

La promesse d'être soi

Benoît Bourguine

Citer ce document / Cite this document :

Bourguine Benoît. La promesse d'être soi. In: Revue théologique de Louvain, 42^e année, fasc. 1, 2011. pp. 3-34;

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2011_num_42_1_3911

Document généré le 16/02/2017

Résumé

Le thème de l'identité s'invite aux débats de la conscience collective. L'importance que lui accordent les théories sociale, éthique ou politique contemporaines est le signe d'une situation inédite, dont il revient au théologien de prendre la mesure. Qu'est-ce que l'intelligence de la foi peut, en ce lieu si contemporain, recevoir et donner ? Le présent essai se propose, dans une première étape, de présenter à grands traits les analyses convergentes sur l'entrée dans l'ère de l'identité, qui coïncide avec l'ère de l'individu émietté et des sociétés fragmentées, soumises à un processus d'accélération inédit. Dans une deuxième étape, on s'interrogera sur le mode paradoxal selon lequel l'Évangile envisage d'accomplir la promesse d'être soi : une identité en suspens, à conjuguer au régime présent d'existence. Entre construction et subversion d'identité, le christianisme a développé une tradition de pensée qu'il revient à la théologie d'acclimater à l'ère de l'identité. Habiter le site de l'identité suppose l'invention d'un chemin concret où soit vécue la grâce d'être soi.

Abstract

The theme of identity has invited itself into the debates of collective conscience. The importance which current social, ethical and political theories accord it is the sign of an unprecedented situation and it is up to the theologian to evaluate it. What can the intelligence of faith give and take in this so contemporary a locus ? This article wishes, in the first stage, to present an overview of the convergent analyses concerning the entry into the era of identity, which coincides with the era of the eroded individual and fragmented societies subject to an unprecedented acceleration. In a second stage, the article asks questions about the paradoxical mode according to which the Gospel envisages how to accomplish the promise of being oneself, i. e. an identity in abeyance to be combined with the current mode of existence. Between construction and subversion of identity, Christianity has developed a tradition of thought which theology has to acclimatize to the era of identity. Living in the locus of identity supposes the invention of a concrete path in which to live the grace of being oneself.

La promesse d'être soi¹

Le thème de l'identité s'invite aux débats de la conscience collective. L'importance que lui accordent les théories sociale, éthique ou politique contemporaines est le signe d'une situation inédite, dont il revient au théologien de prendre la mesure. L'identité est invoquée en tous sens, assignée aux occurrences les plus variées, de la cohésion d'une nation aux troubles de la personnalité. Tant que l'identité se recevait simplement par la naissance et qu'elle se laissait définir avec limpidité par l'appartenance à une classe, à une nation, à une culture ou à un territoire étroitement circonscrit, nul n'y prêtait attention. Mais voici l'identité, synonyme de continuité, devenue fluide, insaisissable. La réponse à la question «Qui suis-je?» passe désormais par l'invention précaire et jamais achevée de soi, source d'une quête anxieuse, incessamment reprise, au sein d'un environnement toujours plus instable et aux dimensions chaque jour plus vastes. L'identité a accédé au rang de catégorie dès l'instant où elle est devenue problème. De quoi le succès de ce concept nomade est-il le signe? Qu'est-ce que l'intelligence de la foi peut, en ce lieu si contemporain, recevoir et donner?

Le présent essai se propose, dans une première étape, de présenter à grands traits les *analyses* convergentes sur l'entrée dans l'ère de l'identité, qui coïncide avec l'ère de l'individu émietté et des sociétés fragmentées, soumises à un processus d'accélération inédit (I. L'ère de l'identité). Entre construction et subversion identitaire, l'histoire du devenir chrétien, à commencer par les récits évangéliques, peut légitimement être confrontée à la *réalité* mouvante et complexe de l'identité moderne: habiter le site de l'identité suppose l'invention d'un chemin *concret* où soit vécue la grâce d'être soi (II. Accomplir la promesse).

¹ Ce texte est une version sensiblement abrégée d'un article à paraître dans les Actes du X^e colloque Gesché intitulé «La transgression chrétienne des identités», qui s'est tenu à Louvain-la-Neuve les 2-3 novembre 2009.

I. L'ÈRE DE L'IDENTITÉ

1. *Le temps de l'individu émietté*a) Les flots agités de la modernité liquide²

Les identités sociales, culturelles ou sexuelles ont perdu la consistance de données stables; elles tendent à relever d'options révoquables. Selon Bauman, «l'homme sans qualités» (R. Musil) du début de la modernité est devenu «l'homme sans liens» à l'ère de la consommation de masse. L'aptitude à la socialité est manifestement affaiblie, si l'on en juge d'après la fragilité des partenariats qui, hier encore, étaient conclus jusqu'à la mort. Les mutations rapides du lien amoureux et du mariage témoignent d'une gestion des relations déterminées par l'exigence d'un retour sur investissement à court terme. Entre séparations et divorces, familles recomposées et gardes partagées, l'individu de la modernité avancée connaît un régime de relations incertaines, complexes et précaires, où la sécurité de fidélités durables, si décisives pour s'assurer de lui-même, lui est refusée. L'individu émietté est pris dans une contradiction: il a besoin d'appartenance mais il a soif de liberté; il aspire à des relations vraies mais ne veut fermer aucune option. Les identités stables et assurées perdent de leur attrait; le héros populaire est l'individu nomade qui explore toutes les possibilités et refuse de se laisser enfermer dans une case; il préfère la mobilité à la fidélité, avide d'expériences, quitte à rester «en l'air»³. Les réseaux sociaux sur Internet répondent

² L'œuvre du sociologue et «moraliste» Zygmunt Bauman, à qui l'on emprunte le concept de «modernité liquide», inspire l'essentiel des développements de cette section. Les ouvrages suivants de BAUMAN ont été consultés: *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité* [1995], trad. C. ROSSON, Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2003; *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* [2003], trad. C. ROSSON, Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2004; *Identité* [2004], trad. M. DENNEBY, Paris, L'Herne, 2010; *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire* [2007], trad. L. BURY, Paris, Seuil, 2007.

³ Le film «Up in the air» (Jason Reitman, 2009) en offre un bel exemple. Le personnage incarné par George Clooney est chargé d'annoncer à des travailleurs leur licenciement. Cette tâche l'amène à sillonner sans relâche les États-Unis. Le «chez-soi» par lequel il se définit, c'est l'état de nomade, c'est-à-dire les premières classes de vols continentaux, les terminaux d'aéroport et les hôtels de luxe. De ce petit monde, censé coïncider avec le vaste monde, il devient consommateur avisé, rompu, par une longue pratique, à l'art d'en exploiter au mieux les privilèges. L'existence itinérante lui apporte en outre des opportunités de rencontres, propices aux relations passagères. Le personnage intègre ainsi la mobilité professionnelle (voyages incessants), sociale

à un désir de socialité, certes, mais une socialité sans attaches, légère, fluide, révoquant par un simple clic, qui ne peut desserrer l'étau de la solitude⁴.

De leur côté, les solidarités de classe ou de travail ont reculé sous l'effet dissolvant d'une globalisation orientée vers la libre circulation des biens et des capitaux. La hantise du chômage et de l'exclusion gagne l'ensemble des actifs, réduits par une logique financière devenue folle à «n'être que de simples pions aux mains des gros joueurs, tout juste bons à jeter dès lors qu'ils ne sont plus rentables»⁵. L'incertitude et la peur, érigées en stratégie managériale, travestissent les liens de collaboration professionnelle en concurrence implacable, dans un climat assombri par le spectre envahissant de la précarité. Voilà pour l'envers du décor. Quant à la scène, celle de la consommation de masse et de la prospérité tranquille, n'est-elle pas autrement réjouissante? Le niveau de vie, la qualité de vie, l'espérance de vie, conquis de haute lutte sur les contingences et les nécessités d'hier, ne donnent-ils pas à l'existence de l'*homo consumens* un air de fête perpétuelle? Sauf que la fête a lieu au Nord et que ses abords en sont de mieux en mieux gardés. Et comment oublier le décalage entre les promesses du marketing et la réalité d'une vie heureuse? Étranger à lui-même, l'*homo consumens* erre parmi les conquêtes muettes de son pouvoir d'achat, substitués dérisoires des liens humains car incapables de lui dire qui il est.

Selon Zygmunt Bauman, la modernité connaît depuis quelques décennies une transformation majeure: elle passe d'un état solide à une phase «liquide», marquée par un changement permanent de ses

(licenciements, restructurations) et personnelle (relations amoureuses instables) comme la composante majeure de son identité, transformant en philosophie pratique le mode de vie imposé par sa profession. Lorsqu'il pense soudain avoir trouvé l'âme sœur au hasard de ses conquêtes, notre héros entre en crise face à la perspective tout à la fois redoutable et désirable d'une possible stabilité, synonyme de repos mais aussi de fixité. S'établir, c'est restreindre l'horizon, c'est perdre une foule d'opportunités aussi imprévisibles qu'excitantes.

⁴ Voir pour la France le dossier «Modernes solitudes», dans *La Croix*, vendredi 21 mai 2010, p. 1-3 qui souligne le phénomène inédit d'un sentiment de solitude le plus douloureusement éprouvé au tournant de la quarantaine. Sont visées en particulier les femmes urbaines actives de 35 à 49 ans dont 40% déclarent souffrir de solitude – proportion rigoureusement stupéfiante. Dans le même dossier, Jean-Paul Kaufmann explique à ce sujet: «Dans le passé, les individus étaient rattachés aux autres par un nombre limité de liens forts. Aujourd'hui ce sont des réseaux de liens multiples mais faibles qui se tissent» (p. 2).

⁵ BAUMAN, *Identité*, p. 66.

formes: instabilité de l'environnement social, décomposition des institutions, fluidité des repères et, partant, incertitude sur les identités. L'individu voit son rapport à lui-même profondément complexifié et déstabilisé en fonction d'une structure nouvelle de la société, essentiellement déterminée par un mouvement continu de *flux* (d'hommes, d'informations, de capitaux, d'idées, etc.) dont le cours peut à tout moment changer d'orientation. Comment dire qui je suis dans un monde dépourvu de forme définie ou stable?

Face à la peur du vide, la tentation du repli communautariste ou de l'adhésion fondamentaliste connaît un renouveau significatif. En réaction contre un cosmopolitisme sans âme, l'ancrage inconditionnel dans une identité culturelle comporte le risque d'un enfermement, synonyme de marginalité. La progression fulgurante des néo-pentecôtismes s'explique principalement par leur capacité à accompagner des transformations d'identité rendues impératives par le passage d'une société traditionnelle rurale à une vie citadine ou par l'exil du pays d'origine vers l'anonymat des grandes métropoles européennes ou encore plus prosaïquement par l'illusion d'une promotion sociale immédiate. Religions de transition, les néo-pentecôtismes amortissent, par l'intensité d'une expérience communautaire et la radicalité du message, le double choc de l'arrachement à un monde familier et de la plongée dans un autre, inconnu celui-là. Doués d'une étonnante plasticité, ces nouveaux mouvements religieux doivent leur succès à leur adaptation aux coordonnées mobiles de la modernité liquide, orientant leurs fidèles tantôt vers les valeurs de la société de consommation (théologie de la prospérité, promesse de réussite sociale), tantôt vers un rigorisme moral sans nuance (ascétisme)⁶. Face au vertige d'une autonomie de plus en plus éprouvante à vivre, le choix de l'hétéronomie résout provisoirement la crise d'identité et soulage pour un temps la fatigue d'exister.

En postmodernité cependant, la quête de la multitude emprunte des chemins d'où les grandes questions ont disparu. Comment penser à l'éternel quand le présent accapare? Sur les flots agités de la modernité liquide, la lutte contre la noyade passe avant le souci de l'éternité. Pour

⁶ Voir l'article de P.-J. LAURENT et C. PLAIDEAU, *Pentecôtismes et néo-pentecôtismes: les religions de l'accumulation?*, dans *RTL*, t. 41, 2010, p. 208-242 et la «compétence caméléon» par laquelle les néo-pentecôtismes épousent les exigences d'une situation locale changeante par une adaptation permanente de leurs pratiques et de leur parole.

Bauman, la mort de Dieu ou la preuve de son inexistence ne sont plus d'actualité: Dieu n'a tout simplement pas sa place dans le champ des affaires humaines. C'est, selon lui, le plus grand défi qu'aura à affronter le sacré:

Dans un environnement fluide et mouvant, les vérités éternelles restent des idées en l'air. (...) Pour la première fois, les passerelles laborieusement construites pendant des millénaires entre la vie mortelle et l'éternité sont suspendues dans le vide⁷.

b) Un nouvel âge de la liberté⁸

Après le constat posé à la suite de Bauman, franc-tireur de la *théorie sociale*, l'essai de généalogie de la *théorie morale* de Taylor inscrit la situation nouvelle de liberté en perspective historique. Les différentes conceptions de la vie bonne, qui s'affirment aux siècles de modernité, demeurent actives en dépit de leurs orientations parfois contradictoires. L'identité morale dépend d'un contexte donné et de convictions choisies, mais le lieu d'où l'on répond de soi, à travers les actes de jugement au cas par cas, est constitué plus profondément par un horizon de référence à partir duquel toutes choses peuvent être évaluées et les possibilités d'existence apparaître bonnes ou dérisoires. L'identité est ce qui permet d'opérer des évaluations fortes, en discernant ce qui compte et les options faisant sens. Contre le naturalisme opposé à une transcendance des valeurs et partisan d'un relativisme culturel, contre le procéduralisme pour lequel le bien est avant tout une question de méthode, Charles Taylor soutient à bon droit l'intérêt de mettre au jour le cadre de signification sous-jacent à nos intuitions morales et spirituelles aussi bien que l'image contextuelle des dilemmes à affronter.

La généalogie morale de l'identité proposée par Taylor commence avec l'invention de *l'intériorité*, de Platon à Descartes en passant par

⁷ BAUMAN, *Identité*, p. 101 et 104.

⁸ Cette section prend appui sur l'œuvre de Charles TAYLOR et notamment les titres suivants: *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* [1989], trad. C. MELANÇON, Paris, Seuil, 1998; *Le malaise de la modernité* [1991], Paris, Cerf, 1994; *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) – Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Voir également G. LAFOREST et P. de LARA (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris – Laval, Cerf – Presses de l'Université Laval, 1998 et L. TERLINDEN, *Le conflit des intériorités. Charles Taylor et l'intériorisation des sources morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Rome, Editiones Academiae Alfonsianae, 2006.

Augustin qui met en avant la lumière intérieure de la présence à nous-mêmes comme expérience essentielle de la subjectivité. L'évêque d'Hippone se tourne vers l'intérieur pour y trouver Dieu, le supérieur, dont la structure trinitaire se reflète dans l'âme (mémoire, intelligence et volonté). L'expérience intérieure de la présence à soi, de la mémoire, de la pensée et du don de soi fait signe vers le Dieu transcendant qui habite à l'intime. De sa propre énergie, elle porte l'homme au centre de lui-même, dans la région de la paix. Descartes, l'augustinien, infléchit la conception de la nature et de la raison. Le philosophe adopte une vision mécaniste de la nature et situe la moralité non pas dans une source transcendante mais dans l'intériorité elle-même. La maîtrise hégémonique de la raison, pouvoir d'objectivation du corps, du monde et des passions, les réduit volontiers à une fonction instrumentale. Face à un monde physique désenchanté, l'esprit tire de sa dignité d'être rationnel le sens de son action et la mesure de la vie bonne. L'intériorisation des sources de la moralité conduit à placer au centre de la pensée éthique et politique moderne le thème de la dignité de la personne humaine.

La deuxième source essentielle de l'identité moderne selon Taylor est constituée par *l'affirmation de la vie ordinaire*, à savoir les aspects de la vie liés à la production et la reproduction que sont le travail, le mariage et la famille. L'idéal antique de la «vie bonne», contemplation philosophique et participation citoyenne, s'efface devant l'éthique de la «vie ordinaire» promue par la Réforme protestante et sa réévaluation de la vie profane: la plénitude de l'existence chrétienne, qui ne dépend ni d'un état supérieur ni d'actions sacrées, tient à la pratique d'un métier et à la sainteté de l'état conjugal et familial. Le lieu de la vie ordinaire devenait la mesure du bien: efficacité de la science sur l'amélioration des conditions de vie ou sainteté de l'existence. Individualisation, intériorisation et autonomie de la conscience individuelle sont les moteurs de cette évolution qui voit le lien d'affection vécu en famille accéder au rang de valeur sans égale.

Une troisième source réside dans la «voix de la nature» et *l'idéal d'authenticité* qu'elle édicte. Taylor vise par là une conception expressive de l'existence humaine selon laquelle accomplir ma nature, c'est entendre la voix singulière de mon originalité, c'est assumer l'exigence de l'exprimer en la rendant manifeste. Cet idéal, qui constitue selon Taylor l'une des pierres angulaires de la culture moderne, prend appui sur la notion d'originalité et vaut aussi bien pour l'individu que

pour l'idée de culture nationale⁹. L'authenticité dépend de la philosophie romantique de la nature-source chez Rousseau et Herder, où l'idée prévaut que la vérité est à chercher en nous, dans l'impulsion intérieure du sentiment. Elle est à l'origine d'une individuation nouvelle dans laquelle l'originalité de l'individu règle la manière dont il doit vivre. Être authentique, c'est être fidèle à la singularité que chacun peut seul découvrir.

L'essai généalogique de l'identité moderne du philosophe de Montréal met en évidence la complexité des déterminations pesant sur le moderne, confronté à ces différentes sources à travers la culture et obligé d'en arbitrer la conflictualité latente. Les tensions qui en résultent autour du travail d'identité ne manquent pas: une tension entre le mode de vie désengagé inspiré par la raison technique rétive à tout sens de l'existence et la protestation romantique qui refuse de traiter la nature comme un domaine neutre de moyens; une tension entre la hauteur des exigences issues des sources chrétiennes, à savoir la justice et la bienveillance universelles, et l'éloignement de nos sociétés de leur matrice religieuse, même si des substituts de justification religieuse ont été proposés; une tension entre l'affirmation d'une authenticité personnelle et les modèles reçus de la vie ordinaire. La première tension suscite de légitimes inquiétudes touchant à la conception de la vie humaine, dès lors que la raison instrumentale voudrait la réduire à n'être qu'une variable comme une autre dans ses calculs d'optimisation; la seconde pose la question de savoir comment maintenir des normes élevées en l'absence de sources fortes, tandis que la dernière porte en germe les bouleversements contemporains des formes du travail et de la famille.

2. *Le temps de la société fragmentée*

L'examen aborde ici la sphère *politique*. L'identité résonne comme un cri de défense contre la fragmentation sociale. L'incertitude générée par la décomposition des institutions est source de peur et la peur est mauvaise conseillère si l'on en juge à ses fruits: politiques sécuritaires, populismes européens, régionalismes et communautarismes divers. La fameuse «politique de la reconnaissance» de Charles Taylor consiste

⁹ Pour une critique du «culturalisme» au temps des revendications identitaires, voir J.-F. BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

à examiner les demandes explicites de reconnaissance d'autres cultures dans l'espace démocratique en faisant valoir la présomption selon laquelle «toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains»¹⁰. On doit cependant s'interroger sur la possibilité d'harmoniser au sein d'un espace social déterminé des valeurs éventuellement contradictoires et sur la possibilité de s'accorder sur les critères permettant de rejeter des biens pourtant attachés à une identité particulière, qu'elle soit sexuelle, ethnique ou religieuse. L'inconvénient souligné par Alain Finkielkraut est qu'avec la politique de reconnaissance,

ce ne sont plus les convictions qui peuplent l'espace public, mais les identités. Or, tandis que les convictions s'argumentent, les identités s'affirment et elles sont irréfutables. Il y a des raisonnements meilleurs que d'autres, des opinions plus justes ou plus probantes, il n'y a pas de meilleure identité. Contester la validité d'une revendication identitaire, c'est mettre en question l'être même de celui qui l'exprime, c'est donc attenter à son humanité. Ou le mariage gay ou l'homophobie, ou la reconnaissance ou le crime: cette impitoyable alternative bannit du débat tout autre affect que la haine¹¹.

Deux aspects du problème seront mis en avant. Dans un premier temps, on essaiera de trouver un éclairage en revenant à la nature de la démocratie: c'est en étant fidèle à elle-même, que la démocratie fatalement déçoit. Dans un second temps, on indiquera, avec Jürgen Habermas et Jean-Marc Ferry, comment l'identité est saisie dans des recherches actuelles de philosophie politique.

a) Le sujet dans la démocratie

Le pouvoir politique est source d'identité. Or la fonction symbolique du pouvoir entre en crise lorsqu'il devient trop difficile de vivre l'indétermination radicale propre à l'âge scientifique et à la condition démocratique. Le débat sur les valeurs ultimes a déserté la vie publique pour devenir purement privé¹². Aucun consensus social,

¹⁰ Voir C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. CANAL, Paris, Aubier, 1994, p. 90.

¹¹ A. FINKIELKRAUT, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Paris, Gallimard, 1999, p. 196.

¹² M. WEBER, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, trad. C. COLLIOT-THÉLÈNE, Paris, La Découverte/Poches, 2003, p. 109. Les citations suivantes sont tirées du même ouvrage aux pages 88, 97 puis 56.

aucun oracle universellement opposable, aucune religion officielle n'est plus en mesure d'imposer son autorité sur le bien, le sens, le vrai. La science, que nul ne considère comme une sagesse – «mis à part quelques grands enfants comme on en trouve précisément dans les sciences de la nature» – est muette sur le sens de l'existence, sur ce que nous devons faire et ce que nous avons à vivre. Il s'ensuit une lutte inévitable «entre les dieux des différents ordres et des différentes valeurs». L'incompatibilité des visions ultimes sur la vie rend nécessaire de se déterminer soi-même personnellement. Le polythéisme des valeurs, produit du désenchantement du monde, brouille l'horizon de signification d'une manière inédite; la quête d'identité devient une obligation impérieuse.

Le régime de la démocratie institue un débat contradictoire sur le légitime et l'illégitime qui déplace en permanence les normes de l'espace social. Le choix des règles de vie commune s'opère au moyen d'une opposition institutionnalisée entre opinions divergentes également légitimes. Paradoxalement, la démocratie se stabilise sur fond de «dissolution des repères de la certitude»¹³. Aucun acquis n'est jamais définitif. Le pouvoir s'exerce dans le conflit et il est essentiellement anonyme. La légitimité démocratique elle-même peut être dérégulée, notamment en période de crise économique. La vie politique laisse d'ailleurs indéterminé le fondement du pouvoir, de la loi et du savoir. Chacun doit trouver par lui-même le sens de la relation entre l'un et l'autre. Les tentatives pour trouver des substituts au «corps du roi» et tempérer la perte de substance vis-à-vis de l'ancien régime n'ont pas résisté au temps: les pôles d'identification impersonnels et fluides comme la propriété, la famille, la nation et la patrie n'échappent pas à l'instabilité générale. La société est organiquement morcelée et l'*homo democraticus* connaît une situation existentielle résolument conflictuelle, empreinte d'incertitude. La condition de l'homme démocratique est essentiellement déceptive¹⁴.

¹³ C. LEFORT, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

¹⁴ M. REVAULT D'ALLONNES, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010 p. 140. L'A. observe une extension du principe de la rationalité marchande au cœur de la logique citoyenne, ce qui ajoute à l'incertitude. Le nouveau mode de légitimation du pouvoir politique n'est plus de réguler le marché pour en pallier les excès, mais de trouver sa légitimité dans une conformation à ses exigences en se soumettant aux impératifs de rentabilité. La concurrence est élevée au rang de principe.

b) L'identité citoyenne

La configuration du champ politique place le thème de l'identité au centre de l'attention. La philosophie politique en a fait un des foyers de sa réflexion.

Jürgen Habermas s'efforce de revitaliser le projet émancipateur des Lumières en réfléchissant au mode de rationalité pratique ajusté à l'espace intersubjectif de la communication langagière en démocratie. Il a rencontré sous l'angle politique le problème de la construction moderne de la personnalité. En l'absence de tradition normative et en contexte de rationalisation sociale de l'action, Habermas propose au sujet d'accepter le travail d'une *identité postconventionnelle*. Il vise par là l'action d'intégrer critiqueusement les apports de sa propre biographie, de déconstruire les évidences de l'héritage, de s'ouvrir à d'autres appartenances et de reconstruire rationnellement ses propres déterminismes. Deux illustrations de cette identité postconventionnelle dans l'œuvre du philosophe méritent une mention¹⁵. Lors de la querelle des historiens au milieu des années 80, Habermas invoque Kierkegaard pour mener une analogie entre identité individuelle et identité collective. La réflexion critique à l'égard de soi-même prônée par le philosophe danois peut selon lui être rapprochée de la relecture responsable que l'Allemagne est invitée à faire de son histoire pour assumer son passé et se voir reconnaître le statut de partenaire dans le dialogue des nations. Entre la *tabula rasa* adolescente d'une liquidation du passé par les nouvelles générations et une culpabilité aliénante, Habermas dessine le chemin d'une responsabilité raisonnée. Autre illustration: sur la question de l'identité postnationale au temps de la citoyenneté européenne, Habermas avance le fameux concept de «patriotisme constitutionnel», à mi-chemin entre patriotisme historique et respect de l'ordre juridique. Il désigne ainsi le travail argumentatif sur l'identité collective pour retenir du récit national les éléments universalistes. La notion conjoint ainsi l'héritage de l'histoire et de la culture, d'une part, et les principes juridiques formels, de l'autre. La citoyenneté moderne, née au sein de l'État-nation, doit être redéfinie en fonction d'un contexte nouveau.

Jean-Marc Ferry met ses pas dans les traces de la réflexion du philosophe allemand et l'infléchit en vue de surmonter l'abstraction qui

¹⁵ Voir A. DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 52-55 et 146-150.

rend toujours plus opaque aux yeux du citoyen la formation de son identité par le jeu de la participation politique. Pour sortir d'un excès d'abstraction, il convient de mieux relier les obligations aux intuitions morales et de porter une attention plus sérieuse aux sources qui génèrent l'attitude spontanée du respect – souci qui n'est pas sans affinités avec la démarche de Charles Taylor. Ferry livre un essai théorique destiné à asseoir solidement la structure de l'identité jusqu'en ses soubassements¹⁶. Pour lui, la situation recommande une *identité reconstructive*, appuyée sur une identité respectivement narrative, interprétative, argumentative. Le niveau *narratif* désigne le niveau primaire de l'identité personnelle et collective, qui lui assure un ancrage dans l'expérience vitale. Ce qui est arrivé devient histoire, ce qui est raconté prend la consistance d'une réalité intersubjective. Ce premier niveau appelle le registre ultérieur, *interprétatif*, qui relève d'une transmission de génération en génération. En devenant tradition, le niveau du récit accède à une cohérence herméneutique et s'ouvre à une pertinence virtuellement universelle. L'événement raconté fait loi, le mythe se fait religion. Le niveau suivant, celui de l'argumentation, s'instaure par déstabilisation externe avec la rencontre de cultures et de croyances autres ou par déstabilisation interne lorsque le vrai se déploie en dimensions distinctes de l'expérience: exactitude descriptive de la science, justesse normative de l'éthique ou authenticité expressive des symboles. Héritier de la modernité européenne, le niveau *argumentatif* instaure un principe critique ouvrant la possibilité d'une forme de vie émancipée. Confrontés à de nouveaux défis, l'individu aussi bien que la société ne peuvent perpétuellement inventer *ex nihilo* les raisons des choses et les voies de l'action. Il faut disposer de sources inspirantes d'où ces bonnes raisons peuvent procéder. La situation actuelle appelle donc un niveau *reconstructif* qui relève d'un double mouvement d'enracinement dans des sources oubliées et d'ouverture à d'autres cultures.

3. *Le temps de l'accélération*

Revenons à la *critique sociale* pour achever de décrire l'ère de l'identité: Harmut Rosa a proposé le concept d'*accélération* comme

¹⁶ J.-M. FERRY, *Les puissances de l'expérience*, t. 1, *Le sujet et le verbe* ; t. 2, *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991.

le plus adéquat pour décrire la logique de modernisation à l'œuvre dans la «modernité tardive»¹⁷. La crise du temps qui caractérise la modernité tardive dépend, selon Rosa, de trois formes d'accélération: l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération du rythme de vie.

L'accélération technique qui a révolutionné le régime spatio-temporel suit elle-même une triple direction: l'accélération des transports a changé le rapport à l'espace, l'accélération des communications a changé le rapport à autrui, l'accélération de la production le rapport aux choses. Les conséquences se vérifient à de multiples niveaux. La localisation des acteurs est de plus en plus indifférente, les partenaires et les médias de la communication se multiplient, les objets qui nous environnent et les outils indispensables au travail se renouvellent constamment. La vitesse générée par des moyens techniques en constant renouvellement place l'individu dans une situation inédite: il doit faire face à un contexte rapidement modifiable de sorte que l'identification avec des espaces, avec des interlocuteurs stables, avec des groupes de référence ou des choses prend désormais un caractère contingent et limité dans le temps. L'accélération technique a modifié notre rapport au temps et simultanément à l'espace, rendant possible le phénomène de mondialisation. Cette accélération technique, base matérielle d'une mutation du régime spatio-temporel, n'acquiert cependant l'impact que nous lui connaissons qu'en entrant en interaction avec l'accélération du rythme de vie et celle du changement social.

Pour décrire *l'accélération du changement social*, Rosa reprend volontiers la métaphore liquide proposée par Bauman. Les structures sociales traditionnellement synonymes de permanence sont soumises à une dynamique d'adaptation qui exige d'elles une fluidité inédite sous la forme d'une réactivité incessante au courant agité de la modernisation. Avant la modernité, les modifications de structures se laissent repérer sur plusieurs générations. Dans la modernité classique, la

¹⁷ Chez Rosa, cette expression vise la perspective structurelle car l'accélération est selon lui la forme nouvelle d'une logique d'essence moderne; il utilise en revanche le terme de «postmodernité» pour décrire la perspective culturelle où il observe un renversement qualitatif sur le plan du rapport à soi individuel et collectif. L'évolution du plan structurel trahit une continuité des principes, tandis qu'au plan culturel une rupture radicale se fait jour. Voir H. ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps* [2005], trad. D. RENAULT (coll. *Théorie critique*), Paris, La Découverte, 2010, p. 416-417, n. 72.

vitesse du changement correspond à la succession des générations et atteint, dans l'actuelle modernité tardive, le rythme intragénérationnel. Rosa le vérifie en retenant les deux volets essentiels de la «vie ordinaire», imposés selon Taylor par le tournant de la modernité: le domaine de la production et celui de la reproduction. Pour ce qui regarde la famille, l'idéal-type de la société agricole est stable sur plusieurs générations. La modernité classique instaure la fondation de sa propre famille comme la tâche constitutive de l'identité et de l'autonomie. Dans la modernité tardive, les cycles familiaux s'accélèrent et se complexifient: ils tendent à une durée infragénérationnelle comme l'indiquent à suffisance les taux de divorces, de remariages, de familles éclatées et recomposées de nos sociétés. Le contemporain est volontiers «monogame en série», le «couple à durée limitée» devenant la forme la plus moderne de la relation conjugale. L'évolution des conditions de l'emploi ont suivi une accélération analogue. Les structures de l'emploi suivent dorénavant un rythme de transformation pendant la durée d'une seule et même génération.

Rosa attache des effets importants au phénomène de «compression du présent» qu'il définit comme «la diminution générale de la durée pendant laquelle règne une sécurité des attentes concernant la stabilité des conditions de l'action»¹⁸. Le présent tend à se raccourcir, mais pas à la même vitesse: le problème de désynchronisation affecte en particulier le rapport entre générations. Jeunes et vieux vivent dans des mondes de plus en plus éloignés, usant de médias et de langages de plus en plus différents. La fracture générationnelle se vérifie dans la transmission culturelle qui ne s'effectue plus des aînés vers les plus jeunes. Conséquence de la compression du présent, les jeunes tiennent de leurs pairs plus que de leurs éducateurs leur initiation aux nouveaux modes de relation. Il en résulte un statut dévalué des plus âgés, incapables de suivre la vitesse de l'accélération, et un jeunisme généralisé au sein d'un monde du travail portant aux nues les qualités de flexibilité, de créativité et d'audace.

L'accélération technique et l'accélération du changement social déterminent une *accélération du rythme de vie*, qui se manifeste objectivement par l'augmentation de la vitesse d'action et subjectivement par l'expérience du temps déchaîné. Les paramètres objectifs ne manquent pas pour repérer cette accélération; ainsi, il apparaît évident

¹⁸ ROSA, *L'accélération*, p. 143 (souligné par l'A.).

que le délai de réponse à une lettre qui a mis huit jours pour arriver n'est pas le même que le délai exigé pour la réponse à un courriel parvenu instantanément à son destinataire. En recourant à Walter Benjamin, Rosa note également l'incapacité des sujets à transformer le vécu quotidien en authentique expérience. L'espace d'expériences et l'horizon d'attente sont dissociés. Les épisodes de vécus isolés en succession accélérée sont juxtaposés sans lien avec des modèles narratifs permettant de les transformer en expérience signifiante. Un vécu ne devient expérience que s'il peut s'insérer à l'intérieur d'un cadre de signification reliant passé et avenir, existence individuelle et destin collectif. Les expériences authentiques qui s'incorporent à l'identité des sujets deviennent rares. Le temps de la modernité est pour Benjamin le temps privé d'expérience du joueur. L'accélération du rythme de vie encourage au divertissement où l'on rentre aussi vite que l'on en ressort, comme la télévision ou les jeux vidéo. L'accélération du rythme de vie a beau multiplier les épisodes de vécu, elle rend leur transformation en expérience plus improbable.

Le rapport à soi ne sort pas indemne d'une telle accélération du mode d'action et de relation des sujets. Rosa décrit ainsi l'instabilité des pôles d'identification que sont le métier, la famille, l'habitat, les convictions politiques et religieuses dès lors qu'ils sont frappés d'impermanence :

... on n'est pas boulanger, mais on *travaille* (depuis deux ans) comme boulanger, on n'est plus le mari de Y, mais on *vit* avec elle, on n'est pas munichois ou conservateur, mais on *habite* (pour les quelques années à venir) Munich et on *vote* conservateur¹⁹.

La dynamisation de l'identité donne corps à l'idée d'un « moi ponctuel » typiquement moderne (Taylor)²⁰, indéfiniment révisable, à distance de ses rôles, de ses relations et de ses convictions. En postmodernité, l'identité permanente laisse place, selon Rosa, à l'*identité situative*. Les décisions qui, hier encore, engageaient pour la vie et

¹⁹ ROSA, *L'accélération*, p. 182.

²⁰ Taylor repère chez Locke la vision d'un rapport à soi vécu sur le mode instrumental de l'objectivation et de la maîtrise, en distinguant (artificiellement pour Taylor) entre la conscience de soi et son incarnation empirique. Par le « moi ponctuel », le sujet adopte une position radicale de désengagement en projetant à distance une image de soi. Si le moi ponctuel de Locke se désengage ainsi vis-à-vis de ses pensées, croyances et désirs, c'est en vue de les réformer en accord avec la raison. Voir TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 211-232.

renvoient à l'être de l'individu se rapportent dorénavant au temps lui-même: ce qu'il fait ne le détermine que pour un temps et sous un aspect. Le modèle du rapport à soi désigné par l'identité situative est corrélatif de l'espace des flux qui détermine le champ de l'existence postmoderne. La représentation de l'autonomie dans la constitution de l'identité en est perturbée. L'imprévisibilité croissante qui préside aux choix de l'existence procure le sentiment d'une perte de contrôle malgré une souveraineté accrue sur le temps. Pouvons-nous encore nous considérer comme les auteurs de notre propre vie en un contexte social d'accélération?

*
* *

Nous sommes bel et bien entrés dans l'ère de l'identité. Qu'on la qualifie de liquide (Z. Bauman) ou de situative (H. Rosa), qu'on la juge en proie à des tensions contradictoires (Ch. Taylor), qu'on la rêve en option postconventionnelle (J. Habermas) ou reconstructive (J.-M. Ferry), l'identité est l'objet de toutes les attentions. Dans les différents ordres de l'existence, le soi est invité à un travail d'invention d'autant plus malaisé qu'il opère sur l'horizon mouvant d'une société pétrie d'incertitudes et affectée d'un mouvement de marche en avant dont elle semble avoir perdu le contrôle. «Quel intérêt de gagner l'univers tout entier, si on y perd la vie?»²¹, semble se dire le contemporain, en écho aux conquêtes prodigieuses du projet moderne qui, certes, lui ont assuré comme jamais auparavant la maîtrise du monde, mais l'ont aussi éloigné de lui-même.

II. ACCOMPLIR LA PROMESSE

L'appel à être soi retentit comme une promesse. Pour autant qu'il est perçu, ce «va vers toi-même»²², intimé sous les modes les plus divers au cours d'une existence, donne l'énergie de prendre la route vers un lieu inconnu mais désirable, parce qu'il y ferait bon être soi.

²¹ Mc 8,36 (Bible Bayard).

²² Traduction littérale des premiers mots de la promesse divine à Abraham (Gn 12,1), paradigme de la promesse biblique. La tradition juive a fait résonner des trésors d'interprétation à partir de ces deux petits mots hébreux.

Qu'advient-il lorsque la bonne nouvelle de Jésus-Christ, mort et ressuscité, rencontre un soi en chemin vers lui-même? Entre construction et subversion d'identité, le christianisme a développé une tradition de pensée qu'il revient à la théologie d'acclimater à l'ère de l'identité. La bienheureuse espérance de la résurrection de la chair ne fait pas que laisser entrevoir une éternité de félicité; elle rend dès maintenant la vie plus vivante²³. L'Évangile ne contribue pas seulement à l'exaucement de la promesse d'être soi; elle rend aussi solidaire des joies et des espoirs, des tristesses et des angoisses des hommes de ce temps²⁴. Quelle contribution la théologie peut-elle donc apporter au devenir de l'identité?

1. Le christianisme entre construction et subversion identitaire

Les chrétiens ont de tout temps cultivé l'art de devenir sujet. Pour Augustin, lecteur de la Bible et de Plotin, revenir à Dieu, c'est aussi revenir à soi. Vivre devant Dieu, c'est d'abord «habiter avec soi-même», d'après Grégoire le Grand décrivant l'expérience mystique du père des moines d'occident. Que se passe-t-il lorsque, au temps de la modernité liquide, la promesse d'être soi est relancée par la promesse de Dieu, signifiée dans le Verbe fait chair? La grâce d'être soi reçue de Dieu est à conjuguer au régime présent d'existence et à comprendre comme une identité en suspens.

a) La grâce d'être soi

À la suite de Charles Taylor, commençons par poser que l'existence est ce qui ne devient jamais objet. Approcher l'identité subjective n'est pas chose aisée; on ne se rapporte pas à soi comme on se rapporte à un objet ou un organe: «nous n'avons pas un moi au sens où nous avons un cœur ou un foie»²⁵. Impossible de faire abstraction des

²³ C'est pourquoi Denis Moreau actualise à bon droit le pari pascalien en termes de pari sur l'immanence; voir D. MOREAU, *Les voies du salut. Un essai philosophique*, Paris, Bayard, 2010, p. 310-319.

²⁴ Voir *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps «Gaudium et spes»*, n° 1, dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 209.

²⁵ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 55. Voir les réflexions convergentes de J.-L. MARION, *Certitudes négatives* (coll. *Figures*), Paris, Grasset, 2010, p. 24 qui mentionne le «défi impossible», ou mieux le «paradoxe» du «connais-toi toi-même»: «Je connais au contraire que je ne me connais jamais, parce que je ne peux connaître que

interprétations qu'une personne donne d'elle-même pour apprendre *qui* elle est. Le philosophe canadien mentionne une triple dimension de l'identité – dialogique, éthique et dynamique – qui servira de cadre à une esquisse de l'être chrétien.

1. La première structure de l'identité est *dialogique*²⁶. Le moi est pris au sein d'un réseau d'interlocution où il s'initie au langage et se confronte à d'autres sujets. L'identité est déterminée par les partenaires de dialogue à l'intérieur de communautés de langage. De ce point de vue, la Bible présente dès l'origine une diversité et une plasticité internes. Le Pentateuque témoigne d'un double modèle d'identification, généalogique et vocationnel. Le premier, qui souligne la spécificité du «peuple», se trouve dans la Genèse où il permet de créer des liens avec les groupes voisins; le second, qui connote une solidarité au-delà de la logique ethnique ou de regroupements claniques, commande le déploiement du livre de l'Exode. L'exégèse a pu mettre en évidence le jeu de combinaison entre ces deux modèles, parfois opposés, parfois harmonisés, au gré des besoins de la communauté confrontée à de nouveaux défis²⁷. Le Nouveau Testament opère, en ce qui concerne les origines de Jésus, une reprise et un déplacement de ce double modèle. En Matthieu, par exemple, la généalogie initiale situe Jésus en position d'accomplissement des promesses messianiques mais une double discontinuité vient perturber le modèle: quatre femmes non juives sont introduites dans la série des générations masculines et surtout l'Ange annonce à Joseph que Dieu s'apprête à déployer la puissance créatrice de l'Esprit Saint en Marie pour qu'elle enfante le Sauveur²⁸. L'Évangile du royaume s'enracine pro-

ce qui ne coïncide pas avec moi et se laisse objecter à ma pensée. Je sais d'emblée et sans retour que je resterai le connaissant inconnu à soi. Le philosophe paraîtrait alors comme celui qui, par excellence, sait qu'il ne se connaîtra jamais lui-même à la manière dont il connaît toute autre chose – justement parce que cette chose-ci, *moi* qui dit beaucoup, il ne pourra jamais le dire, ni le penser comme un objet vu en face».

²⁶ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 56-63 et la note 13 p. 653 sur le lien entre identité et interlocution avec l'exemple du nom de personne dans la culture biblique.

²⁷ T. RÖMER, «La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat», dans O. ARTUS, J. FERRY, *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briend* (coll. *Lectio Divina*, 228), Paris, Cerf, 2009, p. 21-43. C'est notamment le cas des rédacteurs du milieu sacerdotal au début de l'époque perse qui associent tradition patriarcale et tradition de Moïse.

²⁸ Voir C. FOCANT, «La christologie de Matthieu à la croisée des chemins» dans *RTL*, t. 41, 2010, p. 4-7.

fondement dans la promesse faite au peuple d'Israël, mais il relève en même temps d'une intervention salutaire inédite. La finale de Matthieu signale, en inclusion de la venue puissante du «Dieu avec nous» (1,23), une nouvelle œuvre puissante de Dieu dans la résurrection de Jésus qui assure ses disciples de sa présence: «Je suis avec vous» (28,20). S'agissant des disciples, l'envoi final du Ressuscité détermine au-delà du peuple juif une ouverture de l'annonce aux nations: «Allez parmi tous les peuples et faites-y des disciples» (28,19). L'événement eschatologique de la résurrection instaure un nouveau régime généalogique et il élargit le réseau potentiel des disciples aux limites du monde et de l'histoire²⁹.

Tout au long de l'histoire biblique s'affirme un modèle dialogique d'alliance qui structure l'identité du croyant et de la communauté dans les termes d'un partenariat entre Dieu et l'homme. C'est en recevant, sur le chemin de leur histoire, la parole d'alliance d'un Dieu qui les appelle par leur nom que le peuple et l'individu croyant en son sein apprennent *qui* ils sont, et c'est en répondant à cette parole qu'ils le *deviennent*. Ayant vécu dans le temps à travers le parcours de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, l'histoire divine que, comme Fils, il vit avec le Père, le Messie victorieux accorde au fidèle, dans l'Esprit, la possibilité de vivre sa propre histoire comme une histoire divine. Le Royaume de Dieu qui s'est fait proche en l'homme Jésus ouvre à tout homme la grâce d'une filiation divine: comme le Père aime son Fils et est aimé de lui, le Père aime le fidèle et est aimé de lui.

Ces quelques observations montrent une identité croyante, d'abord liée à la succession des générations humaines, dépendre en réalité de l'action souveraine de Dieu qui choisit librement. L'appel ne vaut pas d'emblée et indistinctement pour tout homme mais, depuis l'accomplissement advenu en Jésus-Christ, s'étend de la particularité du peuple d'Israël à l'universalité des nations. Dieu n'aime pas en général et dans l'abstrait; il aime au singulier et dans l'histoire. Pour sonder plus avant la structure dialogique de l'être chrétien, une analyse de la situation d'être interpellé par Dieu devrait être menée³⁰. Patriarches, juges, prophètes, apôtres, disciples, saints et simples

²⁹ «Tout pouvoir, au ciel comme sur la terre, m'a été remis. Allez parmi tous les peuples (...). Quant à moi, je suis avec vous, chaque jour, jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,18-19.20; Bible Bayard)

³⁰ Pour ce thème de la «vocation», voir C. THEOBALD, *Vous avez dit vocation?*, Paris, Bayard, 2010.

fidèles – l'événement inaugural de l'être croyant relève à la fois d'un libre don d'en-haut et d'une transmission historique. L'appel à vivre devant Dieu est attribué ultimement à la seule miséricorde du Créateur, la tradition et la communauté de foi en constituant la condition de possibilité et le point de déploiement. C'est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de la tradition d'Israël qui, affecté par la misère de son peuple, vient librement chercher Moïse au Sinaï et l'envoie accomplir un dessein de libération. C'est le Dieu de Jésus-Christ qui, de manière imprévisible, visite Saul, le persécuteur de l'Église et qui, ayant accompli la promesse du don de l'Esprit à la communauté régénérée dans l'événement pascal, révèle en lui son Fils pour qu'il l'annonce aux nations. Appelé par son nom, le croyant répond par une mise à disposition de son être: «Me voici!». L'énigme de soi n'est pas résolue, elle s'approfondit plutôt car l'être-soi devient inséparable d'un «être-avec» Dieu et d'un «être-pour» autrui et la communauté de ses fidèles. Appelé par son nom et dévisagé par son Créateur, le croyant est doté d'un nouveau rapport à soi où il se découvre connu de toute éternité, aimé dans sa singularité et destiné à prendre part, à sa place, à un dessein qui embrasse l'humanité. La *foi*, c'est-à-dire «l'humble courage de croire cela»³¹, n'ouvre pas seulement à une nouvelle possibilité d'être parmi d'autres comme lorsqu'il s'agit de parler une nouvelle langue ou d'être mis en possession d'un nouveau pouvoir; elle n'est pas source d'une nouvelle identité parmi d'autres comme il en va de l'acquisition d'une nationalité ou d'un changement de sexe: elle transfigure la grâce d'être soi par un amour divin, elle rend l'intériorité familière de l'infini, elle élève l'idéal d'authenticité à la réalisation d'un dessein éternel.

2. Selon Taylor, l'identité a également une structure essentiellement *morale*. Le sens du moi est intimement lié au sens du bien³². L'identité ne peut se passer d'un espace d'orientation morale sauf à laisser dériver le moi au gré du vent des caprices et des modes. La vie est en quête de ce que Taylor nomme «hyperbien», à savoir ce type de bien d'ordre supérieur qui définit le lieu où l'on parle, structure l'ensemble

³¹ S. KIERKEGAARD, *La maladie à la mort. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, Paris, Nathan, 2006, p. 128. Pour le philosophe danois, la foi vécue sur le mode du paradoxe fait accéder, après le stade esthétique et éthique, au stade ultime de l'existence: le stade religieux.

³² Voir TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 63-70.

des jugements et remet en question les autres biens³³. Juger toutes choses en fonction du cœur de la loi: l'alliance biblique par la Loi et les prophètes inaugure un régime de liberté ordonné selon la priorité du commandement de *l'amour* de Dieu et du prochain. Là encore les traditions croyantes connaissent une large variété d'interprétations, depuis la casuistique détaillée et nuancée de la sagesse biblique jusqu'aux exhortations virulentes et sans concession du courant prophétique. Ce qui est sûr, c'est que l'authenticité de l'existence croyante s'atteste par des actes conformes à la justice et qu'elle est éventuellement démentie par une attitude contraire. Le lien est si étroit entre norme et pratique que l'être chrétien dépend de la posture adoptée par Jésus au cours de sa vie. Jésus accomplit la loi en en renouvelant la justice: «ce n'est pas la Torah qui est surpassée, mais bien son niveau d'accomplissement»³⁴. Jésus opère une relativisation de la Loi en ses dispositions pratiques et une radicalisation de ses exigences au regard du «commandement nouveau» de l'agapè qu'il inaugure en le vivant jusqu'au bout. L'hyperbien à l'aune duquel sont envisagées les décisions existentielles du disciple à la suite de Jésus n'est autre que le critère de l'agapè, c'est-à-dire l'amour manifesté au prochain vulnérable identifié à Jésus: «Croyez-en ma parole, chaque fois que vous avez agi de la sorte avec le plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25,40). Il en résulte un bouleversement profond et une vigoureuse inversion des valeurs: il faut être violent avec soi-même pour choisir le Royaume, mais doux avec les autres à l'image du Messie; il faut prendre distance de ses proches pour garder une pleine liberté intérieure; il faut préférer la pauvreté à la richesse pour être apte au service divin; il faut craindre, non la mort, mais de blesser le petit; il faut inviter chez soi le démuné, incapable de réciprocité; il faut aimer les ennemis et, tant qu'on y est, leur pardonner; les derniers seront les premiers, les prostituées et les péagers arriveront au ciel avant les représentants patentés de l'autorité religieuse. Les valeurs religieuses elles-mêmes, passées au crible de la sincérité, n'en sortent pas indemnes. Jésus ouvre la voie tout en rendant une obéissance littérale impraticable de manière à renvoyer le fidèle à son jugement, ainsi éclairé, et à sa liberté, qui n'appartient qu'à lui. La dimension

³³ Voir TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 91-98.

³⁴ FOCANT, «La christologie de Matthieu», p. 25.

morale de l'existence chrétienne est ainsi placée en dépendance du niveau théologique de la relation à Dieu, sans préjudice de l'autonomie que vaut au fidèle sa dignité de partenaire.

3. Taylor note aussi la structure *dynamique* de l'identité: celle-ci se définit non pas tant en fonction de la situation présente mais plutôt en fonction de la direction où nous allons, car nous sommes par essence en devenir. L'identité se saisit ici comme un tout, dans l'unité de l'existence, selon sa visée constitutive. L'être soi est une histoire en croissance, vécue comme destinée et s'acheminant vers sa plénitude. Il en va de même, selon les évangiles, de l'identité de Jésus. Les évangiles se présentent à ce sujet comme une enquête contradictoire; plutôt qu'une définition, ils rapportent une large variété d'attitudes allant de la reconnaissance à la non-reconnaissance de son identité. Au début de l'Évangile de Marc pourtant, la voix céleste énonce d'emblée qui est Jésus: «Tu es mon Fils bien-aimé» (1,11). Mais quel est ce Fils de Dieu qui reçoit ce sceau divin au moment même où il se place au rang de pécheur en recevant le baptême de Jean dans le Jourdain? De nouveau à la Transfiguration, la voix dans la nuée le désigne: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé» (9,7). Mais quel est ce Fils auquel la gloire de Dieu rend témoignage au moment même où il annonce qu'il sera rejeté et mis à mort? Les différents titres de Jésus sont à envisager sous la lumière de l'événement pascal; la filiation divine comme la qualification messianique doivent intégrer la passion. Ce qu'il est n'est révélé qu'au terme: il a encore à le devenir par l'humiliation de la croix et la glorification pascalle. Du reste le Jésus de Marc préfère le secret à l'équivoque. Aussi donne-t-il des consignes de silence sur sa messianité: l'idée triomphaliste qu'on se fait du Messie risque de trahir sa véritable identité. Ce sont ses gestes de puissance en faveur des malades, des blessés, des exclus, ce sont ses paroles de libération et de pardon prononcées avec autorité qui anticipent au mieux la révélation pascalle. Le point d'aboutissement de ce processus dynamique advient avec le paradoxe final du «crucifié/ressuscité» en Marc 16,6: «Vous cherchez Jésus, le Nazarénien, le crucifié? Il s'est relevé»³⁵. Camille Focant écrit à ce propos:

³⁵ On peut aussi renvoyer à Matthieu 28,5-6: «Vous cherchez Jésus, le Crucifié. Il n'est pas ici, car il est réveillé d'entre les morts».

Du point de vue de la progression narrative, c'est le point culminant. Le fait que le climax christologique se trouve exprimé non par un substantif, mais par un verbe au participe parfait (ἔσταυρωμένον) est sans doute la meilleure manière de signifier que l'identité de Jésus est définitivement inséparable de cette 'action'. Celle-ci est l'indispensable grille d'interprétation de tous les titres utilisés dans l'évangile et du sens de la vie du Nazarénien³⁶.

La mentalité biblique, dépendant de la culture hébraïque, évalue les êtres à l'aune de leur état final à la façon d'un dénouement révélateur de l'intrigue. Le sens de l'histoire et de l'existence individuelle s'interprètent diversement selon que l'on se place avant ou après l'événement décisif. L'être chrétien s'insère dans le récit biblique total allant de la genèse du monde à son dernier jour. Au centre de cette histoire, où se rencontrent temps et éternité, le mystère pascal fait basculer la prophétie à l'ère de l'accomplissement. L'être chrétien trouve en ce centre le point focal de son *espérance*: la résurrection du Crucifié est synonyme de pardon des pécheurs et de vie éternelle; elle inaugure le jour bienheureux et sans soir de la communion avec Dieu – sous le régime de la promesse qui attend sans voir encore. À chaque âge de la vie et particulièrement aux périodes d'épreuve, l'espérance soutient la persévérance en délivrant une énergie qui vient de la fin. Par elle, le fidèle traverse les tribulations de l'existence et, au soir de sa vie, offre les fragments épars de sa biographie dans l'espoir que l'action finale de Dieu les transfigure au sein de l'immense mosaïque de la nouvelle création.

La structure *dialogique* de l'identité croyante est inaugurale, sa dimension *morale* marquée par l'agapè en détermine le mouvement et sa dynamique *d'espérance* en décrit l'unité. L'existence chrétienne, c'est être éveillé par la foi à la vérité de soi; c'est aussi vivre en conséquence, c'est-à-dire se trouver en se perdant, sur le mode du don de soi; et c'est tendre par l'espérance à la pleine mesure. Renouvelé dans le baptême, exercé dans la prière, le Je du fidèle rejoint le Nous de la communauté, notamment au lieu par excellence de l'expérience chrétienne, à savoir la célébration de l'eucharistie. Là, dès le dialogue initial et jusqu'à l'envoi final, se vérifie la structure dialogique de l'identité chrétienne entre le célébrant et l'assemblée, c'est-à-dire

³⁶ C. FOCANT, «Une christologie de type mystique (Marc 1,1 – 16,8)», dans *New Testament Studies*, t. 55, 2009, p. 17.

entre celui qui représente l'altérité fondatrice et la communauté répondant à sa convocation. Là, les libertés s'apprêtent à vivre d'agapè dans l'accueil du don de la parole et du pain de Dieu et dans l'engagement scellé par la confession de foi solennelle et l'action de grâce de l'anaphore. En anticipant le banquet du Royaume, l'acte liturgique place l'existence dans le *tempo* de la fin de sorte que l'on peut dire avec Ignace d'Antioche allant à son martyre: «C'est maintenant que je commence à être un disciple»³⁷. Ce n'est pas dans sa bouche une simple protestation de modestie. Il sait que son identité de disciple est un être-en-devenir qui ne joue la note juste qu'en résonnant à l'unisson de l'être-pour-nous du Dieu de l'Évangile, c'est-à-dire en vivant l'actualité pascale.

b) Une identité en suspens

Si quelque chose comme une «identité chrétienne» peut être saisie, c'est en suivant le mouvement subtil de subversion par laquelle elle recompose sans cesse son exigence de fidélité en faisant éclater les catégories où l'on voudrait la fixer. La modernité liquide impose des identités fluides; l'Esprit suscite lui aussi, selon une logique vitale qui est lui propre, une identité qui défie les catégories reçues. Les développements de cette section tentent de désigner quelques ressources chrétiennes pour réfléchir l'identité.

Rappelons en premier lieu que l'économie du salut née de l'événement pascal accomplit la tradition religieuse d'Israël au moyen d'une subversion fondatrice. L'originalité chrétienne a eu besoin d'une *transgression inaugurale* de la tradition juive pour correspondre à sa vérité. Comme en témoignent les *Actes des apôtres* et les *Épîtres*, le christianisme est né au creuset d'une crise d'identité, aiguë, vertigineuse, à l'issue incertaine. L'accueil des non-juifs comme disciples du Messie à part entière conduit la communauté à des questions redoutables. Que faire de la Loi donnée par Dieu à Moïse? Celle que Jésus n'a cessé de commenter avec autorité? Faut-il l'imposer aussi aux païens? Ne pas la leur imposer ne revient-il pas à transgresser l'identité religieuse que le Messie est venu accomplir? Et pourtant, la première génération chrétienne a posé un acte inouï de transgression par lequel la Torah est révisée non pas en un de ses articles mais dans son statut même, la voilà déclassée comme

³⁷ IGNACE D'ANTIOCHE, *Épître aux Romains* V,3.

charte de la vie communautaire. L'élection n'est pas annulée mais elle est débordée par l'accomplissement messianique.

En deuxième lieu, le modèle paulinien rend la *sequela Christi* indissociable d'une attitude de liberté/fidélité à l'égard des appartenances mondaines. Paul, le pharisien zéléteur de la Loi de ses pères, recommande de tout regarder désormais en fonction du Messie crucifié, intronisé Fils de Dieu dans sa résurrection. Paul, le citoyen romain, l'homme libre, se proclame à présent esclave du Christ. Paul, enfin, l'homme de langue et de culture grecque, parle à ses contemporains d'un Messie Crucifié, ressuscité corporellement, gage de résurrection de la chair. Paul n'était pas préparé à transgresser autant d'interdits. Comme persécuteur des disciples, il a montré qu'il était plutôt porté aux fidélités entières. Pourtant Paul ne cesse pas de se proclamer Juif et fidèle à sa judéité au point de souhaiter «être anathème, séparé du Christ pour ses frères, ceux de sa race selon la chair» (Rm 9,2). Il ne cesse pas d'être citoyen romain et de revendiquer ce titre pour servir à la prédication de l'Évangile. Il ne cesse pas de penser en grec pour rejoindre ses contemporains qui pensent en grec. Paul assume donc chacune de ses identités sans en renier aucune, mais il les subvertit de sorte que, loin d'entraver sa marche à la suite du Fils, elles sont mises au service de la Bonne nouvelle.

En troisième lieu, on peut renvoyer au *jeu d'identification* des communautés chrétiennes qui s'opère, dès les premières générations jusqu'aujourd'hui, par relecture des traditions primitives sur l'identité de Jésus. L'identité des Églises est une identité en regard, réfléchie, seconde. Chacun des quatre évangiles offre une interprétation des traditions sur Jésus qui répond aux besoins de la communauté destinataire. Ainsi les tensions et contradictions présentes en Matthieu autour de l'attitude de Jésus sur la Loi, l'enseignement des pharisiens ou le champ de la mission reflètent le contexte difficile des communautés matthéennes prises entre le rejet de la synagogue et les tendances chrétiennes à retirer toute autorité à la Loi. Le Christ de Matthieu qui défend l'observance de la Loi est destiné à un public juif dans une visée apologétique³⁸. On peut admirer la plasticité de l'identité de Jésus à travers la variété des portraits qui en sont dressés comme un témoignage de la *liberté d'interprétation* que les communautés primitives s'accordent dans la conviction que le rapport au Messie est une relation vivante engageant leur existence sous le régime

³⁸ C. FOCANT, «La christologie de Matthieu», p. 26-30.

d'une foi qui est à vivre dans le concret de leur contexte culturel et social. Dieu aime au singulier, dans l'histoire.

La foi de la communauté s'approfondit avec la perception du mystère de Dieu agissant en elle. Pour toute déclaration d'identité, le Dieu biblique indique qu'il est «l'être-avec»: «Je serai qui je serai» (Ex 3,14), répond Dieu à Moïse qui lui demande son Nom ce qui, on en conviendra, est pauvre en contenu conceptuel³⁹. Le Dieu d'Israël et de Jésus-Christ est le Dieu vivant; son nom, loin de le fixer dans une définition immuable, met en avant des attributs divins assez peu courants: la plasticité et la mobilité; il est avant tout le Dieu-auprès-des-siens, le Dieu fidèle. Le dévoilement de son être est renvoyé à l'avenir commun auquel il convie son peuple, qui n'a besoin de savoir qu'une chose: Dieu sera fidèle à lui-même et à la parole donnée. Pareillement le Messie consent à s'identifier, mais en renvoyant au futur du dévoilement de cette identité: «Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout-Puissant et venant avec les nuées du ciel» (Mc 14,61-62)⁴⁰. Voilà pourquoi la communauté qui, chaque jour à nouveau, s'assure d'elle-même en découvrant sur son chemin d'histoire la présence du Dieu qui l'accompagne a certes une identité, mais une *identité en suspens*.

L'identité en regard de la communauté reflète *l'œuvre du Fils* qui, en affranchissant de la Loi, fait entrer à l'âge de la plénitude, celle de l'adoption des enfants de Dieu, et cette identité reflète *l'action de l'Esprit* envoyé dans les cœurs pour oser assumer pleinement l'audace de la majorité⁴¹. L'Église peut espérer renvoyer *l'image de la Trinité* vivante dans la mesure où elle prend la mesure de cet âge de liberté⁴². La liberté d'interprétation des premières communautés dont il a été question plus haut est en effet un espace qu'il convient de ne pas encombrer par peur du vide. En accomplissant la Loi, le Christ a libéré des commandements et des pratiques qui balisaient la route

³⁹ On n'ignore pas les somptueux développements de la métaphysique de l'exode, nés de la version grecque des Septante du même verset, mais on nous permettra ici de nous en tenir à la *veritas hebraica*.

⁴⁰ Moingt écrit justement de Jésus qu'«il dévoile son origine en s'attribuant un avenir», voir J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (coll. *Cogitatio Fidei*, 176), Paris, Cerf, 1993, p. 56.

⁴¹ Ga 4,4-7.

⁴² Voir à ce propos les pages inspirantes de J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II: *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance* (coll. *Cogitatio Fidei*, 257), Paris, Cerf, 2007, p. 491-513.

mais gardaient sous tutelle; le Christ absent, c'est l'Esprit qui indique le chemin. Un large espace, libéré par la mort et la résurrection du Messie, s'ouvre et grande est la tentation de combler ce vide par des garanties illusoires que la nouveauté du Christ a frappées de caducité, telles que des lois religieuses sourcilleuses, des codes détaillés de comportement, des retours nostalgiques à des recettes du passé ou l'appui des pouvoirs de ce monde. Il faut toute la puissance de l'Esprit pour qu'à chaque génération, l'Église ne succombe pas à la tentation. L'espace est laissé libre de sorte que les disciples assument l'audace de la majorité. L'Esprit tenant lieu de Loi n'agit pas comme une loi réglant la conduite jusqu'en ses moindres détails, mais il fait changer d'âge: il fait passer à l'âge adulte afin que les disciples prennent en première personne la responsabilité du témoignage. Jésus a confié sa parole de manière qu'à son tour le disciple la prenne à son propre compte. L'être chrétien est un régime de *difficile liberté* parce qu'il est incessant passage de la loi à la foi, de l'enfance à l'âge adulte⁴³.

2. *La terre et le sel*

Certaines paroles de Jésus adressées à ses disciples, et que chrétiens et Églises prennent légitimement à leur compte, expriment une exigence à la hauteur de l'espérance qu'il place en eux. «C'est vous le sel de la terre. Mais avec quoi saler si même le sel est dessalé? Il n'est bon qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds» (Mt 5,13). Comment donc habiter aujourd'hui en chrétiens le site de l'identité moderne? Il faut renoncer à vivre une identité autre que l'identité moderne, puisque c'est la nôtre. Seulement, il convient de la vivre pleinement, conformément au point de vue socratique rappelé par Taylor, à savoir selon «une version que nous aurions examinée avec soin»⁴⁴.

Une première manière de soumettre l'identité moderne à l'*examen* est de faire ressortir les multiples *opportunités* d'authentique promotion humaine inscrites dans la structure nouvelle d'existence, sans

⁴³ De cette compréhension dépend l'équilibre du rapport entre vérité et liberté en régime chrétien. La complexité et l'ambiguïté des situations humaines étant ce qu'elles sont, nul n'a accès ici-bas à toute la vérité. L'Esprit promis «*guide* vers la vérité» (Jn 16,13). Le Christ n'a garanti à personne un accès illimité à toute la vérité. On ne peut donc, comme on l'entend parfois, subordonner la liberté à la vérité de manière trop raide pour la bonne raison que la liberté est intérieure à la vérité.

⁴⁴ TAYLOR, *Les sources du moi*, p. 629.

cachez les *périls* qu'elle recèle. La mobilité opère un métissage sans précédent des populations qui relativise les privilèges égoïstes revendiqués au nom du terroir et contribue si puissamment au dynamisme de nos sociétés; à condition cependant que cette mobilité ne rende pas vains les mécanismes de solidarité et n'engendre pas un cosmopolitisme sans âme. Les techniques nouvelles ont ouvert des lieux de communication et d'échanges inédits entre les hommes. Qui n'y voit le prodigieux potentiel de partage des connaissances et d'éducation sans frontière? À condition cependant que, avec ces moyens nouveaux, soit également offerte la capacité de se repérer au sein de cet océan déjà trop vaste et qu'une formation à l'esprit critique atténue la nocivité des messages haineux et dégradants qui le polluent. Une vie prolongée, enrichie comme jamais d'offres culturelles et d'ouverture spirituelle met l'individu en position de se déterminer lui-même, selon une palette toujours plus large de possibilités; à condition cependant que soit comblée la distance qui en sépare les pauvres de la terre. L'accélération, enfin, semble permettre de vivre plusieurs vies en une; à condition cependant que, grisé par une intensité devant à elle-même sa fin, l'individu ne passe à côté de l'essentiel – être soi, tout simplement. L'attitude pastorale adoptée par le deuxième concile du Vatican invite à un tel exercice de discernement. Du point de vue de l'Église catholique, l'événement conciliaire représente, à cet égard, un moment de conversion institutionnelle: cessant de la diaboliser, elle engage avec la modernité occidentale, à travers la théologie des signes des temps, une semblable «confrontation nuancée»⁴⁵.

Un deuxième mode d'*examen critique* consiste à mettre en question la constitution d'identités catégorielles dès qu'elles portent à l'exclusive et, corrélativement, à refuser en tant qu'Église de revendiquer une identité de niveau équivalent aux appartenances mondaines. On l'a vu dans la section précédente avec le modèle paulinien de relativisation des enracinements sans reniement, l'Évangile est mise en question des catégories qui divisent et excluent, il est force de subversion des identités qui conduisent à l'inimitié, celles-là mêmes qui s'affirment aujourd'hui sans retenue. L'être chrétien oblige à adopter un rapport nouveau vis-à-vis des coordonnées reçues de la naissance,

⁴⁵ C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, t. 1, *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, p. 486.

de la tradition et de la culture⁴⁶. Une telle posture invite donc à la vigilance à l'égard des radicalisations identitaires, notamment de type nationaliste ou religieux. Sur le fondamentalisme religieux, Kracauer livrait il y a huit décennies une analyse pénétrante sur les «hommes court-circuit», qui entrent par effraction dans la sphère de la foi pour y trouver un habitacle protecteur à l'abri du désenchantement du monde. «Réfugiés du vide», leur foi manque de vérité religieuse parce qu'elle «n'est pas portée par le soi dans toute son étendue»⁴⁷. On manque à la croyance en manquant à soi-même; on ne peut croire avec justesse en pensant s'épargner le labeur d'être soi. La grâce ne supprime pas la nature. Cela vaut pour les dispositifs de croyance dépourvus de racines, misant sur l'immédiateté; cela vaut pour le fidèle, pressé d'en finir avec l'incertitude, qui prétendrait s'affranchir de la loi de croissance de tout cheminement individuel; il ne faudrait pas s'étonner de le voir par la suite «se maintenir dans un perpétuel état d'ivresse» pour parvenir à se fixer dans cette surdétermination de sa foi. La grâce ne supprime pas la nature, elle l'accomplit. Et en effet, la bonne nouvelle dispose d'abondantes ressources pour prévenir de tels courts-circuits. Les différentes traditions spirituelles en vigueur dans les ordres religieux séculaires cultivent au plan de l'accompagnement de la foi une relation étroite entre sagesse humaine et discernement des voies de l'Esprit: l'épanouissement du croyant va de pair avec une croissance en humanité. Aux antipodes de cet équilibre, un modèle de formation des séminaristes, sorte de filière courte, est proposé au sein même de l'Église catholique⁴⁸. Ce modèle de formation, où prévaut une définition réactive

⁴⁶ Une telle relativisation ne trouve-t-elle pas un écho chez les philosophes cités plus haut qui, chez eux, est suggérée en fonction d'une profondeur ontologique de la réflexion axée sur l'énigme de l'existence? On en trouve en tout cas la posture explicite chez des philosophes athées à partir d'une lecture de saint Paul. Face au trouble suscité par les raidissements identitaires et conscients qu'il faut remonter en deçà des Lumières, ces philosophes (parmi lesquels Agamben, Badiou, Žižek) scrutent avec un étonnement teinté d'admiration le dispositif paulinien dans lequel le sujet individuel accède à sa singularité la plus propre en s'appropriant un salut rigoureusement universel; voir B. BOURGINE, «Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien», dans *RTL*, t. 40, 2009, p. 78-94.

⁴⁷ S. KRACAUER, *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*, trad. S. CORNILLE, Paris, La Découverte, 2008, p. 115.

⁴⁸ Mgr J.-L. BRUGUÈS, «Formation au sacerdoce, entre sécularisme et modèles ecclésiaux». Discours aux Recteurs des séminaires pontificaux, dans *Documentation Catholique*, t. 106, juillet 2009, n° 2427, p. 655-657. Le discours de Mgr Bruguès, secrétaire de la Congrégation pour l'éducation catholique, fut prononcé à Rome le 28 mai 2009. Voir sur ce discours les remarques de J.-C. ESLIN, «Église catholique: l'illusion autoprotectrice», dans *Esprit*, t. 33, novembre 2009, p. 237-240.

et donc aussi négative de l'identité catholique («en quoi devons-nous nous distinguer de ceux qui ne partagent pas notre foi?»⁴⁹), est censé prévenir toute contamination et préparer une dénonciation sans concession des erreurs de l'opinion dominante. Ne cède-t-on pas ainsi au climat identitaire très «début de siècle», tout en prétendant le contraire? Une telle posture est-elle à la hauteur d'une identité moderne *examinée*? Ne traite-t-on pas, de surcroît, l'être chrétien comme une identité parmi d'autres, en oubliant son incomparable profondeur?

La tendance au repli identitaire invite au réalisme face au désarroi dont elle est le symptôme: les tendances communautaristes, qui s'observent dans l'Église catholique et dans d'autres Églises, peuvent-elles être balayées d'un revers de la main? Les Églises ne manqueraient-elles pas à leur mission si elles laissaient à eux-mêmes les fidèles, pris dans les flots agités de la modernité liquide, sans leur proposer une possibilité réelle de s'inscrire, comme croyants, dans la culture actuelle⁵⁰? Un troisième mode d'examen critique de l'identité moderne doit conduire les Églises en particulier à des *prises de position nettes* dès lors que le despotisme doux d'un «socialement correct» tend à discréditer les valeurs de l'Évangile. «C'est vous la lumière du monde. La ville bâtie sur une haute montagne, on ne voit qu'elle. Et on ne va pas cacher la lumière de la lampe qu'on allume. On met plutôt la lampe bien en vue, pour qu'elle éclaire tous les habitants de la maison. Que votre lumière éclaire ainsi vos semblables»⁵¹. Une posture de visibilité qui se veut prophétique n'a de chance d'être entendue qu'à la condition d'être aussi lisible et de renoncer à l'enfermement d'une contre-culture⁵². Les chrétiens se priveraient sinon d'œuvrer efficacement à rendre une modernité souvent impitoyable plus humaine et plus perméable à la parole divine. Pour changer le visage de la société, il faut d'abord l'habiter. C'est de l'intérieur et non pas depuis une position de surplomb qu'il est possible de faire évoluer le site de l'identité moderne. Dans le paysage de la presse écrite française, le quotidien *La Croix* illustre de manière exemplaire l'affirmation sereine d'un point de vue catholique. En imposant par sa ligne rédactionnelle un regard

⁴⁹ BRUGUÈS, «Formation au sacerdoce», p. 657.

⁵⁰ C'est la *particula veri* (et la cause du succès) des propositions d'un Stanley Hauerwas aux États-Unis.

⁵¹ Mt 5,14-16.

⁵² Voir le juste point de vue de J. RIGAL, «À propos de la visibilité de l'Église», dans *La Croix* du 19 juin 2010, p. 15.

autre sur l'actualité, la différence chrétienne s'illustre par une priorité accordée aux problèmes ayant une réelle incidence sur l'humain ainsi qu'aux analyses ouvertes à la problématique du sens, tout en se tenant courageusement à distance des travers d'un système médiatique porté sur le spectaculaire, la polémique et le narcissisme. Le journal catholique remplit ainsi avec professionnalisme sa double mission d'information et de presse d'opinion, en contexte de crise sans précédent des quotidiens nationaux.

En sens contraire, apparaissent dans le mode de gouvernement de l'Église catholique des obstacles structurels d'une ampleur telle que, en la privant d'une insertion satisfaisante sur le site de la modernité, ils entravent gravement son témoignage. On se contentera de mentionner la question apparemment anecdotique de l'âge des décideurs ecclésiastiques, que le contexte culturel marqué par l'accélération aggrave selon des proportions largement sous-estimées. Harmut Rosa a mis en évidence le phénomène de «compression du présent»: le présent se raccourcit, mais pas à la même vitesse pour tout le monde (désynchronisation), avec pour conséquence une fracture générationnelle. Il se trouve que la portion jeune de la population est celle qui donne le ton à l'ensemble de la société en transformant à un rythme accéléré le paysage de la vie en commun et le langage de communication. Que penser de l'évolution d'une institution qui ne donne voix au chapitre qu'à des responsables le plus souvent septuagénaires, vivant à l'écart de ce mouvement d'accélération et des nouveaux modes de communication? L'enjeu se situe tant au niveau de la compréhension des enjeux du temps présent que du mode de positionnement dans la sphère publique, le style de l'annonce n'étant pas extérieur au message. Il ne s'agit certes pas de céder au jeunisme ambiant en calquant tel quel leur mode de fonctionnement sur des modèles hétérogènes. Mais il faut impérativement s'interroger sur la manière d'adopter le *tempo* capable de réduire un écart qui ne cesse de se creuser avec le monde contemporain. Comment sinon mettre la communauté des croyants en mesure de remplir sa fonction de «signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»⁵³? Il y va de la fidélité au mouvement de conversion initié par le concile Vatican II.

⁵³ *Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen Gentium»*, n° 1 dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 15.

CONCLUSION

Le thème de l'identité signale la difficulté et la chance d'être moderne – la *difficulté* à dire qui je suis et ce que je veux devenir, la *chance* de recevoir en propre et avec une intensité inédite la promesse d'être soi. L'identité qui ne va plus de soi, pour les individus comme pour les groupes, est index d'une désorientation mais aussi signe d'une extension du domaine de la liberté et mise en route d'une réflexion véritablement nouvelle. La question de l'identité renvoie d'elle-même à une problématique plus originaire, celle de la signification. La question du sens connaît un sort parallèle à celle de l'identité. Friedrich Nietzsche est le premier à avoir parlé expressément du «sens de la vie»⁵⁴: comme le thème de l'identité, celui du sens émerge au lieu même où il ne va plus de soi. Dans le chef des contemporains qui l'emploient, l'expression «sens de la vie» vaut à l'intérieur d'une conception forte d'un moi, auteur de son existence, mais d'un moi privé de l'appui d'une signification immanente à l'ordre du monde et de l'évidence d'une transcendance religieuse. Le désarroi des «fragiles identités à la dérive» (Bauman) n'est-il pas dû avant tout à l'incertitude des termes selon lesquels la question du sens est aujourd'hui posée? Comment rendre le site de l'identité moderne plus hospitalier sinon en le rapprochant des sources de la signification?

B – 1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place 45.

Benoît BOURGINE
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Résumé – Le thème de l'identité s'invite aux débats de la conscience collective. L'importance que lui accordent les théories sociale, éthique ou politique contemporaines est le signe d'une situation inédite, dont il revient au théologien de prendre la mesure. Qu'est-ce que l'intelligence de la foi peut, en ce lieu si contemporain, recevoir et donner? Le présent essai se propose, dans une première étape, de présenter à grands traits les *analyses* convergentes sur

⁵⁴ Voir J. GRONDIN, *Du sens de la vie: essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 19. Le texte de Nietzsche, le premier à parler de «sens de la vie» (*Sinn des Lebens*), date de 1875 et a été publié de manière posthume. Ce n'est que cinquante ans plus tard qu'un autre philosophe, Martin Heidegger, en reprendrait l'expression tout en s'excusant d'innover: «Le thème risque de paraître bien distant et inconnu, mais on y trouve le problème fondamental de toute la philosophie occidentale: le problème du sens de la vie humaine»; *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992-1993, p. 144.

l'entrée dans l'ère de l'identité, qui coïncide avec l'ère de l'individu émietté et des sociétés fragmentées, soumises à un processus d'accélération inédit. Dans une deuxième étape, on s'interrogera sur le mode paradoxal selon lequel l'Évangile envisage d'accomplir la promesse d'être soi: une identité en suspens, à conjuguer au régime présent d'existence. Entre construction et subversion d'identité, le christianisme a développé une tradition de pensée qu'il revient à la théologie d'acclimater à l'ère de l'identité. Habiter le site de l'identité suppose l'invention d'un *chemin* concret où soit vécue la grâce d'être soi.

Summary – The theme of identity has invited itself into the debates of collective conscience. The importance which current social, ethical and political theories accord it is the sign of an unprecedented situation and it is up to the theologian to evaluate it. What can the intelligence of faith give and take in this so contemporary a locus? This article wishes, in the first stage, to present an overview of the convergent *analyses* concerning the entry into the era of identity, which coincides with the era of the eroded individual and fragmented societies subject to an unprecedented acceleration. In a second stage, the article asks questions about the paradoxical mode according to which the Gospel envisages how to accomplish the promise of being oneself, i.e. an identity in abeyance to be combined with the current mode of existence. Between construction and subversion of identity, Christianity has developed a tradition of thought which theology has to acclimatize to the era of identity. Living in the locus of identity supposes the invention of a concrete *path* in which to live the grace of being oneself.