument que de lettres

2.5. Analyse structural du récit de Claude

ACTE I Mise en scène (prologue)		
Séquences	Actants	Arguments
(approximativement fin années 40-début 50) Naissance Est de la France	7 enfants : 4 garçons, 3 filles Mon père, contremaître entreprise 200 ouvriers Toute la famille, chrétienne, mes parents, oncles	Toute
Messe tous les dimanches Le soir, Office du Saint-Sacrement A six ans, 3 messes le dimanche	Moi, enfant de chœur Moi, je servais les 3 (toutes) les messes Jusque-là je travaillais bien à l'école	Tous Saint-Sacrement Trois, quand c'était mon tour, je servais
A 8, 9 ans Accident de moto très grave le jour de la Fête-Dieu après la messe en plein air, suivie d'une procession du Saint-Sacrement Rein éclaté et Hémorragie interne	Les enfants qui marchaient devant avec une corbeille de pétales de fleurs (innocence) Moi, renversé par une moto (victime)	Fête-Dieu, Saint-Sacrement Une moto qui m'est passée sur le corps Grave
Moi, j'ai commencé à bégayer 1 an plus tard	A l'école on se moquait de moi	choc de l'accident Rien n'alla plus (/~ épisode 2)
Déménagement Profession de foi (12 ans ?) Ecole jusqu'à 14 ans JOC	Le nouveau curé Moi, j'ai voulu être peintre, J'ai continué à être enfant de chœur, cérémoniaire J'ai fait aussi de la JOC	Pas de problème J'ai voulu

2.5.1. Analyse du texte ACTE I

Ce que j'appelle ici « La mise en scène » du récit de Claude est très courte : 20 petites phrases suffisent à camper les éléments essentiels du décor :

1. Les séquences

Les séquences (aussi appelés épisodes) ne sont pas difficiles à identifier : pratique dominicale, accident de moto, début bégaiement, déménagement etc.

2. Les actants

Les actants, autres que le sujet lui-même sont peu nombreux, et apparemment peu « significatifs » : à première vue, on dirait qu'ils ne possèdent que des attributs descriptifs : c'est le sexe qui décrit la composition de la fratrie, le nombre d'ouvriers qualifie le père, la corbeille de fleurs définit les enfants, le fait qu'il est *nouveau* le curé. On a donc une première impression que ces actants ne servent pas à démarquer le sujet : il n'y a pas de bons et de mauvais actants. Même les enfants de l'école – *qui se moquent de moi* – n'ont pas l'air bien méchants tandis que l'accident a été provoqué par *une moto* et non pas par un motard comme on aurait pu s'y attendre. Mais alors à quoi servent ces indices purement descriptifs. Qu'apportent-ils au récit ? C'est ce que nous déchiffrons en analysant les propositions argumentaires.

3. Les arguments

Dans le but d'identifier les opinions, les thèses que le narrateur défend, l'analyste s'intéresse aux propositions introduites par *donc, parce que, car* etc. Le problème dans ce récit-çi, c'est qu'il n'y a presque rien de ce genre. Alors essayons avec les questions : *Qu'est-ce qui est important pour le narrateur ? Qu'est-ce qu'il essaie de nous faire entendre ? De quoi veut-il nous convaincre ? Sur quoi insiste-t'il ?* « **Rien n'allait plus** » résume le message le plus explicite que le narrateur entend faire passer. S'il ne travaillait **plus** bien à l'école (/~ de l'épisode 2) et que les écoliers se moquaient de lui, cela résultait de l'accident et du bégaiement qui s'en suivit. Voilà en ce qui concerne l'événement accidentel et qui le concerne à titre personnel. Pourrait-on débusquer d'autres arguments qui donnent sens à cette introduction du récit ? La réponse est dans une série de petits mots – des adverbes, des verbes, des qualificatifs – qui scintillent dans le texte. Faisons-en l'inventaire et dégageons leur signification, une opération qui ne peut se faire qu'après avoir pris connaissance, même superficiellement, de la totalité du récit. Commençons par *toute* et surtout *tous* qui sont d'une valeur capitale dans ce récit.

- « **Toute** »

« *Toute* » apparaît pour qualifier la famille élargie de Claude-enfant (années 50-60), une famille chrétienne (catholique s'entend), pratiquante à 100%. *Toute* est ici l'équivalent de « intégralement ». Qu'est-ce être *catholique pratiquant* à cette époque-là ? Ici c'est *tous* qui nous informe.

- « **Tous** »

« *Tous* » n'apparaît qu'une seule fois dans ce prologue. (I) Il apparaîtra 11 fois dans le dénouement. (III) *Tous* se rattache aux jours de la semaine – *tous les dimanches* par exemple – c'est un qualificatif du temps hebdomadaire et liturgique puisqu'il est associé aux rites – messe, prières – qui scandent la semaine. La valence temporelle de ce *tous* apparaît dans le dénouement lorsque Claude oppose :

tout le temps (depuis qu'il a arrêté de boire) à *de temps en temps* (lorsqu'il buvait).

Notons cette disjonction sous la forme suivante : *tout le temps+/- de temps en temps*. Son sens réside en ceci que la bonne (+) pratique religieuse de cette époque résidait dans son « exhaustivité ». Le meilleur croyant – sauf cas de force majeure – était celui qui fréquentait le plus grand nombre d’offices religieux, la « grenouille de bénitier » dirions-nous en boutade aujourd’hui. C’est ainsi qu’il faut comprendre le chiffre 3 – celui des 3 messes du dimanche – qui symbolise la « totalité » et le « mieux » de ce Claude pouvait prêter comme enfant de chœur. *Toute* et *Tous* indiquent donc que la famille de Claude – et lui-même encore davantage – faisait tout ce qu’il faut à l’aune de la pratique et culture religieuses de l’époque. Cette dernière est encore précisée par l’occurrence des fêtes religieuses qui encadrent le prologue et l’épilogue – la Fête-Dieu, l’Épiphanie – et par les références liturgiques (procession du Saint-Sacrement, messes, prières) qui rythment le temps. Ils décrivent un univers, une culture où le temps est vécu sur le mode répétitif et circulaire : la semaine et l’année liturgique qui offrent au pratiquant des repères visibles et constants de pratiques contribuant à l’obtention du salut. Avec *Toute* et *Tous*, on comprend ce que j’ai voulu dire par *mise en scène*. *L’intrigue du sujet* se joue dans une culture donnée, son rôle personnel suppose un décor. Les éléments de ce décor sont un *donné* que le narrateur a planté, probablement même inconsciemment.

- « **Tout** » et « **tous les...** »

Le *tout* et *tous les...* prend dans le récit de Claude une intensité supplémentaire que je paraphraserais ainsi : « J’ai fait *tout* ce qu’il fallait faire et pourtant le sort – l’accident – s’est abattu sur moi ». Le destin est aveugle, injuste peut-être. Nous entendons bien que le narrateur subit cette fatalité et n’a donc pas besoin de justifier ce qui lui arrivera ultérieurement. Il pourra expliquer toute son « désastre » (II) à partir de cet événement accidentel. La malchance est encore accentuée par l’épisode des enfants lors de la procession du Saint-Sacrement : ils sont décrits dans toute leur vulnérabilité – ils marchaient « **devant avec une corbeille de pétales de fleurs** » – et parmi eux il fallut encore que Claude fût la victime. Nous disons « malchance » mais rien ne permet d’écarter qu’il s’agisse pour lui d’une force maléfique, un mauvais sort qui s’en prend à ce qui est beau et innocent.

Mais revenons au temps tels qu’il était vécu à cette époque : « hebdomadarité » et stabilité circulaire du calendrier liturgique. Quels éléments pouvaient troubler cet ordre-là ? « **Déménagement – n’a pas causé de problème** » signifie que « le déménagement aurait pu causer problème » car ce changement qui s’accompagne d’un changement de curé (*nouveau*) aurait pu annuler les préparatifs de la profession de Foi. Résumons qu’en ce temps-là, le paroissien appartenait à sa paroisse et que la **mobilité** compliquait sa socialisation. Nous classerons donc le *déménagement* parmi les **opposants** de Claude dans sa **structure de quête** (schéma actanciel). La mobilité nous conduit à *la moto* comme autre élément probable de l’univers que Claude met en scène.

- « **La moto** »

« La moto » – et non pas le *motard* – est-elle le symbole de la vitesse, cette mobilité aveugle qui fait irruption dans l’univers paisible de l’enfance, du village, de la paroisse ? Cette hypothèse sera confirmée par les accidents ultérieurs (II) et que Claude résumera par la formule : « *Les machines vont plus vite que l’être humain* ». Il ne s’agit peut-être pas seulement ici d’une conviction qui serait le résultat de la réélaboration à posteriori de ses expériences personnelles ; il pourrait aussi s’agir d’un trait socioculturel (sous-culturel, professionnel ou familial ?) considérant le **machinisme** (le progrès technique ?) comme source de désordre et de danger : tout changement rapide – un

déménagement, une moto qui passe – risque de perturber la paroisse idéale. Nous classerons les machines parmi les **opposants** de la quête.

- « **Le corps** »

La moto *m'est passée sur le corps* exprime un vécu d'extériorité du corps chez le narrateur. Il ne dit pas : « la moto (ou le motard) m'est passée dessus » comme qui dirait aujourd'hui. « Le corps, c'est n'est pas le tout de moi » pourrions-nous interpréter et rappeler le dualisme corps/âme ou corps/esprit qui prévalait à cette époque et émettre l'hypothèse que, de la sorte, le moral du sujet n'était pas atteint par l'accident. La même extériorité s'observe vis-à-vis des parties du corps – « **le rein** », plus loin « **le poumon** » – ou le trouble corporel (« **l'hémorragie** »). Tout ce passe donc comme si le narrateur parlait du corps d'un autre. Nous n'avons pas trouvé de fonction précise à cet argument dans ce récit.

4. L'objet de la quête

Nous l'examinerons ici parce que c'est dans cet acte-ci qu'il semble annoncé. L'objet de quête est le *bien ultime* que le sujet peut désirer. L'objet de quête n'est pas dans l'ordre de ce que le sujet *peut faire de bien pour...* (des bonnes actions). L'objet de quête est le *résultat ultime* de ce bien faire. L'attention est d'abord attirée par « **J'ai voulu être peintre** » parce qu'il s'agit d'une déclaration *affirmée* du sujet. *Devenir peintre* est-ce le but de sa vie, ce *désir* qui va la sous-tendre, ou s'agit-il simplement de l'activité professionnelle qu'il allait exercer compte tenu de ses difficultés scolaires, de ses aptitudes, de ses goûts ? Le matériau est lacunaire sur ce point. Nous pensons cependant que le récit donne raison à cette seconde interprétation, et ce, pour deux raisons : d'abord parce qu'il est effectivement devenu peintre, même si cet idéal professionnel fut ultérieurement frustré et finalement invalidé par la Sécurité Sociale. Ensuite parce que cette activité – devenir peintre – n'est pas mise en avant comme *grand bonheur* dans le récit. S'agissant d'un récit de conversion, il serait logique que ce désir refasse surface dans le dénouement. Or ce n'est pas le cas, ou pas encore le cas. Évidemment, rien n'exclut d'ailleurs que le narrateur se remette à la peinture si on le lui demande.

Mais alors ? Quel serait l'objet de la quête ? Dans l'état actuel des choses, nous soumettons « **Servir** » *comme enfant de chœur* comme première dimension de la quête. « **Je servais** » peut tout à la fois symboliser la vocation de Claude, cristalliser les attentes de sa famille et figurer l'idéal de la pratique religieuse à laquelle un enfant pouvait prétendre dans la paroisse. Je propose au lecteur de lire la fin du récit pour vérifier que ce service se retrouve presque à l'identique. « **Servir** » signifie ici *rendre service, être utile, répondre à une demande, obéir* en quelque sorte. Et l'obéissance était parmi les valeurs chrétiennes fort prisées à l'époque. A fortiori pour les enfants. Claude obéissait « de bonne grâce ». Mais *servir* dans ce cas-ci n'est pas seulement **une vertu** qu'on cultive (*axe éthique*). *Servir comme enfant de chœur*, c'est également atteindre **un statut**, avoir un rôle bien défini au sein d'une communauté. Un enfant de chœur est quelqu'un qu'on reconnaît, qu'on admire, qu'on envie peut-être. C'est quelqu'un d'attentif qui fait bien les choses et dont on peut être fier. C'est aussi l'enfant d'un tel et, à ce titre, il sert aussi à ses parents, ce que les parents peuvent lui rendre en retour sous forme d'éloges, par exemple. Nous pensons donc qu'il était heureux en ce temps-là. A l'école aussi car c'était avant l'accident. Et même après, en devenant **cérémoniaire**, Claude accède à un 'grade' supérieur dans le service du culte confirmant ainsi l'importance de ce projet dans son existence.

Regardons maintenant s'il y a dans le récit un *résultat ultime négatif* pour corroborer notre hypothèse. Oui ! Il se trouve à la fin de l'ACTE II : « **Ce fut le désastre : je me retrouvais seul** »

Après son divorce, Claude n'était plus rien pour personne. Comme enfant de chœur il avait été tout pour tout le monde. Donc, lorsque nous choisissons « **servir** » comme objet de quête, c'est dans le sens complexe – service, statut, reconnaissance – qui vient d'être évoqué. Et « **se retrouver seul** » renferme en lui tout « le manque de la plénitude » de « **servir** » tel que nous l'avons explicité.

- (« **vivre en famille** »)

Plénitude de servir, mais aussi de (« **vivre en famille** ») Voici un acteur central du récit mais peu abordé ici. La famille nombreuse était-elle l'autre univers stable du narrateur ? Tout porte à croire que celui-ci a vécu chez ses parents jusqu'à la trentaine. Il en parle très peu dans cet acte-ci. A-t-on passé sous silence certains passages du récit ? Globalement, malgré la gravité de l'accident, il se dégage du prologue une impression de bonheur, de « temps-béni » qui contraste et en même temps mettra en relief « la descente aux enfers » que caractérise l'ACTE II. Pour cela, nous proposons (« *réintégrer une communauté de frères et de sœurs* ») comme seconde dimension de la quête. Nous aurons l'occasion d'y revenir à l'ACTE III.

5. Le temps du récit

Un dernier mot pour justifier notre choix de couper le récit – la fin de l' ACTE I – à cet endroit précis. Simplement, parce que le narrateur dit : « *C'est à l'âge de 30 ans que je me suis arrêté d'aller à la messe* ». Nous émettons l'hypothèse que dans son esprit la rupture du récit s'opère là³⁴ parce que le message principal du prologue tournait autour d'une pratique religieuse « intégrale » qui était qualifiée positivement. L'absence de toute référence à une pratique religieuse dans l' ACTE II et le caractère « apocalyptique » de celui-ci valide ce choix. Symbolisons cette rupture de la manière suivante :

<p>Avant trente ans, <i>j'allais à la messe et je servais</i> + / – Après trente ans, <i>j'ai arrêté d'aller à la messe et (je me retrouverai seul)</i></p>

³⁴ Cette coupure est aussi due à l'enquêteur qui pose une nouvelle question de relance : « *A cette époque-là vous continuiez à pratiquer ?* » par laquelle il donne au narrateur un critère pour structurer son récit. Attention donc de ne pas structurer le récit selon les lunettes de ceux qui publient ce témoignage !

ACTE II « La descente aux enfers »		
Séquences	Actants	Arguments
30 ans : fin pratique travail pour mon patron et pour moi	Moi, je ne pouvais (plus) aller à la messe je ne pratiquais plus	(car) (a) Le samedi soir je travaillais pour moi (mais) j'avais (toujours) la foi
Accident de travail de mon frère Poumon perforé, mais il survit : il a été sauvé	La femme de mon frère, témoin de Jéhovah Mon frère, refuse transfusion, ... Mon père (d'abord) très fâché, puis converti : Seuls 144.000 vont au ciel, ne prient pas Marie , ne parlent jamais d'elle....jamais le « Notre Père »	Poumon perforé (car) (b) (je les ai suivi) (car) ~des TdJ : prier Marie, Dieu le Père et
Ma mère devient TdJ Mon père devient TdJ : il a suivi... Et moi aussi (j'ai suivi) mais...		Je suis allé voir ce qui se passait ... Je n'ai pas pris le Baptême
Je me suis mis à boire, je suis devenu alcoolique	ouvrier du bâtiment qui m'a appris à travailler	Il m'envoyait acheter à boire Il m'a donné un verre, puis deux, puis trois
Plus. cures de désintoxication (+/- 35 ans ?)	Rencontre ma (future) femme, malade elle aussi	
La retraite de mon père : mes parents ont vendu leur maison et déménagé à Carcassonne dans leur maison de vacances	Moi, j'ai voulu les suivre	(a) pens. trouver travail (de peintre ?) (b) Je n'étais pas encore marié donc... Je n'ai rien trouvé du tout (d'autre)
Déménagement à Carcassonne et travail dans une scierie Maladie après 1 an : dépression nerveuse Deux mois en hôpital psychiatrique	Moi, je ne peux plus travailler en scierie	l'alcool et les médicaments La scierie, c'est dur : manutention très rapide Les machines vont plus vite que l'être humain
Intérim peintre à Toulouse (Ici, Probablement le MARIAGE) 38 ans ?		Pour ne pas vivre aux crochets de mes parents
L'épisode des parents qui viennent loger Rupture avec les parents	Eux TdJ/Nous cathol Ils ont décroché le Christ et la Vierge Marie Rayer leur Baptême (Evêque)	Eux notre lit/ Nous le canapé « Dieu ne démonte jamais ce qu'il a fait, vous serez toujours baptisés »
3 ans + tard invalidité, puis Longue Maladie	La sécurité sociale me déclare en...	(Ce n'est pas moi qui l'ai voulu... ?)
DIVORCE (6 ans après le mariage)	Moi...seul(je deviens sans-abri....(je deviens	un désastre

2.5.2. Analyse du texte ACTE II

1. Les séquences

Nous isolons aisément une quinzaine d'épisodes dans la vie professionnelle et familiale du narrateur et de ses proches.

2. Les actants

Tentons de les classer dans les catégories *d'adjuvants* (ceux et ce qui favorise la quête du sujet) et *d'opposants* (ceux et ce qui la contrarient)

Opposants : ma famille (devenue Témoin de Jéhovah /TdJ/), l'ouvrier (qui demande d'aller chercher à boire), La sécurité sociale (qui décrète l'incapacité de travail)

Adjuvants : apparemment il n'y en a pas. Cela confirme la cohérence négative de cet ACTE II dont l'intensité croît de séquence en séquence jusqu'au « **désastre** », c'est à dire l'état le plus bas de l'existence de Claude : sans pratique, sans famille, sans travail, sans abri et alcoolique.

N'oublions pas que le narrateur est lui-même un actant, *l'actant-sujet*. Qu'a-t-il fait pour orienter sa quête ? Afin de ne pas se répéter, j'invite le lecteur à lire la colonne centrale du schème provisoire et de retrouver le narrateur dans les propositions argumentaires.

3. Les arguments (dans l'ordre d'apparition) :

- *Je ne pratiquais plus* (mais) **j'avais toujours la foi**

Je ne pratiquais plus (mais) **j'avais toujours la foi** indique que l'essentiel était sauf. Le narrateur insiste (argument) qu'il a continué à croire en Dieu tout au long de son itinéraire. Cet argument n'a pas pour seule fonction de le démarquer de ses parents (voir plus bas) qui ont voulu révoquer leur baptême catholique. Il constitue aussi une carte de *fidélité* qui lui permet de légitimer son éligibilité comme chrétien par la suite³⁵

- (a) « *Je travaillais pour moi* »

« *Je travaillais pour moi* » est avancé par le narrateur comme le premier argument pour expliquer qu'il abandonne sa pratique religieuse. Au-delà de ce qui peut s'interpréter comme un fait qui s'impose à lui, un cas de force majeure dirions-nous, il n'est pas interdit d'y lire une action volontaire visant par exemple à améliorer son revenu. Dans ce cas, *travailler pour soi*, interprété comme une forme d'égoïsme, d'appât du gain ou encore simplement pour sous-entendre qu'il s'agissait d'un travail en noir, donc illicite, peut être classé parmi les *actions* à éviter. Une action qui s'inscrit donc sur *l'axe éthique* (en négatif) de la structure de quête.

- (b) « *J'ai voulu les suivre* »

L'épisode de l'accident du frère, qui entraîna la conversion des parents comme Témoins de Jéhovah, intervient comme seconde cause de l'abandon par Claude de sa pratique religieuse catholique. Il interprète cette conversion comme une tentative de « dévoiement » à son égard. Claude a « **suivi** » ses parents dans leur démarche vers les Témoins suite à la guérison miraculeuse de son frère.

- « *être allé voir comment ça se passait* »

Après « *être allé voir comment ça se passait* » chez les Témoins de Jéhovah, le narrateur tient à préciser qu'il n'a pas renié sa Foi catholique. Il a résisté à la tentation. A ses yeux, ses parents ont trahi. C'est ce que fait entendre l'épisode ultérieur où les parents voudraient révoquer leur baptême

³⁵ Ceci est d'autant plus important que l'entretien a été livré à un homme d'église ou assimilé comme tel par le narrateur. Le narrateur attend de lui qu'il avalise la légitimité de son itinéraire de croyant.

catholique, un projet contre lequel Claude s'affirme clairement : « *Dieu ne démonte jamais ce qu'il a fait, vous serez toujours baptisés* ».

- « J'ai voulu **les suivre** »

L'expression « J'ai voulu **les suivre** » réapparaît à l'épisode relatif à la retraite du père lorsque Claude, (a) pensant trouver du travail (de peintre), a accompagné ses parents qui déménageaient vers Carcassonne. Cette tentative se solda par un échec : « *Je n'ai rien trouvé du tout* », sauf le travail de scierie qui conduira à de nouveaux déboires. Donc « **suivre** » les parents ne s'avère pas payant. Mieux eût valu résister. Ceci illustre en même temps et à nouveau que « **déménager** » n'apporte rien de bon. « **Suivre** » est une action à ne pas faire (/~ résister). Elle va donc figurer sur *l'axe éthique* négatif. L'argument *suivre* nous conduit à classer les parents parmi *les opposants*. Le narrateur se rend compte (a posteriori) que son envie est contradictoire à son « bien ».

Le second motif invoqué par le narrateur pour *suivre* ses parents vers Carcassonne est son statut de célibataire – (b) « *vu que je n'étais pas encore marié* » – Ici encore on peut avancer une double interprétation : *culturelle*, le contexte de l'époque voulant que les enfants non-mariés demeurent sous le toit parental ; *personnelle*, la difficulté de Claude de prendre son autonomie et/ou de trouver une partenaire.

Cet épisode relatif à la retraite du père, confirme que Claude était très attaché à sa famille et qu'il s'en est senti rejeté *en voulant les suivre* dans leur déménagement vers Carcassonne. L'expression « *Je ne voulais pas vivre à leurs crochets* » validerait cette interprétation. Après l'abandon de la pratique religieuse qui avait fortement structuré son « jeune âge » (I), voilà que Claude perd sa famille en même temps qu'il devient alcoolique.

- « **il m'envoyait** acheter à boire... **il m'a donné** un verre... »

L'ouvrier de bâtiment... « **il m'envoyait** acheter à boire... **il m'a donné** un verre... » est l'argument explicatif de l'alcoolisme même si les antécédents auraient suffi à convaincre l'auditeur de cette fatalité. Comme les parents, l'ouvrier fait office de *tentateur*. Classons-le parmi *les opposants*.

- « celui **qui m'a appris à travailler** »

Cet ouvrier a des conditions aggravantes : c'est « celui **qui m'a appris à travailler** ». Le maître, en bon père de famille, est sensé donner l'exemple à l'apprenti. L'apprenti, comme l'enfant, est supposé obéir au maître. Le maître a failli à cette autorité parentale. L'apprenti a été abusé par le maître.

Observons aussi la *valence* des verbes que le narrateur applique à la plupart des personnages du récit. Qu'ils soient anges (adjuvants) ou démons (opposants) l'initiative est toujours dans leur camp. On pourra y reconnaître les indices d'une personnalité dépendante. Mais c'est précisément sur ce *terreau* psychologique que viendront s'affirmer par contraste les affirmations les plus personnelles du sujet : la condamnation du « reniement » des parents (II), la décision – « *le dé clic* » – de « *faire des efforts* » plutôt que se contenter « *demander* » (III) La conversion – la guérison – s'inscrit ainsi comme une véritable révolution dans l'histoire du sujet. Ce qui pouvait apparaître comme une cause perdue prend des allures de miracle.

- « **les machines** »

Argument suivant : « **les machines** » (de malheur) que nous reportons à l'actif des actants *opposants* et qui fut élucidée à l'ACTE I. Les *machines* – « *la scierie, c'est dur* » – sont ici interprétées comme cause de sa dépression nerveuse et de la perte de son dernier emploi. Son

incapacité définitive de travail est finalement imputée à « **la sécurité sociale** » (*opposant*) comme une décision aveugle et irréfutable.

- Le « **désastre** » ... « **Je me retrouvais seul** »

L'ACTE II conclut par le divorce qualifié de « **désastre** » : L'expression finale « **Je me retrouvais seul** » que j'ai considérée comme *l'objet négatif* de la quête, (I) résume à elle seule tout le drame existentiel du narrateur. Après une enfance que nous avons imaginée heureuse au sein d'une famille nombreuse ; après avoir *servi*, encadré par les activités paroissiales, Claude a tout perdu entre 30 et 40 ans : sa pratique religieuse, sa famille, son travail, sa santé et finalement son logement. Il devient « Sans abri » selon le commentaire introductif de la personne qui conduisit l'interview.

4. L'univers religieux

Cet ACTE II nous donne aussi l'occasion de camper deux termes de l'univers religieux du sujet. L'univers, c'est le *monde* (une partie de la réalité) tel que le sujet se le **représente**. Claude, décrit partiellement cet univers dans la disjonction argumentaire qui sépare catholiques et Témoins de Jéhovah accompagnée des positions qu'il affecte aux actants dans l'épisode concerné :

+ RELIGION CHRÉTIENNE	TÉMOINS DE JEHOVAH -
(Tout le monde peut aller au ciel)	Seuls 144.000 vont au ciel (Les élus qui le méritent)
Le « je vous salue Marie » et le « Notre Père »	...prient pas Marie , ne parlent jamais d'elle ; prient Jésus et jamais le « Notre Père »
<i>Moi</i> <i>Parents, frère et belle-sœur</i>
« J'avais la FOI mais je ne pratiquais plus »	(Ils pratiquent encore mais n'ont plus la FOI)
Fidélité au baptême catholique	Révoquent leur baptême catholique

Le narrateur présente ici son univers religieux selon 2 axes, celui de la **Foi** et celui de la **pratique**. Quand il parle de *foi* nous pensons qu'il la réserve au catholicisme. Ses parents n'ont donc *plus* la foi (ou s'ils l'ont c'est une fausse foi) même s'ils pratiquent assidûment au sens décrit supra (I). L'univers a donc l'air de s'organiser en 4 *sphères* que nous compléterons à la fin du récit.

Face à ce clivage, je me pose une question sur l'*ancrage* des croyances dans le vécu des sujets : les *marqueurs* de l'identité sont-ils relativement aléatoires et ont-ils pour principale fonction de prendre distance par rapport à d'autres actants. On pourrait très bien imaginer que Claude *invente* les marqueurs des Témoins de Jéhovah pour la simple raison qu'il a de profonds ressentiments (le sentiment d'avoir été rejeté par exemple) vis-à-vis de ses parents. Ou bien, ces marqueurs sont-ils plus ou moins enracinés dans l'expérience du sujet. On dirait alors, dans le cas de Claude, que les « **seuls 144.000** » sont incompatibles avec sa vision du salut, parce que comme Témoin de Jéhovah il n'aurait aucune chance. On dirait encore que pour lui, **prier Marie** et dire **le Notre Père** sont des opérations vitales tellement intériorisées dans sa personnalité qu'il lui quasi impossible d'y renoncer. C'est ce que semblent suggérer les *arguments* « **seuls...jamais...jamais** ». C'est ce que suggère aussi la condamnation sans appel qu'il adresse à ses parents concernant leur baptême.

ACTE III Le dénouement		
Séquences	Actants	Arguments
Le sandwich des Capucins	Les Capucins	(donnent) des sandwich, qui donnent des colis,
Le jeudi suivant : on donnait des tickets Le colis tous les jeudis La Prière,	Moi, je suis venu Moi, « j'y suis allé » car... Je ne connaissais encore personne Le Seigneur	On donnait ; je ne connaissais personne Quelqu'un a dit : « s'il y en a qui veulent venir Mais tous les jeudis j'y allais ; J'ai commencé à demande r au Seigneur de me libérer de l'alcool
La préparation de la fête : on jouait Ézéchiel « les ossements déséchés »	Alors moi, j'y suis allé Moi, J'avais bu	On annoncequ'il faut des acteurs J'avais un rôle muet
Le dimanche soir, Partage de la Parole	Dieu/ Je buvais	Tous les...Mais..... pas encore à la messe
L'appel à déménager à...(un travail) (Fréquentation GdO occasionnelle)	Un jour, la sœur Les Frères du groupe de l'Olivier J'ai connu le groupe de l'Olivier J'y allais un mercredi de temps en temps	a dit (a demandé) Ceux qui n'ont pas de travail auraient besoin ...de plusieurs personnes J'ai dit « D'accord » pas Tout le temps (je buvais encore)
J'ai arrêté de boire (depuis 20 mois) (Fréquentation GdO régulière)	J'y vais tous les mercredi soir (déménager)	depuis que j'ai arrêté de boire Un déclic :: avec effort
Effusion de l'Esprit, le jour de l'Epiphanie A l'Eglise Saint-François	(une communauté charismatique)	(Effusion)
Pratique dominicale régulière Service des chaises	Moi, Je vais à la messe Ensuite, je mets les chaises Un frère et sœurs cath. mais ne pratiquent pas	Tous les samedi soir, tous les mercredi soir Mettre les chaises pour la prière de 20 h

2.5.3. Analyse du texte ACTE III

1. Le temps du récit

« *Et puis, un jour, je suis allé chercher un sandwich chez les Capucins. Une dame m'a dit....* » ainsi commence le temps nouveau de l'ACTE III que le narrateur place sous le signe de l'acquiescement et de la guérison. Dans cet acte, le temps vécu reprend ses allures de l'ACTE I : les jours de la semaine, le calendrier liturgique, le culte, le service religieux. Nous l'interprétons comme une restauration. Schématiquement, l'ensemble du récit semble structuré de la manière suivante :

ACTE I La mise en scène +	ACTE II La descente aux enfers -	ACTE III La restauration +
« servir » Foi et pratique	« se retrouver seul » Foi	(acquiescer et servir) Foi et pratique
(la famille ?...Le curé de la paroisse ?)	Les opposants : famille, l'ouvrier de bâtiment	Les adjuvants : voir ci-dessous
Le mauvais sort : Moto	Le mauvais sort : accident frère, scierie	La providence

Les adjuvants de l'ACTE I restent dans l'ombre. Si cet acte fut vécu sur le mode positif comme nous le pensons, il devrait y avoir des personnages-clé ayant joué le rôle d'adjuvants. Le narrateur ne cite pas les membres de sa famille. Peut-être parce qu'il vit dans l'ambiguïté à leur égard. Comment expliquer que ses parents étaient bons au départ alors qu'ils sont devenus mauvais ensuite ? Le commandement ne dit-il pas : « tu aimeras ton père et ta mère ». Face à cette dissonance, mieux vaut peut-être les passer sous silence.

2. Les séquences

Nous en identifions neuf : le sandwich, le ticket pour le colis, la prière, la pièce de théâtre Ézéchiël, le partage de la parole, les déménageurs, la guérison, l'effusion de l'esprit et la pratique dominicale

3. Les actants

Moi, (*sujet*), une dame, les Capucins, on, le groupe de prière, quelqu'un, on, la sœur, les frères du groupe de l'Olivier, le groupe quart-monde (*adjuvants*), le Seigneur, Satan. (*destinateurs*) Notons d'emblée que tous ces actants, le dernier mis à part, sont favorables à la quête du sujet et qu'ils sont relativement impersonnels – pas de noms propres – avec pourtant une gradation vers la familiarité : la *sœur*, les *frères*. Ces indices de parenté peuvent corroborer symboliquement que la restauration est quasi complète : Clause retrouve la fratrie perdue.

4. Les arguments

Pourquoi le sujet fait-il ceci ou cela, comment explique-t-il son comportement ? Qu'y a-t'il pour lui d'important dans ce qui lui arrive ?

- « **C'est comme ça que** »

Ici, c'est d'abord du côté des adjuvants que le narrateur nous invite à regarder. Que font-ils ? : ils *disent, ils donnent, ils annoncent, ils ont besoin de*, ils invitent, ils proposent, ils demandent...L'initiative est située dans leur camp. Ce sont leurs initiatives qui permettent au sujet de légitimer ses actions :

ACTIONS

ARGUMENTS relatifs aux adjuvants

<i>Je suis venu</i>	(parce que)	« ils donnent des colis »
<i>J'y suis allé</i>	(parce que)	on a invité à la prière
<i>J'y suis allé</i>	(parce que)	« on demandait des acteurs »
<i>J'ai dit : « d'accord »</i>	(parce que)	« on aurait besoin de plusieurs personnes pour déménager »

Ensuite, il inverse le raisonnement en concluant : « C'est **comme ça** que j'ai connu le groupe de l'Olivier ». L'expression « **comme ça** » qui résume tous les acquiescements, devient l'argument par lequel Claude explique ce qui lui a permis de connaître le groupe de l'Olivier. Il insiste sur le fait que, s'il n'avait pas dit « oui » à toutes ces offres et ces appels venant du dehors, il ne serait pas parvenu à l'une des deux dimensions de sa quête : *entrer dans un groupe*, connaître personnellement ceux qui en font partie, aller à la messe, être utile, **ne plus « se retrouver seul »**. Je résumerais le sens du raisonnement du narrateur en paraphrasant : « si tu veux sortir du pétrin, tu dois sortir de ta coquille. Et sortir de ta coquille, c'est quoi ? C'est prendre ce qu'on te donne et faire ce qu'on te demande ». On se retrouve dans une logique paradoxale où le sujet identifie son mérite dans l'acceptation du don d'autrui. Il rend service à ceux qui lui offrent un sandwich ou un colis en acceptant leur offre.³⁶

- « **Mais tous les jeudis j'y allais** » (à la prière)

« **Mais tous les jeudis j'y allais** » (à la prière) = (Bien que je ne connaisse encore personne, j'y allais tous les jeudis) Pour atteindre, à terme, les objets de la quête – retrouver le bonheur d'appartenir et de *servir* – il ne suffit pas d'aller prier *une fois de temps en temps*, il faut s'y donner le plus complètement possible. On revient ici au sens de l'engagement dans la pratique religieuse tel qu'il a été analysé dans l'ACTE I.

La disjonction temporelle des associations :

- D'ABORD / ENSUITE +
 « J'avais un rôle muet » / « J'ai dit 'd'accord' » = connaître le groupe de l'Olivier (travailler)
 « j'avais bu » / « J'ai arrêté de boire »

nous fait suspecter que le narrateur établit un lien entre le travail régulier, la parole, et la sobriété. L'accès à la parole est une dimension importante du *devenir-sujet* dans le récit de conversion³⁷, a fortiori dans celui-ci dont le sujet fut atteint de bégaiement depuis l'enfance et fut à ce titre rejeté par ses pairs. Dans l'ACTE II, la parole personnelle semble désertier le vécu au profit de la boisson avec l'exception notable de l'affirmation cinglante que Claude adressa à ses parents : « *Dieu ne démonte jamais ce qu'il fait, vous serez toujours baptisés* ». Cette parole-là est cohérente avec la Foi que le locuteur affirme avoir maintenue tout au long de son itinéraire. Dans l'ACTE III, c'est le chemin inverse qui est parcouru : accès progressif à une parole personnelle – *J'ai dit : « d'accord », le partage de la Parole de Dieu, prières* et ce compris la prière personnelle qu'adresse Claude au Seigneur : « *Une journée qui, j'espère, sera encore sans alcool* ». Rien d'étonnant à cela : l'alcoolisme fait partie des troubles de l'oralité. Accéder à une parole ancrée dans l'émotion et

³⁶ L'acceptation du don d'autrui est le moyen d'accéder à une « grâce ». Serait-ce pour le sujet le seul moyen de sauver son amour-propre ; de préserver ce lieu tenu d'où il puisse encore exercer sa liberté ? Le démuné n'a rien à donner en échange de ce qu'il reçoit si ce n'est d'accepter de recevoir. Inversement, le nanti n'a rien à recevoir si ce n'est en donnant.

³⁷ Étienne GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés* [voir n. 7.].

projetée dans l'engagement est le meilleur moyen de s'en libérer. La thérapie des Alcooliques anonymes repose précisément sur la vertu de l'échange de la parole.

• **tous les dimanches soirs ... « Mais je n'allais pas encore à la messe »**

J'allais **tous les dimanches soirs** au partage de la parole « **Mais je n'allais pas encore à la messe** » dit le narrateur vers la fin de son récit. La régularité et la prière ne suffisaient pas pour accéder à la messe et atteindre la dimension « service » de l'objet de quête. Il fallait d'abord **arrêter de boire**. Ce passage obligé, qualifié de **décliv** s'appelle **l'effort-la volonté** que nous portons sur *l'axe éthique positif du schéma actanciel*.

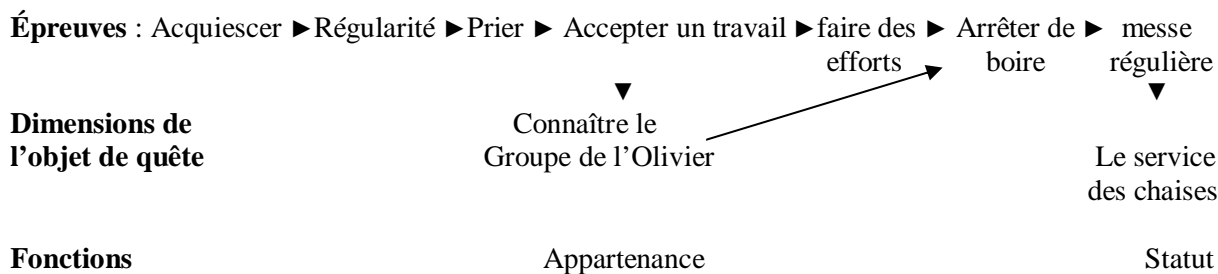
NÉGATIF	POSITIF
Aller à la Prière Demander d'être libéré de l'alcool	Aller au partage de la parole prier <i>et</i> Faire un effort, La Volonté
Pas (pouvoir) aller à la Messe Boire (encore) ; (travail irrégulier)	(pouvoir) aller à la Messe Arrêter de boire ; (travail régulier)

Cet engagement personnel devant Dieu est célébré solennellement devant la communauté par la cérémonie de l'effusion de l'Esprit. La fin du récit est toute simple et belle : comme au temps de son enfance lorsqu'il « **servait** » les trois messes comme enfant de chœur, Claude a recouvré la plénitude de son statut et de sa vocation en servant ses proches du Quart-Monde et en rendant service à la communauté religieuse dont il fait désormais partie : « **tous les samedis soirs, tous les dimanches soirs, je vais à la messe. Ensuite, je mets les chaises pour la prière de 20 :30** ».

Résumons comment la quête est remarquablement hiérarchisée en fonction des ses 2 objectifs qui transparaissent dans les expressions :

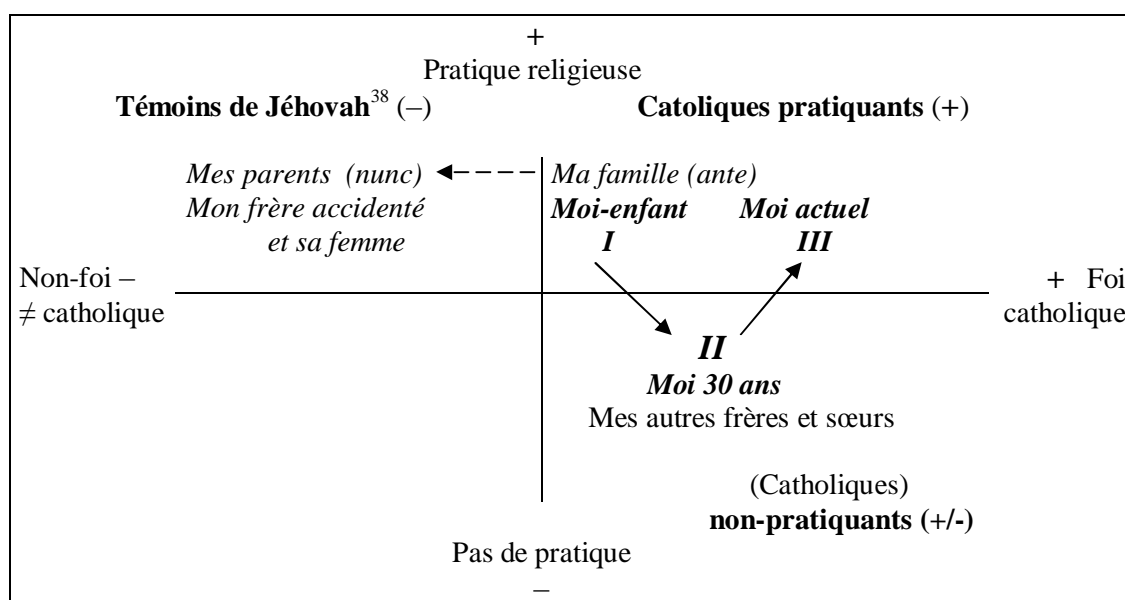
« *je ne connaissais personne* », « *je ne connaissais encore personne* » = SORTIR DE LA SOLITUDE =
Connaître le Groupe de l'Olivier
 « *je n'allais pas encore à la messe (car) je buvais encore* » = ACCÉDER À LA MESSE =
Le service des chaises.

Ces épreuves univoques organisées stratégiquement prennent des allures de *promotions* successives. Ceci confirme notre hypothèse de départ (I) relative au *statut* de l'enfant de chœur. Voici les étapes de cette quête :



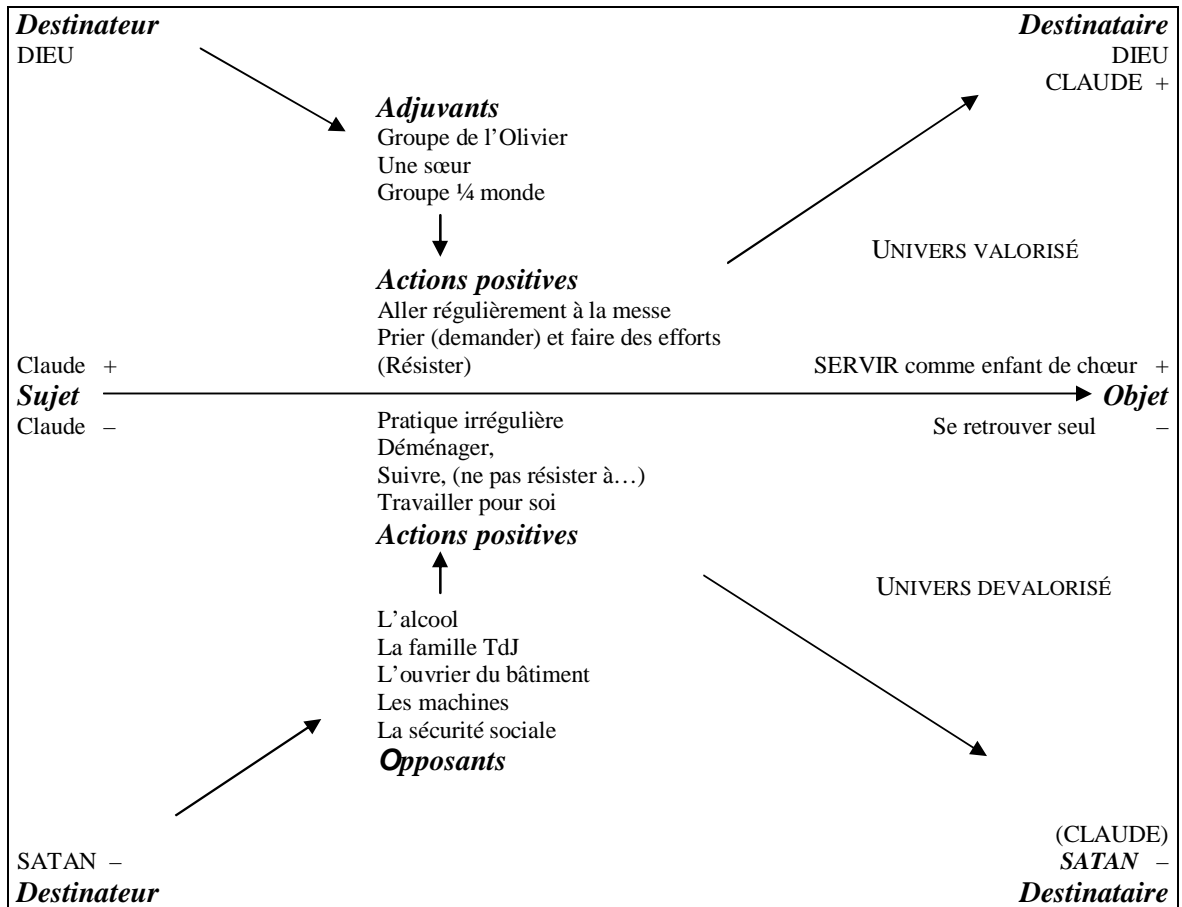
2.5.4. L'univers religieux selon Claude (schème croisé)

Cet univers est relativement simple. Il se divise en ceux qui ont la **Foi** en la religion catholique et ceux qui ne l'ont pas. Ces derniers, ici représentés par les membres de la famille de Claude devenus Témoins de Jéhovah ne sont pas qualifiés de non-croyants, mais c'est tout comme : ils ont renié leur foi depuis qu'ils « *ont voulu rayer leur baptême* ». Ils occupent la position la moins enviable dans cet univers des possibilités d'adhésion religieuse. Ensuite (+/-), parmi *Non-pratiquants*, le narrateur classe ses autres frères et sœurs, ainsi que lui-même entre 30 ans et son retour à la pratique. Enfin, (+) les « *catholiques pratiquants à part entière* » (ceux qui ont la *foi et pratiquent*) sont représentés par lui-même et *toute sa famille* dans son enfance, puis par lui lorsqu'il arrête de boire.



³⁸ Pour ce qui démarque les Témoins de Jéhovah des Catholiques, j'invite le lecteur à lire la disjonction argumentaire à l'ACTE II qui porte sur les 144.000 élus et la place de la Vierge-Marie, Jésus-Christ et Dieu le Père.

2.5.5. Claude : structure de quête



3. Le regard théologique sur l'expérience³⁹

Dans cette section, je vais d'abord tenter de faire le point des visions développées et des positions affirmées par l'Église sur la question de l'*expérience* depuis Vatican I. Je donnerai ensuite la parole à d'éminents théologiens qui se sont penchés sur cette question de l'expérience – E. Schillebeeckx, J.-P. Jossua, D. Tracy et G. Adler – en tentant de définir ce qu'ils ont ou non en commun et ce que leurs thèses ont pour portée en théologie pastorale. Cette tentative demeure provisoire car des penseurs comme P. Tillich ou K. Rahner n'ont pas encore été intégrés dans cette synthèse.

3.1. L'évolution du regard théologique sur l'expérience

La notion d'*expérience* n'a pas toujours eu bonne presse dans l'Église catholique. L'évolution de la conception de l'expérience est l'histoire d'un rapprochement entre les théologiens modernistes qui cherchaient à démontrer son rôle dans la foi et à donner une définition plus précise de ce phénomène, et une Église qui voyait dans l'expérience une forme d'immanentisme intolérable. Il aura fallu près d'un siècle pour que l'expérience trouve sa place dans le « système idéologique » de l'Église catholique.

Dans sa constitution dogmatique sur la foi catholique et sur la relation entre science et religion, le Concile **Vatican I** a prononcé des déclarations sur le Dieu créateur, la révélation, la foi, et la foi et la raison. C'est dans ce cadre que le Concile souligne l'importance de la révélation divine : « Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et que ce n'est donc que par *l'expérience individuelle* ou par l'inspiration privée que les hommes sont mus à la foi, qu'il soit anathème. »⁴⁰

Trente-sept ans plus tard, en 1907, **Pie X** dans son encyclique « *Pascendi dominici gregis* » continue à refuser le rôle de l'expérience dans la foi catholique. Il s'oppose systématiquement aux idées du modernisme sur les points suivants :

- la certitude religieuse

Pour le croyant [moderniste] Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant, il en a la **certitude**, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte,

³⁹ Dans l'écriture de ce chapitre j'ai été inspirée par Sophie TREMBLAY, *La pastorale du baptême au Québec. Un modèle remis en question*, Ottawa, Novalis, 2004, p. 88-110.

⁴⁰ CONCILE VATICAN I, *Constitutio dogmatica de fide catholica, Dei Filius, can III, n° 3*. (DENS 1813 (3033).) traduction français, dans PIE X, *Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme*, [En ligne], http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.htm (Page consultée le 9 décembre 2009).

cette certitude repose, les modernistes répondent: Sur l'*expérience individuelle*. Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques. Voici, au surplus, comme ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu: d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience et supérieure à toutes les expériences rationnelles.⁴¹

- la tradition

[...] c'est que le principe de l'expérience religieuse, ils le transfèrent à la **tradition**: et la tradition, telle que l'entend l'Eglise, s'en trouve ruinée totalement. Qu'est-ce que la tradition, pour les modernistes ? La communication faite à d'autres de quelque *expérience* originale, par l'organe de la prédication, et moyennant la formule intellectuelle. Car, à cette dernière, en sus de la vertu représentative, comme ils l'appellent, ils attribuent encore une vertu suggestive s'exerçant soit sur le croyant même pour réveiller en lui le sentiment religieux, assoupi peut-être, ou encore *pour lui faciliter de réitérer les expériences déjà faites, soit sur les non-croyants pour engendrer en eux le sentiment religieux et les amener aux expériences qu'on leur désire.*⁴²

- et l'écriture Sainte

De l'origine et de la nature des Livres Saints, Nous avons déjà touché quelque chose. Ils ne constituent, non plus, que de simples rejets de la foi. Si l'on veut les définir exactement, on dira qu'ils sont le recueil des expériences faites dans une religion donnée, non point d'expériences à la portée de tous et vulgaires, mais extraordinaires et insignes. [...] Demande-t-on ce qu'il en est de l'inspiration? [...] Universelle, l'inspiration, oui, au sens moderniste ; nulle, au sens catholique.⁴³

Pie X, en reprochant à l'expérience ses implications immanentistes, lui refuse toute forme de légitimité. Voici comment il résume cette position: « Maintenant, embrassant d'un seul regard tout le système, qui pourra s'étonner que Nous le définissions [comme] le rendez-vous de toutes les hérésies? [...] Pour donner quelque assiette au sentiment, les modernistes recourent à l'expérience. Mais l'expérience, qu'y ajoute-t-elle? Absolument rien, sinon une certaine intensité qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. »⁴⁴ Dans sa causerie finale Pie X dit : « *La très grande majorité des hommes tient fermement et tiendra toujours que le sentiment et l'expérience seuls, sans être éclairés et guidés de la raison, ne conduisent pas à Dieu.* »⁴⁵ Voilà déjà une idée, motivée par l'émotion, certes, mais qui dit,

⁴¹ PIE X, *Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme*, [En ligne], http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.htm (Page consultée le 9 décembre 2009), n. 15.

⁴² Ibid. n. 17.

⁴³ Ibid. n. 26.

⁴⁴ Ibid. n. 53-54.

⁴⁵ Ibid. n. 55.

sans s'en rendre compte, ce que proposent des théologiens contemporains comme E. Schillebeeckx et J.-P. Jossua.

Parmi les documents officiels de l'Église, examinons celui que le théologien **Jean Mouroux**, un prêtre catholique influent dans les années 50, consacre à l'expérience. Il illustre bien, malgré sa méfiance vis-à-vis de l'expérience, une sorte de transition entre les idées de Pie X et celles du Concile Vatican II.

Mouroux n'accorde qu'une valeur relative à l'expérience « en général » parce qu'il la considère trop proche de l'empirisme, caractéristique de la culture moderne. Il lui reproche ses aspects psychologique et émotionnel qui relèvent, selon lui, d'une vision trop subjective propre au monde moderne qui « vit dans un déchaînement d'affectivité »⁴⁶.

Du côté progressif, Mouroux réalise une tentative pour décrire « l'expérience propre aux chrétiens » qui puisse donner accès à une foi proprement chrétienne. Selon lui, l'expérience religieuse saine, un « acte – ou l'ensemble d'actes – par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu »⁴⁷ est déjà une expérience chrétienne, bien que celui qui la vit ne le réalise pas encore. Du fait de cette absence de conscience, Mouroux catégorise l'expérience religieuse comme une phase précédente de l'expérience chrétienne.

Pour Mouroux, l'expérience religieuse est *intégrante* parce qu'elle engage et intègre hiérarchiquement la totalité de la personne et qu'elle combine les composantes :

- « *intellectuelle* » qui est importante dans la relation avec Dieu ;
- « *volontaire* » qui se manifeste dans « l'acte de liberté » et dans la « générosité qui fonde et pose la relation » ;
- « *affective* », qui « me fait vibrer d'une façon infiniment profonde et éveille en moi cette puissance de joie, de chant et de louange » ;
- « *active* », « parce qu'elle est un engagement qui [...] doit soulever la vie, commander l'activité concrète et se traduire dans des actions précises » ;
- « *communautaire* », « parce que la personne ne peut chercher et trouver Dieu qu'à condition d'aider les autres à le chercher et à le trouver avec elle ».⁴⁸

Mouroux résume ce groupe de caractéristiques en disant que l'expérience religieuse est une « expérience structurée par excellence. Elle est en effet la **prise de conscience** d'une relation pensée, voulue, éprouvée, engagée dans la vie, insérée dans la communauté

⁴⁶ Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Théologie, 26), Paris, Aubier, 1952, p. 276.

⁴⁷ Ibid. p. 25.

⁴⁸ Ibid. p. 25-26.

humaine »⁴⁹. Voici une définition de l'expérience qui montre qu'elle n'est pas simplement une émotion – ce que Pie X lui reprochait – mais qu'elle possède aussi une dimension rationnelle !

L'expérience chrétienne est définie par Mouroux comme une expérience vécue dans l'Église, dans le Christ et dans la foi. Selon lui, l'expérience chrétienne – contrairement à l'expérience religieuse – a un caractère structuré.

Dans les documents du Concile **Vatican II** la notion d'expérience n'a pas retenu une attention particulière. Les quelques passages qui y ont trait la mentionnent positivement dans son acception « intégrale ». Nous pouvons lire, dans ces documents officiels, les premiers signes de la reconnaissance par l'Église d'un statut à l'expérience même si, à mon avis, elle n'a pas encore acquis sa pleine signification. Voici une illustration de cette conception, tirée de la partie que la constitution dogmatique *Dei Verbum* consacre à la tradition sacrée :

Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit : grandit en effet la perception des choses et des paroles transmises, par la contemplation et l'étude qu'en font les croyants qui les gardent dans leur cœur, par la pénétration profonde des réalités spirituelles qu'ils **expérimentent**, par la proclamation qu'en font ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité.⁵⁰

Le premier document où le rôle important de l'expérience se révèle dans son intégralité est le **Directoire catéchétique général** de 1971 (DCG 71). Sous le n. 74 il parle ainsi de l'expérience :

a) L'**expérience** fait naître des soucis et des questions, des espoirs et des anxiétés, des réflexions et des jugements, qui influent finalement sur la conduite personnelle de la vie.

Aussi, la catéchèse doit-elle prendre soin de rendre les hommes attentifs à leurs **expériences personnelles** et sociales les plus marquantes ; de même, son rôle est d'éclairer par l'Évangile les questions qu'elles suscitent, de manière à éveiller dans les hommes le juste désir de transformer leur conduite de vie personnelle. [...]

b) L'**expérience** peut favoriser l'intelligibilité du message chrétien.

Le Christ lui-même a prêché le Royaume de Dieu, en faisant comprendre ce qu'il est par des paraboles tirées de l'expérience de la vie humaine. [...]

c) L'**expérience**, si maintenant on la considère en elle-même, doit être éclairée par la lumière de la révélation. La catéchèse doit aider les hommes à creuser leurs expériences, à les interpréter, à les apprécier et aussi à donner à leur propre existence un sens chrétien, en leur rappelant l'action de Dieu qui réalise notre salut.

⁴⁹ Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne* [voir n. 46.], p. 26.

⁵⁰ *Dei Verbum, Constitution dogmatique sur la révélation divine*, [En ligne], http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html (Page consultée le 9 décembre 2009), n. 8.

Sous cet aspect, l'expérience se présente comme un objet que le catéchiste doit interpréter et éclairer.⁵¹

En 1979, dans son exhortation apostolique sur la catéchèse, **Catechesi Tradendae**, Jean-Paul II mentionne l'expérience de la même manière (n. 22. et 29.).

De la même façon le **Directoire général pour la catéchèse** en 1997 (DGC 97) répète presque les enseignements de DCG 71, soulignant ainsi leur pertinence (n. 152-153). Ce dernier directoire ajoute encore quelques enseignements à propos de l'expérience, qui me semblent très importants en raison de leur rapport avec les idées de Schillebeeckx :

La relation entre message chrétien et l'expérience humaine n'est pas une simple question de méthode; elle découle de la finalité même de la catéchèse, à savoir, mettre la personne humaine en communion avec Jésus-Christ. [...]

La catéchèse travaille à cette identité d'expérience humaine entre Jésus, le maître, et le disciple; elle enseigne à penser comme Lui, à agir comme Lui, à aimer comme Lui. Vivre la communion avec le Christ, c'est faire l'expérience de la vie nouvelle de la grâce. [...]

C'est pour cette raison éminemment christologique, qu'en présentant le message chrétien, la catéchèse « doit rendre les hommes attentifs à leurs expériences personnelles et sociales les plus marquantes; de même, son rôle est d'éclairer par l'Évangile les questions qu'elles suscitent, de manière à éveiller dans les hommes le juste désir de transformer leur mode de vie personnel ». ⁵²

3.2. L'expérience comme lieu de révélation⁵³

Pour E. Schillebeeckx, après le Concile Vatican II, la théologie chrétienne devait continuer à se renouveler, notamment en dépassant un seuil critique dans sa prise de conscience qu'elle : « ne puise pas à une seule source mais bien à *deux*, que l'on doit dès lors constamment maintenir en un contact critique l'une par rapport à l'autre. A savoir : d'une part toute l'expérience que livre et atteste la *Tradition* de l'ensemble du mouvement *judéo-chrétien* ; et d'autre part les nouvelles *expériences humaines* que font aujourd'hui chrétiens et non-chrétiens. »⁵⁴

Schillebeeckx décrit la genèse de la foi chrétienne en trois phases : attitude religieuse, expérience religieuse, foi chrétienne :

⁵¹ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire catéchétique général, Ad normam decreti* (11 avril 1971): AAS 64 (1972), p. 97-176. En français: *Directoire catéchétique général* n. 74, [En ligne], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_11041971_dircatg_en_fr.html (Page consultée le 9 décembre 2009).

⁵² CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Bruxelles / Paris, Lumen Vitae / Cerf / Centurion, 2004, n. 116-117.

⁵³ Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981. ; Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (Cogitatio fidei, 166), Paris, Cerf, 1992.

⁵⁴ Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* [voir n. 53.], p. 29-30.

L'homme moderne a d'abord des expériences qui sont ambiguës en elles-mêmes. Elles peuvent conduire ceux qui les vivent à la religion (sentiment d'infini) ou contre la religion (épreuve de la finitude). Pour pouvoir parler d'**attitude religieuse**, il faut aussi une *interprétation* de ces expériences et une *décision*, c'est-à-dire « une réponse personnelle et réflexive à [ces] expériences »⁵⁵ provoquée par ces mêmes expériences. Ceci met en relief le caractère réflexif de la religion à côté de son caractère spontané. Cette réponse n'est pas une « décision cérébrale », mais « une expérience à faire avec ces expériences ambivalentes elles-mêmes : pour en venir à les interpréter d'une manière précise, qui en livre le sens. »⁵⁶

Selon E. Schillebeeckx l'expérience est une perception interprétée par le sujet. Les perceptions elles-mêmes n'ont pas de sens. L'histoire personnelle du sujet, la culture et la tradition dans lesquelles il a grandi et qui sont siennes, sont autant de facteurs qui interviennent dans l'interprétation des perceptions. Pour lui, perception et interprétation coïncident. Même s'il les distingue précisément, elles se donnent dans un même mouvement.

Pour montrer la pertinence de l'idée que « expérimenter veut toujours dire : *percevoir en interprétant* »⁵⁷. E. Schillebeeckx prend l'exemple des gens qui ont rencontré Jésus. Les scribes et pharisiens l'ont vu et écouté, mais leurs expériences furent tout à fait différentes (danger et menace) de celles qu'éprouvèrent les disciples (révélation libératrice). La perception de l'évènement fut donc identique, son interprétation divergente et donc forcément l'expérience le fut aussi. Avec cet exemple E. Schillebeeckx démontre, de manière implicite, que le lien essentiel entre la foi et l'expérience (ou bien « la sphère d'existence personnelle ») n'est pas seulement le résultat nécessaire de notre monde, mais qu'il était déjà présent au commencement du christianisme.

L'**expérience religieuse** est le résultat d'une *intégration* des expériences humaines vagues, ambivalentes, désordonnées, dans le cadre « d'une interprétation proprement religieuse ». L'expérience religieuse est une expérience entièrement « anticipée par la conscience », une expérience qui place l'humain « face à une alternative ».⁵⁸ Schillebeeckx souligne que c'est seulement « dans une culture déterminée et dans une tradition d'expérience religieuse »⁵⁹ que l'individu peut faire ce passage vers l'expérience religieuse.

L'expérience religieuse devient **foi chrétienne** quand l'individu est capable de découvrir la concordance entre la tradition chrétienne transmise, les informations comprises,

⁵⁵ Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* [voir n. 53.], p. 34.

⁵⁶ Ibid. p. 36.

⁵⁷ Ibid. p. 41.

⁵⁸ Cf. ibid. p. 36.

⁵⁹ Ibid. p. 36.

les propositions chrétiennes expérimentées et cette expérience religieuse vécue. Toutes ces composantes vécues jusque là comme hypothèses se transforment en thèse, en acte : la conviction de foi chrétienne personnelle.

Voici comment E. Schillebeeckx résume ce développement de la foi dans notre monde : « ce n'est plus par référence à la seule autorité d'autrui que les hommes accepteront le *Credo* de la foi chrétienne ; mais dans et à travers une **expérience-faite-avec-des-expériences** et interprétée à la lumière de ce que l'Église leur transmet d'une longue histoire d'expérience chrétienne. »⁶⁰

L'expérience peut « mener à la **révélation** ». De plus, la révélation ne peut se réaliser que par l'expérience :

Grâce à la lumière directrice du contenu de la foi proposé par les Églises chrétiennes, en provenance du large courant de la tradition, des hommes et des femmes font une expérience personnelle de foi chrétienne, *hic et nunc*, dans et par des expériences authentiquement humaines. Ils éprouvent dans cette expérience, dans cet instant même, le salut-de-Dieu advenant en Jésus. La mémoire faite par les Églises, mais plus encore la praxis évangélique est la condition qui rend possibles d'autres expériences de foi chrétienne. **Ce n'est que dans des expériences humaines actuelles que les hommes et les femmes accèdent à une expérience personnelle de foi chrétienne, où la « révélation » est reçue et accueillie.**

Les expériences chrétiennes ont donc lieu dans et par des expériences de rencontres entre des hommes et femmes, dans le cours de l'histoire et au sein de la nature où se déroule notre vie, mais toujours à la lumière du contenu de foi de la tradition de l'expérience chrétienne. La foi authentique, vivante, advient donc « à l'audition », tout en ne trouvant son accomplissement que dans une expérience personnelle.⁶¹

Pour Schillebeeckx l'expérience chrétienne véritable ne se produit que lorsque l'expérience vécue et la Tradition chrétienne sont liées. Mais qu'entend-il par **Tradition**? La Tradition écrite de l'Église recueille l'expérience de Jésus. Ceux qui ont vécu avec Jésus réfèrent leur expérience à Lui et en font plus tard à d'autres le récit. Ainsi donc, la tradition chrétienne se construit sur une « histoire d'expériences ». Ses livres nous présentent les expériences fondatrices. Le langage de la tradition est l'héritage légué par nos ancêtres dans la foi. De la même manière, nos expériences contemporaines vont enrichir la tradition future.

Le moment décisif de l'expérience chrétienne se donne lorsque l'expérience actuelle de la personne s'accorde avec la Tradition. Cet accord n'est pas systématique, il se réalise par un choix libre de la personne.

⁶⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* [voir n. 53.], p. 37.

⁶¹ Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* [voir n. 53.], p. 58-59.

Dans la culture actuelle « l'homme n'expérimente plus "le religieux" sur le mode du pathos, de manière passive, dans une sorte de "vécu d'exception" (high-Erlebnis) – ou alors cela éveille a priori et d'emblée le soupçon. »⁶²

Selon E. Schillebeeckx, nous ne pouvons dans ces circonstances utiliser le mot « Dieu » pleinement et significativement qu'« à partir du moment où il s'articule à une expérience qui le fait apparaître comme une réponse libératrice aux problèmes qui sont réellement vitaux pour nous. »⁶³ Pour promouvoir cette apparition, nous avons besoin d'« énoncer Dieu d'une manière significative » à ceux qui sont capables de le comprendre, c'est-à-dire ceux qui cherchent à donner un sens aux questions qu'il se posent et aux problèmes qui sont les leurs.⁶⁴ « Il ne s'agit donc pas d'*appliquer* à notre situation d'aujourd'hui ce que nous croyons *déjà* bien connaître d'emblée à partir de la seule Tradition biblique : on a de mieux en mieux réalisé, au contraire, que personne n'est à même d'élucider ce que le message évangélique *signifie pour nous aujourd'hui* autrement qu'en le mettant en relation étroite avec ce qu'est notre *situation* aujourd'hui. »⁶⁵

Lorsque nous parlons aujourd'hui de la crise des religions, c'est en termes d'aspects institutionnels et non par parce que « la dimension religieuse de l'existence humaine » a disparu. Les institutions et dogmes devraient demeurer « subordonnés à une expérience religieuse reliée à un Dieu, c'est-à-dire à l'orientation proprement religieuse de la foi. » En même temps, dans le monde sécularisé, l'homme, par le fait que la science et la technologie reléguant la foi séculière à l'arrière-plan, « fait l'expérience d'une aliénation par rapport à lui-même ». Il arrive rarement, dans ces circonstances, « que des expériences humaines soient [...] interprétées comme expériences *religieuses*. »⁶⁶ Malgré ces circonstances, l'Eglise doit garder son ancrage social, même si sa fonction n'est plus la même dans un monde sécularisé.⁶⁷

Les **conséquences** pour Schillebeeckx de cette description de « la situation de la foi dans le monde moderne » sont : « que catéchèse et évangélisation ne doivent pas seulement éclairer les expériences humaines d'aujourd'hui : elles doivent encore développer, de manière aussi responsable, aussi exacte et suggestive que possible, la signification concrète que peut prendre pour les hommes de notre temps l'orientation d'existence que propose la foi

⁶² Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* [voir n. 53.], p. 34.

⁶³ Ibid. p. 31.

⁶⁴ Cf. ibid. p. 31.

⁶⁵ Ibid. p. 30.

⁶⁶ Cf. ibid. p. 33.

⁶⁷ Cf. ibid. p. 34.

chrétienne. »⁶⁸ Si, dans la transmission de sa grande tradition d'expérience chrétienne, l'Église contemporaine continue à se cantonner dans un discours purement conceptuel, ses enseignements resteront étrangers aux gens. Ceux-ci perdront « l'envie de prendre en compte, comme lecture possible de leurs expériences, ce projet de recherche qu'on leur propose ». ⁶⁹ D'autre part, il importe de noter, qu'« une catéchèse à base d'expérience n'a aucune efficacité au plan chrétien si elle se déroule sans présenter de manière quelque peu déployée l'histoire de Jésus ». ⁷⁰

Comme méthodes de catéchèse proposées par Schillebeeckx dans ce contexte, retenons par exemple le récit, le plus clair qui soit, de la vie et de l'histoire de Jésus ou encore, le partage d'expériences religieuses « afin que les hommes soient en mesure de vouloir faire, avec leurs propres expériences humaines, une expérience proprement chrétienne » ⁷¹

3.3. Ajustement entre expérience, langage et foi chrétienne ⁷²

Jean-Pierre Jossua et ses collaborateurs mettent l'accent sur la troisième signification principale de l'**expérience** : l'expérience est un « événement ou ensemble d'événements perçus et interprétés après coup comme signifiants pour un ou plusieurs sujets qui y ont été impliqués » ⁷³. Cette signification n'est pas indépendante des autres : « Il y a dépendance génétique entre l'empirisme expérimental (premier sens) et la catégorie herméneutique d'expérience ; il existe également une interférence entre l'expérience au sens de sagesse acquise (deuxième sens) et la capacité d'interpréter un événement ou une situation. » ⁷⁴

Pour mieux développer cette définition, J.-P. Jossua précise cinq caractéristiques de l'expérience :

1.) Dans l'expérience il y a toujours l'idée du *rapport* : « notre rapport à nous-même, à autrui, au "monde" [comme un ensemble], à "Dieu", et ces rapports y deviennent l'objet de

⁶⁸ Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ* [voir n. 53.], p. 38.

⁶⁹ Ibid. p. 38.

⁷⁰ Ibid. p. 38.

⁷¹ Ibid. p. 39.

⁷² Les sources de ce chapitre sont: Jean-Pierre JOSSUA, *Théologie et expérience chrétienne*, dans Gerrit PHILIPS, Pierre DUPREY, Marie-Dominique CHENU e. a., *Théologie. Le service théologique dans l'Église* (Cogitatio fidei, 76), Paris, Cerf, 1974, p. 113-129. ; Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1973. ; Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage*, Paris, Cerf, 1976. ; et Gilbert ADLER, *De l'expérience à sa signification : un itinéraire*, dans PARMENIER Élisabeth (éd.), *La théologie pratique. Analyses et prospectives*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008, p. 57-68.

⁷³ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée* [voir n. 72.], p. 171.

⁷⁴ Ibid. p. 171.

ma prise de conscience »⁷⁵. Nous pouvons dire que l'expérience nous oriente dans notre environnement personnel en distinguant l'objet du sujet. Mais grâce à la conscience collective, « l'expérience peut être communautaire, sociale, historique ».

2.) L'expérience suppose « une *participation réelle* à l'évènement ». Ce peut être une participation physique et actuelle, mais aussi une « association », qui ne demande qu'une « présence psychique » (par exemple une communion culturelle). L'important est qu'une communion réelle puisse se développer.

3.) L'expérience suppose aussi un dédoublement, une mise à distance de soi. C'est une *prise de conscience réfléchie* en vue de son appropriation. C'est cette caractéristique qui distingue l'expérience de l'immédiateté de la perception des événements vécus.

4.) Dans l'expérience, le sujet prend distance de l'évènement et le ressaisit. Il y a donc dans l'expérience un effort d'« *interprétation*, du déchiffrement intelligible de ce qui est perçu et saisi réflexivement ».⁷⁶

5.) L'expérience a un caractère *englobant*. Elle s'efforce d'unifier par l'interprétation des secteurs de l'existence : la « vie intuitive, ou affective, ou volitive, ou esthétique »⁷⁷ du sujet, pour avoir un « expérience affective, intellectuelle, esthétique »⁷⁸. Elle réalise aussi le lien entre les perceptions et le devenir du sujet.

J.-P. Jossua et ses collaborateurs proposent une définition de l'**expérience chrétienne**. Ils soulignent sa caractéristique *personnelle* qui se développe dans la triade d'une « réalité vécue », d'une « saisie réflexe » et de l'interprétation immédiate qui qualifie l'évènement « à partir de la "foi" ». Ils insistent sur l'idée d'une deuxième interprétation selon la foi, qui, cette fois, en vérifie la cohérence. Par cette vérification l'expérience chrétienne devient « un ensemble coordonné d'expériences particulières vécues, réfléchies et interprétées par des croyants »⁷⁹. Et finalement, à côté de la valeur personnelle de l'expérience, ils en soulignent le caractère *commun* – qu'ils appellent « de beaucoup » – étant donné que les événements personnels et singuliers ont été interprétés par une « foi ». Ainsi selon J.-P. Jossua, l'expérience chrétienne est « un ensemble d'expériences particulières qui ont pour chacun des

⁷⁵ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée* [voir n. 72.], p. 172.

⁷⁶ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Le temps de la patience* [voir n. 72.], p. 115.

⁷⁷ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée* [voir n. 72.], p. 173.

⁷⁸ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Le temps de la patience* [voir n. 72.], p. 115.

⁷⁹ *Ibid.* p. 115.

chrétiens valeur attestée d'implication personnelle et qui cependant sont le fait de beaucoup. »⁸⁰

J.-P. Jossua reconnaît qu'il y a diverses expériences. Parmi elles, il décrit l'**expérience croyante** qui est « indissociable de l'événement fondateur du salut qui trouva en elle son terme, son fruit, et son interprétation vécue ; [cette expérience croyante] fut à l'origine des premières confessions de foi des théologies du Nouveau Testament »⁸¹. L'expérience croyante est également « le point de départ de toute réflexion chrétienne aujourd'hui »⁸². En plus de ces deux pôles elle est en général « le lieu où se situer pour que la confession de foi puisse révéler son sens »⁸³.

L'expérience chrétienne ou croyante est le fruit de l'écoute de la « parole » de Dieu. Grâce à cet échange avec l'Autre, nous avons le désir de partager cette expérience avec les autres. Mais comment pouvons-nous la transmettre ? Certainement avec l'aide d'un **langage**. Mais si ce langage n'est pas commun, « toute tentative d'expression de ce que nous croyons [...] aboutit à un étonnement accru »⁸⁴. Jossua et ses collaborateurs jugeant notre langage insuffisant, cherchent un langage avec lequel les expériences peuvent être formulées d'une manière compréhensible pour tout le monde, qu'ils soient croyants ou incroyants. Bien entendu, ils ne rejettent pas le langage qui est porteur de nos traditions et témoigne de toutes les expériences vécues pendant l'histoire de la foi. Ils cherchent un langage de dialogue, de témoignage, d'intelligence, qui permet le partage des expériences et ils proposent « [...] d'inventer un itinéraire du témoignage qui va d'expérience en expérience, l'une faisant signe en direction de la suivante, et chacune offrant l'espace où peut se découvrir l'aspect du mystère du salut qui la fonde. »⁸⁵ De nos jours, cette manière d'évoquer « l'expérience chrétienne de la communauté, de sa vie quotidienne élémentaire en recherche de cohérence avec l'Évangile »⁸⁶ est selon J.-P. Jossua la plus pertinente pour une réflexion théologique.

La réalisation de ce modèle soulève plusieurs questions. Par exemple : comment est-il possible de transmettre les expériences sans perdre leur « contenu » ? C'est-à-dire, comment la partie « non-dite » de l'expérience s'exprime-t-elle ? Ces questions touchent au niveau inconscient, celui qui dirige nos motivations et qui influence notre imagination. Demeure

⁸⁰ Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée* [voir n. 72.], p. 173.

⁸¹ Jean-Pierre JOSSUA, *Théologie et expérience chrétienne* [voir n. 75.], p.113.

⁸² Ibid. p. 114.

⁸³ Ibid. p. 114.

⁸⁴ Ibid. p. 114-115.

⁸⁵ Ibid. p. 115.

⁸⁶ Ibid. p. 116.

alors un autre problème de langage : comment « déchiffrer » une expérience qui est « réellement expérimentée mais qui ne parvient pas à s'exprimer ou ne peut se balbutier [si ce n'est] qu'à l'aide des symboles traditionnels de la foi en vue d'échanger entre chrétiens »⁸⁷?

Selon moi, il est pratiquement impossible de se passer du langage de la foi héritée. C'est, à mon sens, l'usage de la parole, autrement dit son mode de transmission, qui est en cause : la société contemporaine réclame en effet de manière insistante que l'Église soit capable de parler dans un langage d'expérience plutôt que dans un langage doctrinal. Dans ce sens, je partage les idées de J.-P. Jossua, quand il résume la tâche du théologien en disant :

le théologien est le serviteur du peuple chrétien, sa plus belle tâche est d'être l'accoucheur de l'expérience de la communauté, celui qui l'aide à la réfléchir, à la confronter à l'Évangile, à la critiquer, à l'approfondir ; et cette activité est pleinement théologique, dans tous les sens du mot, immédiatement ou par ce qu'elle implique.⁸⁸

Il ne restait plus alors qu'à souhaiter que le théologien soit capable de servir tous les peuples de la même manière.

3.4. « Modèle révisionniste » et les « situations-limites »⁸⁹

L'objectif du théologien David Tracy est d'élaborer un modèle – et en même temps une méthodologie – qui permette à la théologie contemporaine de dialoguer avec le monde pluraliste. Il considère que ses recherches relèvent de la théologie fondamentale⁹⁰, parce qu'il s'exprime selon les critères de cette discipline et qu'il formule et justifie ses thèses selon les caractéristiques de cette discipline. Ce modèle est basé sur les cinq thèses suivantes dans lesquelles l'expérience humaine joue un rôle fondamental.

1. « *The two principal sources for theology are the Christian texts and common human experience and language.* »⁹¹

Selon Tracy, il est évident que la théologie chrétienne, pour démontrer la pertinence de ses conceptions, puise dans les grandes expressions de la tradition chrétienne. C'est pourquoi il encourage aussi les théologiens à trouver des interprétations valables des Écritures et de les relier avec les interprétations des expressions culturelles, dogmatiques, symboliques et théologiques existantes dans les différentes traditions chrétiennes. En même temps, il est

⁸⁷ Jean-Pierre JOSSUA, *Théologie et expérience chrétienne* [voir n. 72.], p. 124.

⁸⁸ Ibid. p. 129.

⁸⁹ Les sources principales de ce chapitre sont: David TRACY, *Blessed Rage for Order. The new pluralism in theology* (Crossroad books), New York, Seabury Press, 1975; et David TRACY, *The Task of Fundamental Theology*, dans *The Journal of Religion*, 54 (1974), p. 13-34.

⁹⁰ David Tracy appelle aussi son travail « foundational theology » d'après la notion de Bernard Lonergan.

⁹¹ David TRACY, *Blessed Rage for Order* [voir n. 89.], p. 43.

évident que la théologie renferme une certaine philosophie de religion qui a son origine dans l'expérience contemporaine. Pour comprendre notre propre existence chrétienne nous avons donc besoin de découvrir « l'authentique existence humaine ». Autrement dit, c'est une des tâches du christianisme que de nous aider à nous comprendre nous-mêmes, à saisir notre humanité, ce qui, selon Tracy, est théologiquement impossible à réaliser à partir des seules sources internes au christianisme. En citant Schleiermacher, il affirme que: « The theses of faith must become the hypotheses of the theologian »⁹²

2. « *The theological task will involve a critical correlation of the results of the investigations of the two sources of theology.* »⁹³

Pour vérifier sa deuxième thèse, D. Tracy propose le raisonnement suivant : si nous sommes d'accord sur ces deux sources, il y a un besoin logique de développer les critères et des méthodes qui permettent leur examen et leur comparaison. Ces critères et méthodes sont développées dans sa troisième et quatrième thèse, tandis que sa cinquième thèse concerne la comparaison.⁹⁴

3. « *The principal method of investigation of the source "common human experience and language" can be described as a phenomenology of the "religious dimension" present in everyday and scientific experience.* »⁹⁵

La logique de D. Tracy est ici la suivante: étant donné que chaque affirmation théologique a une dimension existentielle, il semble logique que les théologiens expliquent comment et pourquoi la dimension existentielle de la théologie se représente dans l'expérience humaine commune. Pour analyser les symboles et gestes considérés comme religieux dans la vie quotidienne, c'est la phénoménologie qui semble, de nos jours, être la meilleure méthode.⁹⁶

4. « *The principal method of investigation of the source "the Christian tradition" can be described as a historical and hermeneutic investigation of classical Christian texts.* »⁹⁷

En même temps que la théologie tente d'expliquer et de comprendre les phénomènes quotidiens de la religion, il importe qu'elle soit capable d'analyser ses sources de base à l'aide

⁹² Cf. David TRACY, *Blessed Rage for Order* [voir n. 89.], p. 43-45.

⁹³ Ibid. p. 45.

⁹⁴ Cf. ibid. p. 45-46.

⁹⁵ Ibid. p. 47.

⁹⁶ Cf. ibid. p. 47-48.

⁹⁷ Ibid. p. 49.

de disciplines de l'histoire et l'herméneutique. Bien entendu, ce dernier travail n'est pas exclusif : il faut qu'il aille de pair avec les réflexions sur l'expérience contemporaine.⁹⁸

5. « *To determine the truth-status of the results of one's investigations into the meaning of both common human experience and Christian texts, the theologian should employ an explicitly transcendental or metaphysical mode of reflection.* »⁹⁹

D. Tracy justifie sa thèse la plus controversée de la manière suivante :

If it is correct to state that the task of theology demands that the theologian first uncover the religious and theistic meanings in both our common human experience and language and in explicit Christian texts, then I find it impossible not to affirm the need for metaphysical or transcendental reflection to investigate the cognitive claims of those religious and theistic meanings.¹⁰⁰

En examinant la dimension religieuse de l'expérience humaine et le langage commun, D. Tracy développe le concept de *situation-limite*. Les situations-limites sont toujours liées à des expériences humaines positives ou négatives. Elles sont généralement provoquées par des événements particulièrement intenses. Dans ces situations-limites, les gens expérimentent leurs limites comme étant propres à leur condition humaine. Ils prennent conscience de leur finitude. Confrontés à l'inconnu et à l'infini, ils se découvrent impuissants. D. Tracy propose d'appeler ces situations-limites positives « peak experiences » (après A. Maslow), ou « ecstatic experiences » : « Undeniably, such experiences (love, joy, the creative act, profound reassurance) are authentically "self-transcending" moments in our lives. »¹⁰¹

Il n'est pas étonnant que ces situations-limites recourent à un langage religieux pour s'exprimer. Mais cela ne suffit pas pour que ces expériences fortes et le langage « religieux » dans lequel elles s'expriment provoquent un changement dans la vie des gens qui les ont vécues. Il importe donc que les religions comprennent ce type de langage pour être capables de parler de ces situations-limites.

D. Tracy conclut cette question de langage ainsi :

1. The meanings of both religious language and experience are helpfully characterized by the concepts limit-language and limit-experience

2. The existential meaningfulness of such language may be described as its ability to allow for the disclosure of certain possible modes-of-being-in-the-world which, *qua* religious, are not trans-worldly but recognizably and authentically human.¹⁰²

⁹⁸ Cf. David TRACY, *Blessed Rage for Order* [voir n. 89.], p. 49-52.

⁹⁹ Ibid. p. 52-56.

¹⁰⁰ Ibid. p. 56.

¹⁰¹ Ibid. p. 105.

¹⁰² Ibid. p. 146.

Il convient de noter que chez D. Tracy l'expérience est plus que la perception des sens.

[...] many kinds of experience and language (e.g., aesthetic, ethical, political, economic, and religious) may be 'meaningful' in the sense of genuinely disclosing of our authentic lives experience. But any meaningful experience and language bears the note of a *religious meaning*, we shall argue, only when its logical limit-character is also disclosed by explicit philosophical analysis.¹⁰³

Cet argument démontre que D. Tracy ne partage pas les idées de l'empirisme. L'expérience n'est pas seulement ce que nous sentons avec nos sens ou ce que nous expérimentons (cf. empirisme). Pour que nous puissions reconnaître l'expérience et l'articuler, nous avons besoin, selon lui, d'une « analyse réflexive » c'est-à-dire d'une prise de conscience. Mais il défend en même temps l'idée qu'il existe aussi « une forme d'expérience transcendantale ». Chaque expérience est déjà devancée par un « expérience primordiale », c'est-à-dire une perception préexistante à la prise de conscience. Ce type d'expériences a toujours existé en nous et nous avons la possibilité de les conscientiser d'une manière ou d'une autre. L'expérience de soi est par exemple un type d'« expérience primordiale ». Selon Tracy c'est à ce niveau pré-conceptuel et quotidien que le langage religieux prend son origine :

[...] 'expérience' should not be confined to sense-experience alone but should include that immediate experience of the self-as-self which can be reflectively mediated through such disciplines as art, history, cultural analysis, human scientific analysis, and philosophical analysis.¹⁰⁴

3.5. Les enjeux de la réflexion sur l'expérience¹⁰⁵

En acceptant la définition de l'expérience rédigée par J.-P. Jossua et ses collaborateurs¹⁰⁶, G. Adler résume sa « définition négative », en déterminant l'expérience selon ce qu'elle n'est pas. Alors que la *pratique* (face à son complément, la théorie) est un faisceau d'activités situées dans un milieu donné et datées dans une évolution personnelle et/ou collective, organisées selon des finalités en vue d'objectifs à atteindre, l'*expérience* est l'ensemble des pratiques vécues d'une personne, ressaisies et valorisées dans une réflexion et susceptibles de prendre sens. Elle est un moment choisi d'une pratique auquel on veut donner sens.

¹⁰³ David TRACY, *Blessed Rage for Order* [voir n. 89.], p. 69-70.

¹⁰⁴ Ibid. p. 69.

¹⁰⁵ Dans ce chapitre je me suis appuyée sur l'article : Gilbert ADLER, *De l'expérience à sa signification : un itinéraire* [voir n. 72.] p. 57-68.

¹⁰⁶ « événement ou ensemble d'événements perçus et interprétés après coup comme signifiants pour un ou plusieurs sujets qui y ont été impliqués » Dans : Patrick JACQUEMONT, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU, *Une foi exposée* [voir n. 72.], p. 171.

G. Adler introduit une nouvelle notion, celle d'« expérience "intime" de Dieu ». Il la distingue de ce que l'on qualifie d'« expérience religieuse », de Dieu ou du divin ou même de la foi en faisant référence à la participation à un événement, à une pratique de cet ordre. L'« expérience "intime" de Dieu » est plutôt dans l'ordre de la rencontre : « une expérience de la rencontre du Christ ». Puisque cette expérience est indicible, on aura recours à des analogies pour la décrire : l'expérience amoureuse, l'émotion artistique. C'est « l'irruption soudaine d'un sens prédéterminé par des référents chrétiens déjà là »¹⁰⁷.

Selon G. Adler, le passage de l'expérience à l'élaboration du *sens* est un processus qui se réalise en trois temps :

- 1.) L'acceptation de l'expérience : la production de sens ne se limite pas à la rationalité ; elle s'enracine aussi dans l'*affectivité* et l'*activité* tandis l'expérience doit être interprétée dans toute son *ampleur*, c'est-à-dire sans réaliser de tri dans les composantes qu'elle fait surgir, et s'enrichir de l'échange des expériences de ceux qui les ont partagées.
- 2.) La distanciation critique par rapport à l'expérience requiert des instruments – la psychologie, la sociologie – susceptibles de mettre en évidence la rationalité cachée des comportements. Elle suppose aussi le recours aux disciplines théologiques – exégèse, histoire, éthique, dogmatique – pour articuler le sens dans l'ordre de la foi.
- 3.) Le retour à l'expérience : l'expérience est renouvelée par la production de sens qui lui donne une nouvelle cohérence, toujours provisoire et partielle.

G. Adler met en relief deux enjeux d'une réflexion sur l'expérience, l'une concerne les théologiens, l'autre, les agents pastoraux.

Ce n'est pas un fait rare que de voir les instances magistérielles imposer à la théologie pratique, des pratiques inadaptées (par exemple le baptême précoce) à partir de dogmes et en négligeant les enseignements de l'expérience. L'offre sacramentelle régie par la théorie se heurte à des demandes éclatées régies par la pratique provoquant ainsi le repli des théologiens pratiques vers les sciences humaines pour tenter de légitimer leurs positions. Ce tiraillement entre disciplines théologiques conduit, en réaction, les serviteurs du culte à privilégier l'action immédiate sans que les objectifs en soient toujours bien définis. La nécessité impose à la théologie pratique de réfléchir à l'une des dimensions centrales du fait chrétien : l'expérience.

Il n'y a pas si longtemps de cela, les *agents pastoraux* trouvaient leur identité, le sens de leur action dans la reconnaissance de leur *statut* social. L'agent pastoral, l'était pratiquement

¹⁰⁷ Gilbert ADLER, *De l'expérience à sa signification : un itinéraire* [voir n. 72.], p. 61.

‘de droit divin’ et tout dysfonctionnement était reporté sur des manquements des récepteurs de l’action pastorale. Mais, dit G. Adler, « notre contemporain, dans sa vie sociale, personnelle, professionnelle, éprouve plus le sentiment du devenir et du changement que celui de la permanence des choses »¹⁰⁸. Dans ce contexte, la légitimité des agents pastoraux se déplace vers leur *fonction*, la fonction de producteur de pratiques neuves et de significations susceptibles de répondre aux attentes concrètes de ceux qui recourent à leurs services. Cette évolution implique qu’ils soient capables d’inscrire leur créativité dans une théologie de *l’expérience*.

¹⁰⁸ Gilbert ADLER, *De l’expérience à sa signification : un itinéraire* [voir n. 75.], p. 63.

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

Notre point de départ était de tester si l'analyse structurale, appliqué aux récits de vie, était à même d'explicitier le sens de l'expérience spirituelle subjective. Avec les précautions méthodologiques requises pour la récolte des témoignages et le respect de règles canoniques de l'analyse structurale, nous sommes parvenus non seulement à décoder les profils de l'homme en quête de sens, à représenter son univers du croire, et à le situer dans son champ éthique. Ce faisant, une série d'hypothèses et de questions théoriques surgissent qui permettront d'enrichir la recherche. Parmi elles, le récit de Claude nous propose une première structure de l'expérience humaine : l'existence humaine s'offre-t-elle comme en trois temps ?

- Le temps de la donation primordiale confuse – qui mêle l'ivraie et le bon grain, le péché comme la grâce – mais que l'enfant assimile dans un même élan.
- Le temps de l'exercice de la liberté ambiguë marquée par les empêtements et la quête de sens.
- Le temps de l'individuation où, par une parole personnelle, le sujet donne sens à ses errances en les réinterprétant librement dans une tradition.

A la donation de Grieu, j'ajouterais le pêché originel : naître c'est naître de Dieu, mais hériter d'une humanité obscure. Errer, bien sur, c'est confronter cette part obscure de nous-même à l'obscurité d'autrui pour se découvrir libre. Renaître c'est décider de reconnaître la grâce qui propose d'abolir les clivages anciens pour apprendre à guérir en aimant l'ami et l'ennemi. Évidemment, nous n'avions ici qu'un seul témoignage à nous mettre sous la dent. Les cheminements existentiels sont multiples et leur cohérence générale – si elle existe – ne se découvrira que dans leur comparaison. C'est ce à quoi nous invite la *théorisation ancrée* dont nous n'avons ici abordé que les trois premières étapes.

Les théologiens consultés dans ce travail introductif n'ont pas un « système de référence » commun lorsqu'ils évoquent les expériences humaines, chrétiennes ou de foi. Certains parlent d'expérience ou d'expérience humaine en général (D. Tracy), d'autres mentionnent des « types » d'expérience, – expérience humaine, expérience religieuse, expérience chrétienne, (J. Mouroux, E. Schillebeeckx) – ou encore « l'expérience "intime" de Dieu » (G. Adler), ou l'« expérience mystique ». Ils ont chacun une vision différente de ces notions et leur but n'était pas d'atteindre l'unanimité sur ce point. Une seule dimension suffira à illustrer ces divergences de vue, celle de la relation entre expérience religieuse et expérience chrétienne. Tandis que Mouroux conçoit l'expérience religieuse comme l'embryon de

l'expérience chrétienne, D. Tracy considère cette dernière comme une sous-catégorie de l'expérience religieuse.¹⁰⁹ E. Schillebeeckx, enfin, ne distingue pas l'expérience religieuse de l'expérience chrétienne.

Parviendrons-nous, en analysant des récits de vie (de croyants et de non croyants), à mieux distinguer et définir ces types d'expériences ? Existe-il une trajectoire entre les différentes formes d'expérience et la foi, comme un chemin direct possible vers la foi chrétienne ? Comme par exemple : expérience humaine – expérience religieuse – expérience chrétienne – foi générale – foi chrétienne ?

Une seconde question que posent ces confrontations est celle de l'interprétation ou de la conscientisation de l'expérience. Là où D. Tracy identifie un type d'expérience antérieur à la prise de conscience, celle qu'il appelle « l'expérience primordiale » ou « une forme d'expérience transcendante », Schillebeeckx soutient qu'il n'y a d'expérience que lorsque l'événement est perçu et interprété en même temps. J.-P. Jossua et de ses collaborateurs partagent l'idée de Schillebeeckx que l'expérience comporte ces deux dimensions, la perception d'une part, l'interprétation de l'autre, mais que ces deux opérations ne sont pas concomitantes.¹¹⁰

Ce débat renferme, me semble-t-il, un enjeu pour la pratique pastorale : il détermine comment et quand l'« intervention » des agents pastoraux peut être « efficace ». Ont-ils la possibilité de stimuler le partage d'expériences entre les gens ou de « provoquer » ce type d'expériences afin que ceux-ci progressent vers la foi. Ou encore, sont-ils en mesure de les aider à interpréter leurs perceptions pour en tirer une expérience ? J'espère que ma recherche permettra également d'envisager les situations-limites qui ont conduit vers la foi ou qui ont éloigné de la foi, et que ces itinéraires permettront de mieux décrire la genèse de ces expériences.

Une troisième problématique concerne la question du lien entre langage et expérience. C'est un point chaud sur lequel les théologiens divergent. D. Tracy et E. Schillebeeckx s'accordent pour reconnaître un lien fort entre langage et tradition chrétienne. Mais là où E. Schillebeeckx affirme que le langage ne peut s'exprimer sans la tradition chrétienne, D. Tracy reconnaît un « langage religieux » « naturel » qui naît grâce au caractère « extatique » des situations-limites. Différent encore est le point de vue J.-P. Jossua qui s'efforce de séparer

¹⁰⁹ Cf. Sophie TREMBLAY, *La pastorale du baptême au Québec* [voir n. 39.], p. 90-91.

¹¹⁰ Ibid. p. 93.

l'expérience du langage religieux. Il espère qu'en faisant l'économie du langage religieux on pourra éviter les malentendus et l'incompréhension avec ceux qui ne le maîtrisent pas.

A mon avis, l'incompréhension n'est pas seulement due au langage – que celui qui a des oreilles entende ! – il y a nombreux facteurs personnels qui interviennent. Est-il d'ailleurs possible de trouver un langage ou une manière commune d'exprimer qui soit vraiment primordiaux ? Et est-il possible de « nettoyer » notre langage religieux des erreurs et des malentendus hérités du passé ? Est-il vraiment possible de partager nos expériences en dehors du langage religieux ? Voilà encore d'autres énigmes que j'aimerais élucider au cours de ma recherche.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER Gilbert, *De l'expérience à sa signification : un itinéraire*, dans PARMENTIER Élisabeth (éd.), *La théologie pratique. Analyses et prospectives*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008, p. 57-68.
- ALBARELLO Luc, *Apprendre à chercher. L'acteur social et la recherche scientifique* (Méthodes en sciences humaines), Bruxelles, De Boeck Université, 2003.
- ALLPORT Gordon, FEIFEL Herman, MASLOW Abraham e. a., *Psychologie existentielle* (Hommes et groupes), Paris, Ed. De l'Epi, 1971.
- BARTHES Roland e. a., *L'analyse structurale du récit* (Communications, 8), Paris, Seuil, 1981.
- BERTAUX Daniel, *Les récits de vie. Perspective ethnosociologique* (Collection 128. Sociologie, 122), Paris, Nathan, 1997.
- BERTAUX Daniel, *L'enquête et ses méthodes. Le Récit de vie* (Collection 128. Sociologie), Paris, Armand Colin, 2005.
- BILLETTE André, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université, 1975.
- BOURGEOIS Henri, *L'expérience chrétienne du temps* (Cogitatio fidei, 142), Paris, Cerf, 1987.
- BOURGEOIS Henri, *Intelligence et passion de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000.
- BOURGEOIS Henri, CHARLEMAGNE Catherine et GONDAL Marie-Louise, *Des Recommençants prennent la parole*, Paris, Desclée De Brower, 1996.
- BRODEUR Raymond, *Éveil spirituel. De l'éveil spirituel à l'expérience religieuse vers l'expérience de foi*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 335-341.
- BURDELOT Yves, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui* (Théologies), Paris, Cerf, 2002.
- CASSIERS Marie-Claude, *La souffrance. Du scandale au mystère. Variations sur le thème souffrance et Dieu à travers le témoignage de croyants et non-croyants* (mémoire de licence), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1989 (Promoteur : Antoine VERGOTE).
- CHANEUX Marie-Paule, *Représentation de Dieu et expérience du sacre chez les non croyants* (mémoire de licence), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1984 (Promoteur : Antoine VERGOTE).
- CIOFFI Giuseppe, *Situations existentielles et expérience religieuse. Approche ethnographique et positive de la naissance et de la mort* (mémoire de licence), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1971 (Promoteur : Antoine VERGOTE).

- CONCILE VATICAN I, *Constitutio dogmatica de fide catholica, Dei Filius, can III, n° 3.* (DENZ 1813 (3033).) Traduction française dans PIE X, *Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme*, [En ligne], http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.htm (Page consultée le 9 décembre 2009).
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Bruxelles / Paris, Lumen Vitae / Cerf / Centurion, 2004.
- Dei Verbum, Constitution dogmatique sur la révélation divine*, [En ligne], http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html (Page consultée le 9 décembre 2009).
- DEMAZIÈRE Didier et DUBAR Claude, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion* (Essais et recherches. Sciences humaines), Paris, Nathan, 1997.
- DONEGANI Jean-Marie, *Les récits de vie*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p.105-117.
- DORÉ Joseph et THEOBALD Christoph (éd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. (Mélanges offerts à Joseph Moingt)*, Paris, Cerf, 1993.
- DUMAS Marc, *Corrélation – Tillich et Schillebeeckx*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 71-83.
- GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm L., *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine de Gruyter, 1967.
- GODIN André, *De l'expérience à l'attitude religieuse. Études de psychologie religieuse* (Cahiers de Lumen Vitae. Psychologie religieuse, 3), Bruxelles, Lumen Vitae, 1964.
- GODIN André, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (Champs nouveaux), Paris, Le Centurion, 1986.
- GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, PUF, 1986.
- GRIEU Étienne, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique* (Théologie et sciences religieuses Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 2003.
- HIERNAUX Jean-Pierre, *Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux*, dans ALBARELLO Luc e. a., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 111-144.
- HIERNAUX Jean-Pierre, *La pensée binaire. Aspects sémantiques, théoriques et empiriques*, dans *Recherches sociologiques*, 32 (2001), p. 25-37.
- JACQUEMONT Patrick, JOSSUA Jean-Pierre et QUELQUEJEU Bernard, *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1973.
- JACQUEMONT Patrick, JOSSUA Jean-Pierre et QUELQUEJEU Bernard, *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage*, Paris, Cerf, 1976.

- JAMES William, *La volonté de croire* (Bibliothèque de philosophie scientifique), Paris, Flammarion, 1916.
- JAMES William, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (Les essentiels de la métapsychique), Chambéry, Exergue, 2001.
- JAMOULLE Pascale, *La débrouille des familles. Récits de vies traversées par les drogues et les conduites à risque* (Oxalis), Bruxelles, De Boeck, 2002
- JOSSUA Jean-Pierre, *Théologie et expérience chrétienne*, dans PHILIPS Gerrit, DUPREY Pierre, CHENU Marie-Dominique e. a., *Théologie. Le service théologique dans l'Eglise* (Cogitatio fidei, 76), Paris, Cerf, 1974, p. 113-129.
- JOSSUA Jean-Pierre, *La condition du témoin* (Théologies), Paris, Cerf, 1984.
- LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Dimension pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclé De Brouwer, 1975.
- LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Croire et comprendre. Approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 1999.
- LADRIÈRE Jean, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972.
- LADRIÈRE Jean, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Cogitatio fidei, 238), Paris, Cerf, 2004.
- JEAN PAUL II, *Catechesi Tradendae. Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps*, Paris, Bayard, 1979.
- LEMIEUX Raymond et MILOT Micheline (éd.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique* (Cahiers de recherche en sciences de la religion, 11), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.
- LÖW Márta, *Pour une catéchèse d'adultes renouvelée dans l'archidiocèse d'Esztergom-Budapest* (mémoire de D.E.S. en catéchèse et pastorale), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2008 (Promoteur : Henri DERROITTE).
- MARLIANGEAS Bernard Dominique, *L'expérience chrétienne* (Epiphanie), Paris, Cerf, 2005.
- MASLOW Abraham (éd.), *New knowledge in human values*, New York (N. Y.), Harper, 1959.
- MESLIN Michel, *L'expérience humain du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (Cogitatio fidei, 150), Paris, Cerf, 1988.
- MOUROUX Jean, *Sens chrétien de l'homme* (Théologie, 6), Paris, Aubier, 1947.
- MOUROUX Jean, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Théologie, 26), Paris, Aubier, 1952.
- MOUROUX Jean, *A travers le monde de la foi* (Cogitatio fidei, 31), Paris, Cerf, 1968.
- MUCCHIELLI Alex (éd.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1996.

- PIE X, *Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique sur les erreurs du modernisme*, [En ligne], http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_fr.htm (Page consultée le 9 décembre 2009).
- PINEAU Gaston (éd.), *Accompagnements et histoire de vie* (Histoire de Vie et Formation), Paris, L'Harmattan, 1998.
- PINEAU Gaston et LE GRAND Jean-Louis, *Les histoires de vie* (Que sais-je?), Paris, PUF, 2007.
- RAHNER Karl, *Expérience de l'Esprit et choix existentiel*, dans BRAND Paul, LESCRAUWAET Jos e. a., *Mélanges E. Schillebeeckx. L'expérience de l'Esprit* (Le point théologique, 18), Paris, Beauchesne, 1976, p. 173-186.
- RÉVILLION Bertrand, *Croire ou ne pas croire*, 3 t., Paris, Bayard, 1998-2003.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit* (Points Essais), 3 t., Paris, Seuil, 1991, t. 1 : *L'intrigue et le récit historique*.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre* (Points Essais, 330), Paris, Seuil, 1996.
- SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire catéchétique général, Ad normam decreti* (11 avril 1971): AAS 64 (1972), p. 97-176. En français: *Directoire catéchétique général*, [En ligne], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_11041971_dircatgen_fr.html (Page consultée le 9 décembre 2009).
- SCHILLEBEECKX Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981.
- SCHILLEBEECKX Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (Cogitatio fidei, 166), Paris, Cerf, 1992.
- TERRA Domingos Paiva, *Devenir chrétien aujourd'hui. Un discernement avec Karl Rahner*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- THOMAS Joseph, *Jésus dans l'expérience chrétienne* (Christus, 52), Paris, Desclée De Brouwer, 1979.
- TRACY David, *The Task of Fundamental Theology*, dans *The Journal of Religion*, 54 (1974), p. 13-34.
- TRACY David, *Blessed Rage for Order. The new pluralism in theology* (Crossroad books), New York, Seabury Press, 1975.
- TRACY David, *The Analogical Imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 1981.
- TREMBLAY Sophie, *La pastorale du baptême au Québec. Un modèle remis en question*, Ottawa, Novalis, 2004.
- VALLERY Jacques, *Passages. Paroles de sens, paroles de foi*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1989.

- VAN HECKE Lode, *Le désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunié. Relecture de saint Bernard* (Recherches morales. Synthèses 14), Paris, Cerf, 1990.
- VERGOTE Antoine, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.
- VERGOTE Antoine, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu* (Théologies), Paris, Cerf, 2006.
- VERGOTE Antoine, CORVELEYN Jozef e. a., *Psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion* (Studia psychologica), Leuven, Leuven university press, 1998.
- VIAU Marcel, *De la théologie pastorale à la théologie pratique*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 41-53.
- VIAU Marcel, *La méthodologie empirique en théologie pratique*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel, *Précis de Théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 87-98.

Le récit « d'un recommençant » : Entretien exhaustif

Le texte du récit de vie analysé dans le chapitre 2. (BOURGEOIS Henri, CHARLEMAGNE Catherine et GONDAL Marie-Louise, *Des Recommençants prennent la parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 1996, p. 89-93.)

Claude

ou

J'ai demandé au Seigneur de me libérer de l'alcool

Claude a été sans domicile fixe et alcoolique. La vie l'a entraîné loin de l'Église. Ce ne fut pas une rupture, simplement une dérive. Et voici qu'il a retrouvé le goût de vivre et la foi, les deux ensemble : une libération de l'alcool et une relation à Dieu. Solidaire de beaucoup d'exclus, il est signe d'espérance. Pour lui, l'Église est un milieu de dignité retrouvée, de fraternité multiple et de confiance solide.

En invalidité

Je suis né dans l'est de la France. Nous étions sept enfants, quatre garçons et trois filles. Mon père était contremaître dans une entreprise de deux cents ouvriers.

Toute la famille était une famille chrétienne : mes parents, mes oncles. Tous les dimanches, on allait à la messe ; le soir, il y avait un office du Saint-Sacrement. J'ai été enfant de chœur à partir de six ans. Le dimanche, il y avait trois messes ; quand c'était mon tour, je « servais » les trois messes. On a déménagé, mais il n'y a pas eu de problème avec le nouveau curé pour la profession de foi.

Mais, à l'âge de huit-neuf ans, j'ai eu un accident très grave. C'était le jour de la Fête-Dieu ; nous étions allés à la

messe. La messe avait eu lieu en plein air, suivie d'une procession du Saint-Sacrement et tous les enfants marchaient devant la procession ; on avait une corbeille de pétales de fleurs. En rentrant chez moi, j'ai été renversé par une moto qui m'est passée sur le corps. J'ai eu un rein éclaté et j'ai fait une hémorragie interne.

J'aurais pu mourir à ce moment-là. Jusque-là, je travaillais bien à l'école ; mais, depuis cet accident, rien n'alla plus, surtout quand j'ai commencé à bégayer un an après, un bégaiement qui venait du choc de l'accident. A l'école, on se moquait de moi. J'ai continué à aller en classe jusqu'à 14 ans et, après, j'ai voulu être peintre.

— *A cette époque-là, vous continuiez à pratiquer ?*

A cette époque, oui. J'ai continué à être enfant de chœur, j'étais cérémoniaire. J'ai fait aussi de la JOC. C'est vers l'âge de trente ans que je me suis arrêté d'aller à la messe : après avoir travaillé pour mon patron, je travaillais pour moi le samedi soir et, le dimanche, je ne pouvais pas aller à la messe. J'avais la foi mais je ne pratiquais plus.

Et puis, à cette époque, mon frère a eu un accident de travail, le poumon perforé. Du côté de sa femme, il y avait des Témoins de Jéhovah et lui, il était devenu Témoin. Lorsqu'il a eu l'accident, il a refusé les transfusions sanguines. On lui a fait du sérum à la place. Mon père disait : « Si jamais il meurt, les Témoins de Jéhovah vont m'entendre », mais, comme il a été sauvé, ma mère a commencé à aller à leurs réunions. Ensuite, elle a étudié avec eux ; puis mon père a suivi et moi aussi. Je suis allé voir comment cela se passait. Mais je n'ai pas pris le Baptême.

— *Y a-t-il quelque chose qui vous a choqué chez eux ?*

Je me suis rendu compte qu'il y avait des choses qui n'allaient pas. Il n'y avait que 144 000 personnes au ciel, par exemple. Pour Marie, ils ne la prient jamais, ils ne parlent jamais d'elle. Ils prient Dieu par l'intermédiaire de Jésus mais ils ne prient jamais le « Notre Père ».

A cette époque-là aussi je me suis mis à boire. Dans le bâtiment, celui qui m'a appris à travailler m'envoyait acheter

à boire, et, un soir, il m'a donné un verre, puis deux, puis trois. Cela a commencé comme cela. Je suis devenu alcoolique. Les cures de désintoxication, je ne les comptais plus !

Quand mon père a été en retraite, mes parents ont vendu leur maison, et ils sont partis dans la région de Carcassonne, dans une maison qu'ils avaient achetée et où on allait en vacances. A cette époque, je n'étais pas marié. J'ai voulu les suivre, croyant trouver du travail et je n'ai rien trouvé du tout. Ce que j'ai trouvé finalement, c'était en scierie.

J'y ai travaillé un an et c'est ce qui m'a rendu malade. J'ai fait une dépression nerveuse. La scierie, c'est dur. Quand les poutres arrivent, il faut les mettre en place, et la manutention est très rapide. Les machines vont plus vite que l'être humain. Les médicaments avec l'alcool, ça n'allait pas du tout. J'ai passé deux mois en hôpital psychiatrique, et quand je suis sorti, j'ai dit : « Moi, je ne peux plus travailler en scierie. »

Pour ne pas vivre aux crochets de mes parents, je suis venu à Toulouse et j'ai travaillé dans la peinture comme intérimaire, et puis, un jour, j'ai reçu une lettre de la Sécurité sociale, me disant que j'étais en longue maladie. Trois ans après, c'était l'invalidité.

Je suis allé à la prière

— *Vous avez gardé contact avec vos parents ?*

Non, je n'ai plus de contact avec eux. Je les ai reçus une fois. J'avais un logement à deux pièces, j'étais marié à cette époque. Ils ont couché dans notre chambre et moi et ma femme on a couché sur un canapé dans la salle à manger. Dans ma chambre, il y avait un Christ et un cadre de la Vierge Marie. Le lendemain, ils les avaient mis de côté. Ils ont aussi écrit à l'évêché pour faire rayer leur Baptême, mais je leur ai dit : « Dieu ne démonte jamais ce qu'il a fait, vous serez toujours baptisés. »

— *Finalemnt, dans la famille, combien y a-t-il de Témoins de Jéhovah ?*

Mon frère qui a eu l'accident et mes parents, c'est tout. J'ai un frère qui a deux ans de plus que moi, il est

catholique mais il ne pratique pas. Mes trois sœurs, elles aussi, sont catholiques mais pas pratiquantes.

— *Vous parliez tout à l'heure d'une époque où vous étiez marié ?*

Oui, j'ai connu ma femme en clinique lors d'une cure. Elle était malade, elle aussi. Nous sommes restés mariés six ans.

Après le divorce, ce fut le désastre. Je me retrouvais seul. Et puis, un jour, j'étais allé chercher un sandwich chez les Capucins. Une dame me dit : « Vous savez que tous les jeudis après-midi ils donnent un colis ? » Le jeudi suivant, je suis venu. J'ai vu qu'on nous donnait un ticket. Moi, je ne connaissais personne ; quelqu'un a dit : « S'il y en a qui veulent venir à la prière... » J'y suis allé, je ne connaissais encore personne, mais tous les jeudis j'y allais.

Un jour, on annonce qu'il faut des acteurs pour une fête qui se préparait. Cette année-là, on jouait Ézéchiël, « les ossements desséchés ». Alors moi, j'y suis allé. J'avais un rôle muet. Il y avait cinq ou six cercueils — pas des vrais cercueils — et nous, nous étions allongés par terre avec une couverture sur la tête. J'avais bu ; j'ai failli m'endormir sur la scène !...

J'ai arrêté de boire

Après cela, je suis allé tous les dimanches soirs pour le partage de la Parole de Dieu mais je n'allais pas encore à la messe. Un jour, la sœur a dit : « Je m'adresse à ceux qui n'ont pas de travail. Les frères du groupe de l'Olivier auraient besoin de plusieurs personnes pour déménager. » J'ai dit : « D'accord ! » C'est comme cela que j'ai connu le groupe de l'Olivier.

Je n'y allais pas tout le temps, j'y allais un mercredi de temps en temps, mais, depuis que j'ai arrêté de boire, cela fait vingt mois, j'y vais tous les mercredis soirs. J'ai reçu l'effusion de l'Esprit cette année, le jour de l'Épiphanie, à l'église Saint-François. Tous les samedis soirs, tous les

mercredis soirs, je vais à la messe. Ensuite, je mets les chaises pour la prière à 20 heures 30. Je vais aussi au groupe Quart Monde trois fois par mois. Je suis allé à Lourdes avec eux.

— *Pendant la période où vous ne pratiquiez plus, est-ce qu'il vous arrivait de prier ?*

Non, je n'y pensais pas. Dès que j'avais de l'argent, je me remettais à boire.

— *Comment avez-vous fait pour vous libérer de l'alcool ?*

Quand j'ai connu le groupe de prière, je buvais mais j'ai commencé à demander au Seigneur de me libérer de l'alcool. Tous les jours, quand je faisais la prière du matin, je le demandais.

Un jour, il y a eu un dé clic, je me suis dit : « Tu lui demandes la guérison, mais tu ne fais pas d'effort, il ne t'exaucera jamais ! » A partir de ce moment-là je me suis arrêté de boire, sans cure, avec la volonté et le Seigneur. Je n'aurais pas eu la foi, je ne crois pas que j'aurais tenu.

— *Qu'est-ce qui vous aide à tenir actuellement ?*

Tous les matins, quand je remets ma journée au Seigneur, je lui dis : « Une journée qui, j'espère, sera encore sans alcool » et, le soir, je suis content parce que ce que j'ai fait hier, cela ne compte plus ; c'est ce que je fais aujourd'hui qui compte et, le soir, je suis content quand je dis : « Seigneur, nous avons encore gagné une bataille sur Satan. »

Une méthode d'analyse des entretiens-récits : six présupposés de la théorisation ancrée¹¹¹

1. Le sens d'un entretien est dans sa mise en mots

Contrairement aux **postures restitutive** – qui postule que l'entretien parle de lui-même, que son sens est subjectif et que l'analyse est inutile – ou **illustrative** – qui postule que l'entretien ne prend sens qu'en fonction d'une théorie extérieure au texte lui-même –, **la posture analytique** considère « le sens d'un entretien comme construit par et dans sa mise en mots, en paroles qui constituent la matière première de la signification [...] c'est dans l'analyse de l'usage qui est fait de la langue par le sujet, que réside le moyen d'établir les sens possibles de ce qu'il dit ». C'est à la sémantique que l'analyse structurale emprunte ses concepts et sa méthode pour dégager le sens d'un récit de vie.

2. L'entretien obéit à des règles spécifiques de production de sens

L'entretien dont il s'agit ici est de type narratif, défini comme « la description d'une succession d'événements temporels ». Contrairement aux « entretiens cliniques » où une analyse de contenu classique et quantifiable est adaptée, l'entretien-récit se prête mieux à l'analyse structurale qui relève de la sémantique. Les règles canoniques de cette démarche élaborée notamment par Barthes (1966) et Greimas (1970) a été traduite comme méthode d'analyse descriptive des entretiens sociologiques par Hiernaux (1977, 1995). Elle permet de « découvrir » de manière inductive l'ordre catégoriel auquel se réfère le narrateur et qu'il produit dans le mouvement même de l'entretien.

3. La structure du sens est différentielle et intégrative

Le langage est articulé horizontalement avec des unités de même niveau (lexèmes) et verticalement avec une unité de niveau supérieur (Benveniste, 1966) qui est la catégorie, ci-après nommée le *code*, auquel appartiennent les termes de la disjonction horizontale. Dans le récit, le sens résulte de cette double articulation. Ainsi, le noir et le blanc sont des termes opposés du code « couleur » ; mais le noir (« broyer du noir ») peut également s'opposer au rose (« voir la vie en rose ») dans le code « humeur ». Mettre en évidence la différence significative – le trait distinctif – entre deux termes, c'est en même temps produire l'identité générale – le code – dont ces deux termes constituent des classes dichotomiques. C'est la découverte du code du discours (ou de la « narration » selon Barthes) qui donne sens aux enchaînements du récit et constitue la tâche de l'analyse structurale.

¹¹¹ Résumé à partir de Didier DEMAZIÈRE et Claude DUBAR Claude, *Analyser les entretiens biographiques* [voir n. 23.].

4. Le code narratif se découvre dans la catégorisation du sujet

L'attribution d'un code à une relation de disjonction n'est pas un mécanisme univoque. Elle est sujette à hypothèse : « on peut toujours opposer une lecture à une autre, interpréter autrement une opposition en faisant appel à une autre catégorie contrastive ». C'est pourquoi il est important que le sociologue définisse la problématique de catégorisation qu'il vise, le champ dans lequel il désire situer les oppositions signifiantes, en l'occurrence la catégorisation sociale. *Pour le sociologue de la religion, l'intérêt consistera à reconstruire la représentation que se fait le locuteur de l'univers religieux : les formes du « croire », les appartenances à des communautés.* Quelles catégories adopter pour décrire ces univers ? Les catégories des spécialistes de la discipline privilégiée ? Les « catégories indigènes » c'est-à-dire celles que les locuteurs élaborent spontanément ? La position médiane consistera à construire une architecture des concepts – un schème – à mi-chemin des deux précédentes et qui rende compte de l'univers – religieux dans notre cas – de chaque locuteur. De la comparaison de ces schèmes et à la lumière de ses référents théoriques, l'analyste fera émerger une théorie de la connaissance du champ considéré.

5. L'analyse sociologique cherche les logiques sociales de catégorisation

Les catégories ne sont données ni a priori, ni une fois pour toutes : le locuteur les construit par et dans l'entretien-récit en interaction avec le chercheur. Mais « pour le sujet engagé dans la production de son récit, il ne s'agit pas seulement d'exprimer, mais de convaincre, pas seulement de mettre en mots son monde, mais de se mettre en scène lui-même ». Le sens des catégories – des termes, des concepts – du code narratif ne sera donné que par les qualifications, des valorisations que leur attribue le sujet lui-même. De l'imbrication de ces codes naît l'« univers de croyances » du sujet. Cet univers permet de situer sa trajectoire au sein de la structure du temps tel qu'il la met en scène dans son récit. Agrégés à d'autres univers de même nature, l'analyse structurale permettra de dégager les logiques sociales.

6. Certains entretiens-noyaux expriment des logiques-typiques

« Le présupposé de base de la sociologie compréhensive est qu'il est possible et nécessaire de saisir par reconstitution 'interne' le sens visé d'une action et que celui-ci peut se rattacher à une forme de rationalité modélisable par rattachement à un « tableau général de pensée » ou « idéal-type ». Les « bonnes raisons d'agir » définies soit comme des causes (contrainte externe) d'une action révolue, soit comme les intentions (projet interne) d'une action en train de se faire permettent de déchiffrer des logiques sociales qu'il est possible de typifier par la méthode inductive. Parmi les schèmes qui relèvent d'une même logique sociale, on découvrira le plus souvent « un schème typique », une « unité-noyau » qui l'illustre de la manière la plus complète. Celle-ci facilitera la construction d'une typologie qui, dans la phase de théorisation ultime, permettra de rendre compte des phénomènes du champ étudié.

Concepts et vocabulaire élémentaires pour l'analyse structurale¹¹²**1. Le codage**

L'analyse structurale de récits consiste à articuler les épisodes d'une histoire avec la « structure » de ses personnages pour découvrir la logique du discours tenu à son destinataire. Le **codage** d'un récit se réalise à 3 niveaux de description : séquentiel, actanciel et argumentaire.

1.1. Séquences (S)

Les séquences sont des unités isolables d'événements, d'actions, de situations, de faits, d'épisodes, de circonstances qui décrivent un parcours, *ce qui s'est passé*.

1.2. Actants (A)

Les actants sont les personnages qui interviennent, agissent, jouent un rôle. Ils sont caractérisés par des **Indices** (attributs) qui permettent de saisir leurs systèmes de relations. Le sujet du discours, lorsqu'il se qualifie de manière réflexive, est aussi un actant.

1.3. Propositions argumentaires (P)

Les propositions argumentaires, encore qualifiées d'arguments sont les thèses, les propositions destinées à convaincre l'interlocuteur, à défendre son point de vue, à inventorier l'univers des possibles. Elles répondent à la question : *Qu'est-ce qui est important pour vous ?* Ce sont des unités contenant un jugement, une appréciation sur un épisode, un intervenant ou tout autre objet. Elles sont souvent – mais pas nécessairement – introduites par des locutions du genre : *par conséquent, donc, alors, c'est pour ça que... vu que... car... puisque...*

2. Les structures descriptives

Les schèmes –ou structures descriptives- sont des descriptions synthétiques du ou des monde(s) explorés par un sujet dans une dissertation, un exposé, un article ou un récit de vie. Ils sont susceptibles de revêtir trois formes distinctes:

a.) la structure parallèle correspond à des séquences de discours globalement dichotomiques ;

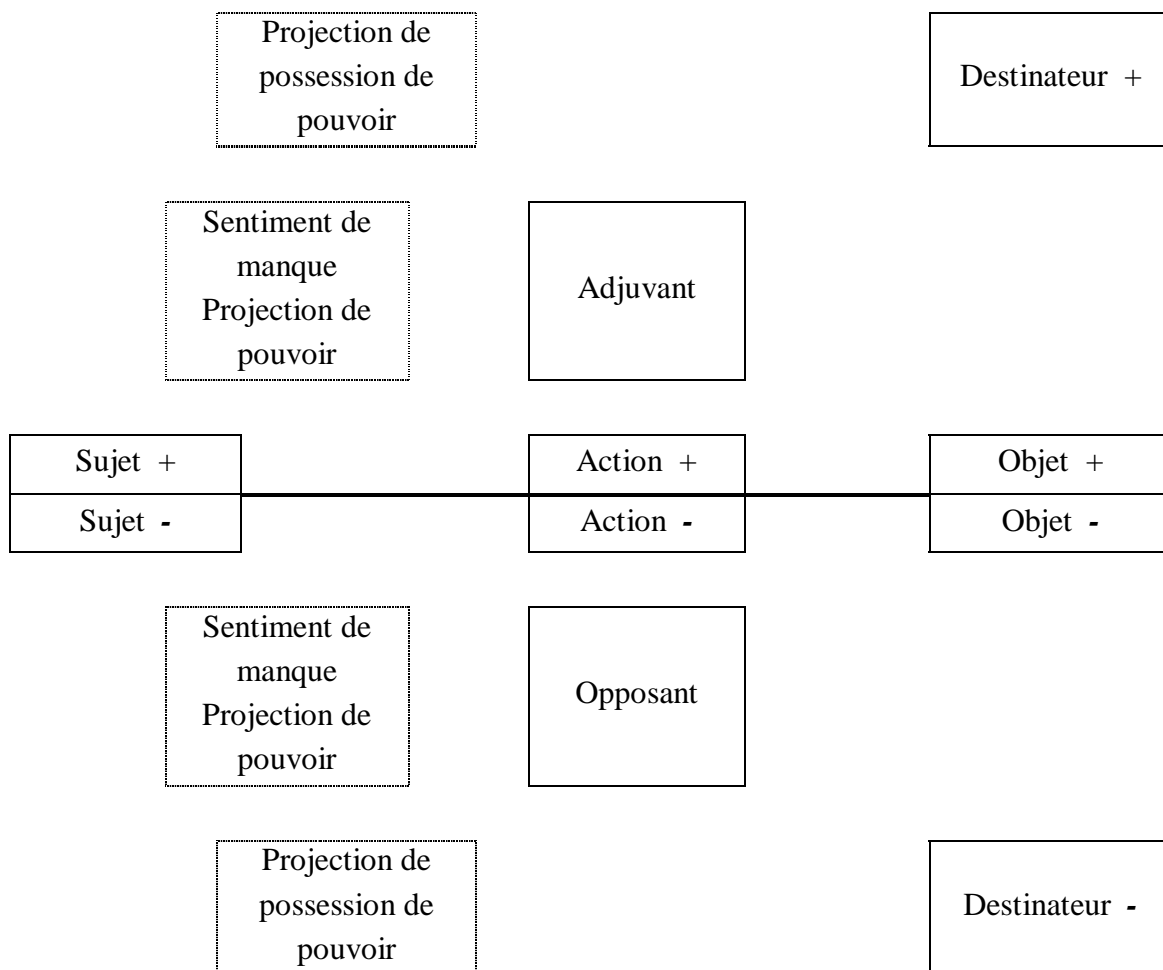
b) la structure en **éventail** n'est pas entièrement dichotomique et les codes globaux se subdivisent à leur tour en autant de catégories que l'univers du narrateur en dispose.

c) Structure **croisée**, se construit généralement autour d'un plan, d'un graphe cartésien qui croise des catégories polarisées.

¹¹² Sources : Roland BARTHES e. a., *L'analyse structurale du récit* [voir n. 22.] ; Jean-Pierre HIERNAUX, *Analyse structurale de contenus et modèles culturels* [voir n. 19.] ; Algirdas Julien GREIMAS, *Sémantique structurale* [voir n. 20.] ; Didier DE MAZIÈRE et Claude DUBAR, *Analyser les entretiens biographiques* [voir n. 23.].

3. La structure de quête¹¹³

Contrairement aux structures descriptives, la **structure de quête** est **affective**, c'est-à-dire qu'elle engage un impact affectif chez l'individu qui produit le discours. La morphologie de cette structure positionne chaque élément du monde par rapport au désir de l'individu. Cette structure est appelée **structure de quête** et suit le schéma théorique suivant :



La fonction affective oriente et polarise chaque élément du système par rapport à un affect ressenti ou intériorisé par le sujet. Le sujet vit un manque d'**objet positif** appelé affect, il se sent **sujet négatif**, il possède un excédent de négativité. Cet affect est particulièrement angoissant et invalidant pour le sujet car il sait, ou croit savoir que cet objet ne lui est pas encore acquis. Pourquoi n'agit-il pas ? Parce qu'il se sent démuné de moyen d'agir. Il projette alors dans un **adjuvant** le pouvoir de le faire agir. Cet adjuvant ne lui est pas disponible directement, il est, et c'est à nouveau le fruit d'une projection, entre les mains d'un **destinateur positif**, qui seul peut l'aider dans sa quête vers l'objet positif. Une fois qu'il aura reçu cet adjuvant du destinateur positif, il se conçoit **acteur positif** et se sent capable

¹¹³ Source: Cédric TAVERNE, *L'Analyse structurale. Fondements, vocabulaire et méthodes premières* (travail de séminaire Soc 2137), Louvain-la-Neuve, 2006.

d'effectuer l'**action positive** attendue de lui pour obtenir l'objet positif, source de ses angoisses, combler son manque. Ceci étant, des **destinateurs négatifs**, parfois très proches des positifs, possèdent un pouvoir, appelé **opposant**, qu'ils peuvent envoyer au sujet pour l'asseoir dans sa négativité, voire pour le pousser à des **actions négatives** l'amenant à entrer en possession d'un **objet négatif** !

Dans la version originale de Greimas, le destinateur est celui qui suscite la quête du sujet, qui lui indique l'objet à poursuivre. Dans la version de Hiernaux présentée ici, le destinateur est celui qui possède l'adjuvant ou l'opposant, qui est capable de le faire advenir. Le destinataire, quant à lui, est celui qui profite de l'objet de la quête, celui à qui l'objet poursuivi est envoyé.

La structure actantielle n'échappe pas à l'universalité de la relation dichotomique : elle est également organisée autour de relations d'oppositions binaires. En ce sens, la structure de quête représente une combinaison dynamique de codes disjonctifs. Ceci a aussi pour conséquence que la structure de quête s'organise autour de **deux univers** opposés. Ainsi, l'objet poursuivi (O^+) s'oppose à son inverse qu'on essaie d'éviter (O^-) ; l'action positive s'oppose à l'action négative ; l'adjuvant s'oppose à l'opposant ; le destinateur positif (qui fournit l'adjuvant) s'oppose au destinateur négatif (qui fournit l'opposant) ; le sujet peut se diviser entre sujet positif (S^+ qui poursuit O^+) et sujet négatif (S^- qui poursuit O^-). Mais, une fois de plus, la présence de la totalité de ces éléments n'est en rien garantie : il est fréquent, par exemple, que seule la totalité « *sujet* » soit exprimée dans le texte sans précision de ses deux composantes.