

Université Marc Bloch - Strasbourg II
Faculté de Théologie Catholique



Thèse de Doctorat Nouveau Régime en Théologie Catholique

présentée et soutenue publiquement

par

Jean BRABLÉ

UNE PASTORALE DE LA MARGINALITÉ

Sous la direction du Professeur Ambroise BINZ

Jury

Professeur Robert MOLDO

Professeur Bernard KAEMPF

Professeur Joseph PIRSON

juillet 2003

*« Chaque individu est engagé
dans une expérience,
celle de vivre
– dans un problème,
celui d'exister »*

Donald Wood WINNICOTT,
De la pédiatrie à la psychanalyse, Éditions Payot, Paris, 1969, p. 398.

à mon père et à ma mère

Les citations sont reprises des sites Internet suivants :

- Textes du Magistère (encycliques, lettres pontificales, ...) :

www.vatican.va/holy_father/index_fr.htm

- Textes législatifs français : www.legifrance.gouv.fr

Les textes bibliques sont extraits de la Bible de Jérusalem sur CD-ROM *Ictus Win version 2.6 1994-1999*, tout comme les textes du Concile Vatican II.

AVANT-PROPOS

L'exclusion est un terme à la mode. Elle fait peur car elle peut toucher n'importe qui, à tout moment. On parle moins de marginalité. On préfère employer d'autres termes comme déviance, délinquance ou vie hors des normes sociales. La marginalité est pourtant un problème qui gangrène notre société.

« Les valeurs traditionnelles se perdent », dit-on, « C'est pour cela que l'on entend et voit ce qui ne se voyait pas dans le temps ». « Et puis ceux qui sont exclus ou en marge », entend-on aussi, « l'ont bien voulu.

Ils n'ont qu'à chercher du travail ».

Ces simplismes sont nombreux. Leur propre est d'offrir une idée toute faite, qui ne demande qu'à être reçue, sans remise en question.

L'idée simple, elle, suppose une mise en question. Par exemple, se dire que chacun a un rôle à jouer pour qu'il y ait davantage d'intégration sociale, en est une.

Mais l'idée simple met souvent mal à l'aise car elle oblige à changer de regard, et de comportement, en un mot à agir.

C'est un défi qui nous est lancé à nous tous, aujourd'hui.

INTRODUCTION

Que peut recouvrir une pastorale au cœur de la marginalité ? La pastorale concerne l'agir de l'Église dans ses multiples formes et dans sa cohérence avec le message fondateur. Deux questions majeures surgissent à ce propos : que revêt cet agir et comment s'en saisir ? Pour y répondre, il convient d'étudier l'ensemble du champ de cette pratique, par delà la multiplicité des possibilités et l'inévitable subjectivité des approches. Mais pour celui qui s'intéresse à la marginalité, cette entreprise constitue une gageure car son champ est extrêmement vaste. Deux nouvelles questions apparaissent alors : existe-t-il un seul type de marginalité et n'y aurait-il qu'une seule forme de pastorale dans ce champ ? Notre recherche s'enracine dans la complexité, à la fois de la marginalité, et en même temps des pratiques pastorales.

L'une des caractéristiques propres d'une théologie pratique ou pastorale est la contextualisation. Il s'agit de l'élaboration théologique à partir de l'enracinement expérientiel d'une pratique et au cœur de celle-ci. Notre pratique avait débuté en 1985 au sein d'associations, d'abord auprès de jeunes en difficulté sociale pour nous conduire successivement vers la prison, puis vers les personnes prostituées pour s'attacher finalement aux personnes sans domicile fixe. L'une de ces présences nous ouvrait quasi naturellement vers les autres et il nous était de plus en plus difficile de nous engager au service des uns ou des autres, sans tenir compte de ce qu'il y avait de commun dans toutes ces situations de marginalité. Cette expérience nous a amené au constat

que la marginalité se rend visible de plusieurs façons et semble se décliner en plusieurs champs, quatre en l'occurrence. Il faut alors commencer par déterminer les critères de la marginalité et ses constantes, ce qui lui confère son unicité, au-delà de ses diverses catégories. On verra d'ailleurs que celles-ci ne sont pas hermétiques. Une personne peut être concernée par une, deux, trois voire même les quatre catégories, par exemple une jeune femme en difficulté sociale qui s'est prostituée, vit dans la rue sans domicile fixe et se trouve actuellement en prison. Pour nous, ce qui donne son unité à la marginalité sociale, est un processus anémique. Celui-ci se distingue par une série de faits ou de cas de dérèglements sociaux qui correspondent à une situation globale. Aucune règle ne peut déterminer en soi une normalité ou anormalité. Ces situations sont caractérisées par un effondrement du système de valeur de référence du groupe social.

La marginalisation sociale désigne une perte d'insertion sociale qui confine en dernier ressort à l'exclusion. Il est possible de circonscrire artificiellement des lieux de marginalité. Dans ces lieux, des personnes connaissent un lot commun : la marginalité, qui se traduit par une relégation hors des normes sociales. La sociologie préfère parler de *déviante*. Nous voyons d'emblée qu'il conviendra de définir et de clarifier différents termes pour découvrir les réalités qu'ils recouvrent. Mais si les termes renvoient à des réalités, celles-ci sont vécues par des personnes que les statistiques enferment dans des chiffres et des grilles d'analyse. Pour notre part, nous souhaitons partir à leur rencontre pour tenter de proposer un parcours inverse au processus de marginalisation, celui qui leur permettra de se réapproprier leur histoire pour parvenir à une insertion sociale effective et à une véritable humanisation.

Deux écueils sont alors à éviter. Le premier serait d'adopter dans ce vaste champ un regard tellement global qu'il en perdrait les singularités, ce qui est contraire à une théologie pastorale qui parle d'une réalité unique et de personnes uniques. Mais à l'inverse, s'intéresser exclusivement à une seule situation spécifique conduit à perdre le lien avec les autres situations de marginalité. Nous partons d'ailleurs d'un constat. Il existe aujourd'hui un morcellement des actions pastorales spécifiques aux différentes situations marginalisantes. L'action pastorale risque alors de se marginaliser à son tour, en perdant le regard d'ensemble sur ces différentes situations qui souvent se recouvrent. Une pastorale de la marginalité comporte des défis et des enjeux propres, ceux justement d'une pastorale d'ensemble qui ne s'enlise ni dans la globalisation qui gomme les réalités propres, ni dans le singularisme qui ne perçoit plus que les cas particuliers.

La tâche d'une théologie pastorale de la marginalité consiste à s'interroger sur le lieu de l'action, à découvrir comment elle se déroule et quel est son objet. En d'autres termes, il sera question du lieu de l'agir pastoral, de ses instruments et de son système de référence. Chacun de ces aspects sera repris en suivant les trois temps classiques de la révision de vie mise en honneur par l'Action Catholique :

- *voir*, observer les réalités en jeu et le lieu de l'agir ;
- *juger*, analyser celles-ci grâce aux instruments qui seront utiles à l'action ;
- *agir*, élaborer un système de référence et un plan d'action.

Plus largement ces trois verbes désignent la démarche propre de la lecture croyante de la réalité. L'intuition de Joseph CARDIJN lors de la fondation de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne en 1925 était d'offrir des clés de lecture et d'action aux jeunes travailleurs, puis aux chrétiens d'autres milieux de vie confrontés aux grands bouleversements sociologiques, économiques, idéologiques et humains de la société industrielle. Or, ceux-ci déterminent notablement les processus de marginalisation.

Les trois temps, *voir*, *juger*, *agir*, caractérisent une nouvelle logique qui commence par observer et décrire les faits, puis les confronte à l'éclairage de la réflexion chrétienne pour finalement ouvrir à l'engagement dans l'action. Cette nouvelle logique inductive allait renouveler la manière d'approcher la réalité, marquée jusqu'alors par le processus classique qui déduit les modalités de l'action à partir des principes généraux. Au cours de ce même XX^e siècle, la *théologie pastorale* ou *théologie pratique* a pris pleinement son essor pour désigner une manière de faire de la théologie qui se situe dans un contexte particulier et un lieu déterminé pour un groupe spécifique. La théologie pratique ou pastorale se donne les moyens de l'action par une recherche empirique des éléments nécessaires à la mise en œuvre de cette action. Le point de départ est l'agir d'un groupe ou d'une communauté, agir qui est constamment gardé présent en point de mire. *Voir*, *juger* et *agir* disent plus largement la perspective d'une logique de l'action dont relève la théologie pratique ou pastorale.

Voir est le temps de l'observation. La première partie de notre recherche conduira à cerner la réalité à laquelle nous nous confrontons, en précisant dans un premier temps les réalités rencontrées. Pour ce faire, il faudra préciser les termes et découvrir ce qu'ils recouvrent. Ces clarifications nous amènent à décrire les lieux de marginalité qui intéressent notre recherche. Mais au-delà des lieux, il faudra aussi aller à la rencontre des personnes marginalisées. Cette partie se terminera par la présentation des pratiques existantes. Elles sont actuellement nombreuses dans les différents milieux

de marginalité. Par contre, on ne peut pas parler d'une pastorale qui s'attacherait à la marginalité en tant que telle et qui se déclinerait ensuite en fonction des milieux qu'elle rencontre. C'est justement ce défi que notre problématique met en lumière. En même temps, apparaissent les différents enjeux pour cette pratique pastorale.

Juger revient à se confronter à une parole autre. Le temps de l'observation, pour indispensable qu'il soit, ne suffit pas. De même, il est nécessaire de dépasser cette mauvaise logique de l'action qui consiste à passer immédiatement du problème à la solution. L'étape de la mise à distance du *juger* est primordiale. Il s'agit de se laisser interpeller et déranger par les perspectives des diverses disciplines des sciences humaines et théologiques. La réalité observée est ainsi rapprochée d'un monde d'interprétation. Seule cette dialectique permet de déterminer ensuite une stratégie d'action. Dans le cadre d'une pratique théologique cette confrontation implique le recours à la Parole de Dieu comme référence. Pour commencer, cette seconde partie précisera le rôle de la théologie pastorale pour la problématique et s'intéressera à l'Église et à son agir pour établir les fondements de la pratique pastorale dans le champ de la marginalité. Puis les données concernant la maturation humaine et croyante seront analysées pour mieux comprendre l'être humain et sa spécificité, tant du côté des agents pastoraux et de leurs motivations que du côté des personnes marginalisées. Plus spécifiquement il sera nécessaire de se laisser interroger par les pratiques symboliques et rituelles que l'on rencontre tant dans les milieux de marginalité qu'en Église, pratiques constitutives de tout un réseau de relations et de reconnaissance, mais pouvant aussi renforcer des déviances. Il s'agira également de confronter la problématique avec différentes approches des sciences de l'homme qui offrent des éléments pour rétablir une humanisation défailante. Cette partie conduira à mesurer les incidences des apports des diverses rationalités sur la problématique.

Agir ouvre à une nouvelle perspective d'action. Celle-ci est déjà présente dans l'observation et la confrontation dont elle est le point de mire. Il s'agit maintenant de considérer les lignes directrices qui ressortent du *juger* pour oser une pratique renouvelée. Telle sera la troisième partie dans laquelle des pistes seront ouvertes pour mettre en œuvre une pastorale de la marginalité dans une perspective d'ensemble.

Notre projet comporte immanquablement des limites. Elles sont liées au fait que nous ne pourrions ni tout dire ni tout faire, mais aussi que nous partons d'un point de vue spécifique, forcément subjectif, malgré toutes les précautions. Il en existe sans doute d'autres, comme le montre la récente Loi sur l'exclusion (Loi 98-657 du 29 juillet 1998) qui se veut une approche globale de l'exclusion sociale du point de vue poli-

tique mais aussi sociologique, avec le recours au travail de terrain des associations, confessionnelles ou non. C'est pourquoi notre projet ne saurait se substituer aux autres, mais vient plutôt en complément, voire en partenariat. Ensuite, il reste à chacun de se mettre en route pour passer la frontière ténue de la marge à la rencontre de ces personnes que l'on dit de "mauvaise vie" et que l'on relègue hors des normes de la société.

Nos remerciements vont à tous ceux et celles qui ont contribué à l'élaboration de ce travail et particulièrement au professeur Ambroise BINZ qui a suivi très attentivement l'évolution des travaux. Merci également à tous ceux avec qui nous avons cheminé au-delà de la marge sociale que ce soit à la Maison d'Arrêt de METZ (57), sur le trottoir et les lieux de "drague" à CLERMONT-FERRAND (63), à METZ et à PARIS, dans le monde des personnes toxicomanes à PARIS et à METZ, aux côtés des personnes sans domicile fixe à METZ et à CLERMONT-FERRAND et qui nous ont aidé jour après jour à découvrir l'émergence de l'Homme Nouveau et du Royaume parmi nous. Merci aussi à ceux qui ont eu la patience de relire le manuscrit, Gilles FUND, Albert WEHRUNG et Monique WATRIN. Enfin, nos remerciements vont à Malou DIOMEDE et la SARL DIOMEDE TRADUCTION de METZ pour leur aide précieuse en matière de traduction.

PARTIE 1

VOIR

Avec Marc DONZÉ nous disons que « *le voir est l'art de poser le regard* ». Le *voir* est narratif et descriptif : narratif, du fait qu'il s'inscrit dans une action qui devient histoire et se découvre ; descriptif, car il se situe dans un lieu et un temps donnés¹. Le *voir* participe de l'observation et demande à être structuré. Pour *voir*, une analyse du terrain et des destinataires s'impose. *Voir* est une lecture descriptive, narrative et interrogative du réel.

L'ensemble de cette partie se situe dans une perspective générale du *voir*. Il est nécessaire en effet pour la contextualisation exigée par une démarche de théologie pratique ou pastorale de délimiter l'objet de la recherche, tout comme de clarifier la terminologie et de préciser le champ qu'elle recouvre. Cette première partie cherchera à cerner le réel auquel nous allons nous confronter.

Le premier chapitre tentera de clarifier ce que renferment les termes *exclusion* et *marginalité*, en abordant simultanément ce que l'on entend aujourd'hui par *pauvreté*, *nouvelle pauvreté* et *précarité*. Pour comprendre les réalités auxquelles ces termes renvoient, un retour historique s'avère indispensable car certaines des tendances et caractéristiques de la réalité contemporaine ont leurs racines dans les évolutions du XIX^e siècle.

¹ Marc DONZÉ, "Objectifs et tâches de la théologie pratique", in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 3, juillet 1995, p. 296.

Le deuxième chapitre abordera le processus de marginalité. Le *voir* étant narratif et descriptif, il s'agira de porter un regard sur quatre espaces spécifiques de la marginalité : le milieu carcéral, le monde de la prostitution, les jeunes en difficulté sociale et les personnes sans domicile fixe. Ces quatre milieux sont différents, ils renferment pourtant des constantes qui seront analysées.

Avec le troisième chapitre les pratiques pastorales qui existent aujourd'hui dans ces milieux seront considérées ce qui ouvrira une problématique pour cerner les défis auxquels la pratique pastorale aura à répondre et les processus d'action à mettre en œuvre pour qu'elle puisse se dérouler et rebondir de façon nouvelle.

Chapitre 1

La marginalité, termes et notions en jeu

On assiste, depuis le début des années 1980, à une redéfinition du thème de l'intégration/exclusion liée aux changements sociaux générés par la crise économique des années 1970. En 1975 on dénombrait 500 000 chômeurs. Ils étaient plus de trois millions en 1999. Le développement massif du chômage a amplifié les difficultés sociales en engendrant des problèmes nouveaux consécutifs à la perte de prise de participation sociale d'une part de plus en plus importante de la population. L'explosion des banlieues, le développement de ce que l'on appelle couramment la *nouvelle pauvreté* comme les mesures structurelles prises par les politiques sont autant d'indicateurs de mutations sociales¹. Si en 2000 le chômage a connu une décrue certaine, les problèmes sociaux demeurent toujours aussi prégnants. L'exclusion n'a pas disparu du paysage social, elle est toujours une réalité vivace. Le retour de la croissance économique ne semble pas signifier pour l'instant un retour à davantage de sérénité sociale.

Il existe de nombreuses recherches sur l'exclusion sociale. Elle est un thème récurrent qui a la faveur des sciences sociales depuis les années 1980, prenant le pas sur d'autres termes, comme la *marginalité*, la *pauvreté* et la *précarité*. Exclusion et marginalité sont deux termes supposés désigner des situations différentes. Ils renferment pourtant chacun une notion de rejet par rapport à un lieu d'inclusion et une ou plusieurs frontières, marges ou normes à clarifier. Il s'agit d'ailleurs souvent dans l'utilisation de ces termes, d'une facilité de langage² qui cache une difficulté d'analyse². Se pose aussi la question de déterminer si ces termes renvoient à des processus ou à des états. Tenter de définir exclusion et marginalité est extrêmement complexe. Sou-

¹ Sur le thème de la nouvelle pauvreté on pourra se reporter à Jacques DONZELOT, *L'invention du social, essai sur le déclin des passions politiques*, Éditions Fayard, Paris, 1984, p 91-92 ; Serge PAUGAM, *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997⁴.

² On pourra se reporter à Chantal GUERIN, "L'exclusion et son contraire" in Alain GAUTHIER (sous la direction de), *Aux frontières du social, l'exclu*, Paris - Montréal, Éditions L'Harmattan, 1997, p. 41 ; Claude DUBAR "Socialisation et processus", in Serge PAUGAM (Sous la direction de), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Éditions la découverte, Paris, 1996, p. 111 souligne que l'emploi du terme exclusion « *représente souvent une facilité de langage qui cache une difficulté d'analyse* ». Le terme devient alors un fourre-tout et demande à être utilisé avec des précautions conceptuelles, pour définir le sujet traité, et méthodologiques, en expliquant les champs d'investigation. Dans le même sens, voir aussi Marc-Henry SOULET (Sous la direction de), *De la non-intégration. Essais de définition théorique d'un problème social contemporain*, Éditions Universitaire Fribourg Suisse, Fribourg, 1994, Marc-Henry SOULET mentionne dans l'introduction les difficultés sémantiques d'emploi de termes dont la complexité est liée aux phénomènes dont ils rendent compte, cf. p. 3 et 4 et la bibliographie mentionnée.

lignons, avec Claude RIVIERE, que « *toute définition est un résumé simplificateur à but pédagogique. Elle a souvent le tort de barricader des champs, de manière partielle parce qu'elle ne dit pas tout, et partielle parce qu'elle privilégie un domaine* »³. Face aux réalités auxquelles renvoient ces termes, il vaut mieux alors donner un cadre conceptuel plutôt que d'apporter une définition sémantique.

Les sociologues, selon leur point de vue, varient dans leur appréciation sur le sujet de l'exclusion/marginalité⁴. Ils ont fait de l'exclusion un objet d'étude privilégié et les politiques s'y intéressent désormais de près. Les campagnes électorales présidentielles de 1995 et 2002 ont porté en filigrane le problème que pose l'exclusion sociale, alors que déjà en décembre 1988 était institué le Revenu Minimum d'Insertion et, dans le même temps, l'Impôt de Solidarité sur la Fortune⁵. Mais il faut s'entendre sur le terme *exclusion*, savoir s'il s'agit d'un phénomène, d'un processus ou d'un simple terme générique englobant une multitude de faits et d'analyses. Il y a lieu aussi de déterminer si une différence existe entre exclusion et *marginalité*, terme moins usité actuellement. Enfin, le terme *pauvreté* est également à clarifier, notamment au travers du thème de la *nouvelle pauvreté* qui suppose qu'il existait une *ancienne pauvreté*.

Dans un premier temps, un retour sur les racines de la société actuelle sera entrepris pour dégager comment le paysage social contemporain s'est formé (1. 1.), puis sera précisé le sens des termes *pauvreté*, *précarité*, *exclusion*, et *marginalité* (1. 2.).

1. 1. L'apparition de la question sociale

Les difficultés économiques et sociales rencontrées aujourd'hui ont leur source dans un passé récent. Au XIX^e siècle, on a cru au progrès technologique dans lequel on voyait une possibilité d'affranchissement pour l'homme de la pénibilité du travail. Auguste COMTE, Karl MARX au XIX^e siècle ou encore John Maynard KEYNES au début du XX^e, ont dessiné les contours d'une nouvelle forme de participation sociale, issue de la technique comme auxiliaire de l'homme pour maîtriser la nature et la société.

³ Claude RIVIERE, *Socio-anthropologie des religions*, Editions Armand Collin, Paris, 1997, p. 8. Il ne sera pas possible d'échapper à l'effet réducteur d'une définition, qui s'avère nécessaire pour cadrer une réalité et délimiter un champ d'investigation.

⁴ On pourra se reporter à Nicolas QUELOZ, "La non-intégration, un concept qui renvoie fondamentalement à la question de la cohésion et de l'ordre sociaux", in *De la non-intégration... Op. cit.*. Dans cet article, l'auteur analyse les nombreux termes qui circulent dans les sciences sociales pour exprimer les situations sociales problématisées actuellement (pauvreté, précarité, déviance, marginalité, la liste est non exhaustive) autour du thème de l'intégration et de la non-intégration sociale.

⁵ Pour le Revenu Minimum d'Insertion (RMI) Loi 88-1088 adaptée par la Loi 92-722 du 29 juillet 1992 ; pour l'Impôt de Solidarité sur la Fortune (ISF), article 26 de la Loi de finance de 1989, impôt qui se veut être une solidarité entre les citoyens les plus aisés et les plus nécessiteux.

Après avoir longtemps tenté d' « *intégrer toute activité et toute action comme lieu du calcul et du chiffre* »⁶, une prise de conscience d'un pouvoir possible de maîtrise de la nature s'était opérée dès le XVII^e siècle avec René DESCARTES. C'est aussi dans le courant du XVIII^e siècle que se sont forgées de nouvelles doctrines sociales et économiques, qui donnèrent naissance au libéralisme et au socialisme. Mais c'est bien dans ce XIX^e siècle, débordant de bouleversements sociaux, politiques, économiques et techniques, que s'enracine la définition sociale actuelle.

Comprendre les phénomènes d'exclusion et de marginalité tels qu'ils sont aujourd'hui entraîne une recherche de leur émergence dès la fin du XVIII^e siècle. La Révolution française a constitué un tournant historique considérable, facteur de bouleversements sociologiques et politiques sans précédent dans l'histoire française. Pour Yves BAREL, une révolution est un changement social important qui représente la rupture d'un système ou d'une société. Elle est générée par trois causes : d'abord, toute société affronte des conflits, des contradictions mais aussi des paradoxes, les situations ou les tâches sociales ne se résolvent pas par une solution unique, mais par un combiné de solutions alternatives ; puis, pour maîtriser un paradoxe, il convient d'élaborer une stratégie elle-même paradoxale par le choix d'une ou plusieurs solutions alternatives ; enfin, quelques individus ou certains groupes sont les porteurs de ces stratégies qui sont à la fois des instruments de vie et de mise à mort d'un système social déterminé⁷.

On retrouve, lors de la Révolution de 1789, ces diverses composantes. L'ensemble des valeurs et des normes sociales a été profondément modifié par le surgissement d'un nouveau paysage social, politique et économique. Une remise en cause de l'organisation de la société avait déjà été esquissée par les esprits éclairés au siècle des Lumières. Ils souhaitaient notamment la disparition du système des corporations qui, pour eux, étaient la cause de distorsions et de blocages économiques⁸. C'était

⁶ Voir Jacques SOMMET, "L'image du monde dans la société de ce temps", in Institut Catholique de Paris, *Essais de théologie pratique*, Éditions Beauchesne, Paris, 1988, p. 11-13 qui développe les modifications qui se sont opérées dès le XVII^e siècle avec l'essor de la technique qui a pris le pas sur les sciences dites positives (physique et mathématiques) pour interpréter et maîtriser le monde. Une science est dite positive quand des éléments scientifiques qui n'ont pas de rapport entre eux à première vue, sont unis dans le contexte d'une pratique particulière. La théologie pratique ou pastorale est en ce sens une science positive. Pour la définition d'une science positive voir Bernard KAEMPF, "La théologie pratique selon D F SCHLEIERMACHER", in Bernard REYMOND, Michel SORDET (sous la direction de), *La théologie pratique, statuts, méthodes, perspectives d'avenir*, Textes du Congrès International Œcuménique Francophone de Théologie Pratique, Éditions Beauchesne, Paris, 1993, p. 9.

⁷ Yves BAREL, "Marginalité et société" in Simon KNAEBEL (Sous la direction de), *Marges, marginalités et institution*, Éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 95.

⁸ Il n'est qu'à parcourir les écrits de ROUSSEAU, DIDEROT ou VOLTAIRE parmi les plus figuratifs pour se convaincre des profondes mutations de la pensée engagées dès le XVIII^e siècle.

une philosophie libérale qui prônait le triomphe de la Raison. La disparition des corporations se réalisera en 1793⁹ sans qu'elles soient remplacées. Ceci placera pour un long temps les travailleurs dans une situation précaire face aux "possédants", à ceux qui disposent des possibilités d'emploi et de rémunération, jusqu'à l'apparition des premiers syndicats ouvriers à la fin du XIX^e siècle, organisations qui représenteront et défendront les intérêts des travailleurs.

Le bouleversement de la Révolution de 1789 force la mise en place d'une réalité sociale inédite, qui se structure au long du XIX^e siècle avec le développement de la grande industrie. Le paysage social est totalement recomposé. Il comporte une nouvelle classification entre ce que l'on appellera progressivement le *prolétariat*, la masse des travailleurs au sens large, et les *possédants*, qui détiennent le capital. Même le monde rural n'échappera pas aux modifications structurelles sociales. Il se construit une distribution sociale sur un modèle identique entre ceux qui possèdent la terre et ceux qui l'exploitent, cédant le pas à la classique partition entre nobles et paysans apparue au Moyen-Âge par la distinction entre serfs et seigneurs.

Cette nouvelle classification de la société situe la naissance du phénomène social moderne en ce XIX^e siècle en plein chamboulement politique, économique et sociétal¹⁰ qui connût plusieurs soubresauts. Jacques DONZELOT voit dans la Révolution de 1848 une tentative d'achèvement de celle de 1789. Elle est représentative du premier mouvement de masse des ouvriers pour un meilleur niveau de vie, davantage de considération dans leur travail et des salaires décents. Il s'agit bien du point de départ d'une nouvelle organisation de la société et de l'apparition de la question sociale¹¹. C'est le nom que l'on donne à l'époque à une question majeure, qui tend davantage à être une angoisse diffuse face aux profonds changements des modes de vie, qu'un problème technique précisément posé. Le développement de la grande industrie et la naissance d'un nouveau moyen de locomotion, le chemin de fer, génèrent une mobilité sociale plus fluide et plus rapide, inconnue jusqu'alors. L'urbanisation est cause des

⁹ Pour cette question voir Serge PAUGAM, *L'exclusion, l'état... Op. cit.*, chapitre 2.

¹⁰ Cf. Jacques DONZELOT, "Les transformations de l'intervention sociale face à l'exclusion", in *L'exclusion, l'état... Op. cit.*, qui désigne par *sociétal* le fait social situé dans la société. Sociétal est un concept englobant pour décrire les multiples champs de la vie en société, à savoir, le politique, l'économique, le social, l'écologique et le culturel, qui induit fondamentalement le religieux ; voir aussi René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, Collection Cogitatio Fidei n° 217, Éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 10.

¹¹ Jacques DONZELOT, *ibid.* Sur la question sociale, voir aussi Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Éditions Fayard, Paris, 1995 ; Gérard CHOLVY, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, chapitre 2, ouvrage qui offre l'intérêt de présenter la question sociale en lien avec l'essor des mouvements de jeunesse catholiques au XIX^e siècle.

premières concentrations ouvrières. Tout ceci modifie profondément et donc visiblement le paysage social. Dans le même temps, on assiste à une prise de conscience d'une société qui n'avait jusqu'alors le sentiment d'elle-même qu'en terme politique entre la Restauration et l'Empire, à travers le prisme de deux révolutions, qui ont plus été des révoltes ouvrières que des mouvements de masse revendicatifs et structurés. La Révolution de 1848, comme la Commune de Paris en 1871, auront pour point de départ une révolte ouvrière.

Les révoltes ouvrières sont des insurrections de la misère. Elles tendent à se multiplier dans le deuxième quart du XIX^e siècle¹². La pauvreté que l'on connaissait dans les campagnes était une pauvreté millénaire assimilée par les mentalités et intégrée aux communautés rurales. Elle laisse la place à une autre forme que l'on identifie à la misère. C'est maintenant une pauvreté des villes, grandes ou petites, en pleine expansion démographique, fruit d'un prolétariat sans traditions ni institutions, peu instruit, sans culture ni conscience, un prolétariat déraciné de son milieu d'origine et replanté dans un milieu anonyme, ayant toute une conscience collective à inventer.

Église et politique sociale

Le XIX^e siècle n'est pas seulement une période de mutation sociale, politique et économique. Il est aussi une période de mutation religieuse. La Révolution de 1789, avec la brutale tentative de déchristianisation, est encore présente dans les esprits. La place et du rôle du religieux dans la vie quotidienne sont nouvellement définis. La puissance de l'Église est un souvenir du passé, dont certains conservateurs gardent néanmoins la nostalgie. On peut dire qu'à partir du XVI^e siècle et des idées nouvelles des humanistes, puis du XVII^e siècle et de l'essor de la philosophie, en passant par le XVIII^e avec la propagation des idées des Lumières jusqu'à ce XIX^e siècle très changeant, un passage s'est opéré d'une religion populaire, issue du paganisme, vers une religion institutionnelle pour finalement parvenir à une religion plus personnelle¹³. Depuis l'Antiquité, en effet, la religion était essentiellement populaire, elle s'enracinait souvent sur des pratiques personnelles qui revêtaient un caractère social. Avec le christianisme la religion s'institutionnalise. Les nouvelles conceptions anthropologiques et philosophiques, qui ont vu le jour dès le XVI^e siècle, ont progressivement conduit à une religion plus personnelle et intérieure, comme on peut le voir avec le

¹² On peut citer la révolte des canuts, ouvriers tisserands, de Lyon en 1831, qui plongea la ville dans une insurrection de trois jours et dont la répression mobilisa 30 000 hommes.

¹³ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions : problèmes et perspectives*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 14.

culte de la Raison, apparu sous Voltaire et mis en exergue par les Révolutionnaires, ou encore le piétisme issu du Jansénisme qui porte l'accent sur la piété personnelle.

Désormais l'Église n'est plus le centre de la société, qui tendrait plutôt à l'étouffer, même si certains prêtres, en milieu rural, gardent encore une relative importance sociale, et même si des pratiques et des traditions religieuses restent vivaces¹⁴. Dans les villes, et surtout dans les centres industriels, la situation est très différente. C'est tout un domaine social à conquérir et à investir dans lequel Dieu n'a pas vraiment de place. Auparavant, le religieux accompagnait les saisons dans les campagnes. Les prêtres détenaient et l'instruction, même minime, et les registres de l'état civil. Ils disposaient d'un pouvoir. Dans les centres industriels, il n'y a plus de saison pour rythmer le travail, qui reste identique à tous les moments de l'année et en toute saison. Le travail, qui occupe jusqu'à douze heures par jour est harassant, seul le dimanche est un jour de repos. La préoccupation ne se porte plus sur la pratique religieuse, qui passe en second plan.

Pourtant l'Église n'est pas restée indifférente à la condition ouvrière. Une réflexion s'engage très tôt dans le premier quart du XIX^e siècle par des hommes de terrain proches des milieux politiques. On les appellera en France, en Italie et en Espagne les *catholiques sociaux*, en Allemagne, en Autriche et en Suisse les *chrétiens sociaux*. Bien avant l'encyclique de Léon XIII *Rerum Novarum* en 1891, considérée pourtant comme l'acte originaire du discours social de l'Église¹⁵, Monseigneur Von KETTLER, évêque de MAYENCE, avait publié en 1864, un ouvrage en avance sur son temps *La question ouvrière et le christianisme*, qui remettait en cause la structure sociale issue du libéralisme économique. Il proposait aux ouvriers de se prendre en main, par exemple en créant des coopératives de production, dans le respect de la propriété privée, à la différence des socialistes qui prônaient la mise en commun de l'ensemble des biens. De telles coopératives naîtront à la fin du siècle et au début du XX^e sous l'impulsion d'hommes et de femmes engagés politiquement, pour donner naissance aux syndicats ouvriers, dont l'Église ne sera pas absente¹⁶, même si la hiérarchie se démarquera progressivement du mouvement syndicaliste.

¹⁴ C'est ce que montre l'étude de Patrick GABORIAU menée sur des documents officiels de l'époque, par lesquels on voit la place qu'occupent encore à la fin du XIX^e siècle la prière et la participation religieuse culturelle dans des lieux non-confessionnels, alors que la société se sécularise de plus en plus et que monte l'anticléricalisme, *SDF à la Belle Époque*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

¹⁵ Pour une présentation de l'encyclique et de sa réception en France, voir Yves LEDURE (sous la direction de), *Rerum Novarum en France*, Éditions Universitaires, Bruxelles, 1991, Première partie.

¹⁶ On peut citer la création en 1919 de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (C. F. T. C.), se réclamant de la doctrine sociale chrétienne.

La naissance du "catholicisme social" marque pour l'Église une nouvelle présence chrétienne au monde¹⁷, qui entraîne une réflexion et une prise de participation politique. Entre les politiques et la hiérarchie de l'Église s'opère un clivage quant à la façon de concevoir la participation sociale. Alors que les socialistes¹⁸ du XIX^e siècle préconisent le partage du travail, la mise en commun de l'ensemble des biens, de la production comme de la vie privée, que les conservateurs s'attachent à défendre un conservatisme dans l'ordre social, l'encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum* rappelle avec force en 1891 la place de la propriété privée et la notion de vie familiale, indispensable à l'épanouissement de tout homme. On y trouve aussi évoquée la nécessaire évolution de la société marquée par de nouvelles formes de participations sociales, sans pour autant omettre le respect de l'homme. Le discours est conservateur par le rappel incessant de la sanctification du jour du Seigneur, la place qui doit être laissée aux ouvriers pour participer à la vie culturelle de l'Église et par l'évocation de l'importance de la vie familiale. Pourtant, derrière ce conservatisme, l'encyclique est un discours novateur pour dénoncer les mauvaises conditions de vie et de travail des ouvriers. Sur ce point, le discours de l'Église rejoint celui des socialistes, mais sous une optique différente. Les deux conceptions du rappel du respect du travailleur s'affrontent, l'une étant conservatrice et l'autre plus novatrice dans ses principes.

Une nouvelle réalité sociale

La question sociale émerge dans toute son acuité en prenant racine sur les inégalités riches/pauvres, selon le discours de l'époque. La notion de pauvreté connaît un glissement de sens avec la dualisation de la société : d'un côté se trouvent les possédants, qui ont à leur disposition le capital et la force de travail de ceux qu'ils exploitent pour la fructification du capital, de l'autre ces personnes exploitées, que l'on désignera progressivement sous le terme de prolétaires, qui n'ont que leur force de travail à offrir¹⁹. Les réalités de l'époque permettent de comprendre comment se dessinent peu à peu les clivages sociaux et l'émergence de questions inédites résultant de la survenue de nouvelles réalités sociales. On ne parle pas encore d'exclusion. Quand il est ques-

¹⁷ Lilian MATHIEU, "L'espace de la prostitution", in *Sociétés Contemporaines*, n° 38/2000, Revue française de sociologie, p. 490.

¹⁸ L'apparition de l'idéologie socialiste au XIX^e siècle avec des figures de proue comme Karl MARX ou Friedrich ENGELS, marque une nouvelle façon de concevoir le politique avec des contre-pouvoirs s'affirmant face au pouvoir. À l'origine mouvement de défense des ouvriers, le mouvement socialiste connaîtra d'importantes scissions dans le premier quart du XX^e siècle, donnant naissance à deux courants politiques, le courant socialiste, modéré dans l'application des principes collectivistes, et le courant communiste, plus radical.

¹⁹ Sur la notion de dualisation de la société on pourra consulter Jacques DONZELOT, "Les transformations...", *Op. cit.*

tion de pauvres, il s'agit d'hommes et de femmes qui ne participent plus ou très partiellement à l'activité économique ou qui sont totalement exploités par l'utilisation de leur force de travail. Par leur faiblesse ils sont sans possibilité de défense. Pauvreté et activités économiques sont deux réalités liées l'une et l'autre.

La *pauvreté*, souvent synonyme de misère, est intrinsèque à la condition de vie et de travail des ouvriers. Elle touche ceux et celles qui ne peuvent pas accéder au minimum vital ou qui disposent tout juste de quoi vivre, qu'ils jouissent ou non d'une activité professionnelle rémunérée. On touche ici une autre réalité, la *marginalité*. Le terme va aussi connaître un glissement de sens induit par la redéfinition de la société issue de la grande industrie, les nouveaux modes de vie qui en résultent et l'exode rural²⁰. Jusqu'à la Révolution de 1789, le marginal désignait un pauvre, manœuvre ou journalier, qui occupait une activité occasionnelle rétribuée, sans être établi en un lieu précis et sans habitat fixe²¹. Marginalisé par son style de vie en décalage avec celui de la société de son époque, le pauvre était pourtant considéré comme un élément de cette société où il avait sa place sous une forme de participation, le travail journalier qu'il lui arrivait d'accomplir mais aussi la mendicité, qui permettait aux plus riches de subvenir à ses besoins en répondant à un idéal évangélique d'aide aux nécessiteux. Le pauvre avait droit à des égards tant qu'il ne dépassait pas les limites de l'interdit et ne perturbait pas la quiétude sociale par le vol, la rapine ou tout autre acte délictueux. Il pouvait très bien s'intégrer à la société en se fixant à un habitat et une profession. Alors, il sortait de la marginalité.

Un changement s'opère au XIX^e siècle. La personne marginale n'est plus un pauvre à aider. Celui qui est marginal vit désormais hors des normes sociales. Son style de vie le place au ban de la société. Il vit de petits délits. De temps à autre il occupe un emploi. Surtout, il n'a pas de toit. Pour connaître l'ampleur des modifications structurelles sociales et politiques au long du XIX^e siècle, les œuvres de Victor HUGO et d'Émile ZOLA, entre autres, contiennent une multitude de renseignements précieux. Ces deux auteurs ont particulièrement bien analysé les réalités de leur époque. De surcroît, ils se sont impliqués socialement, comme l'atteste entre autres le combat de Victor HUGO pour l'abolition de la peine de mort²².

²⁰ Pour se faire une idée de l'évolution de la marginalité comme réalité sociale, voir Collectif, *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahier Jussierux, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979.

²¹ Robert CASTEL, "Les marginaux dans l'histoire" in *L'exclusion, l'état...*, *Op. cit.* p. 36-45.

²² Cet engagement pour l'abolition de la peine de mort se trouve dans la préface d'un ouvrage écrit par Victor HUGO en 1832, *Le dernier jour d'un condamné*.

L'évolution sociale au long du XIX^e siècle puis du XX^e siècle a progressivement entraîné des mutations dans la façon de considérer pauvreté et marginalité. Peu à peu la marginalité se dissociera de la pauvreté et tendra à se confondre avec la délinquance, plus encore dans les moments de fortes récessions économiques, comme entre les deux guerres mondiales. Après la seconde guerre mondiale, dans le contexte de croissance économique de la période faste des *trente glorieuses*, apparaît un type nouveau de marginal. Il s'agit d'hommes et de femmes qui se mettent volontairement en marge de la société dans laquelle ils ne se reconnaissent plus. Ils rejettent les progrès économiques et industriels jugés aliénants et cause de la perte des vraies valeurs : harmonie avec la nature, travail proche de la terre et retour à une qualité de vie naturelle. Prônant un retour à un certain naturalisme, ils partent à la recherche de paradis perdus. L'explosion de ce retour à la nature intervient à la fin des années 1960, où la marginalité devient un style de vie. On abandonne le "boulot, métro, dodo" des grandes villes polluées pour retourner au grand air des petits villages perdus en Ardèche, dans le Lubéron ou en Auvergne.

On est d'ailleurs dans les années 1970 à une époque d'importante remise en cause sociale. Les chocs pétroliers de 1973 et de 1975 seront des cataclysmes tant économiques que sociaux. Le nombre de chômeurs ne cessera de progresser pendant une vingtaine d'années. Les réformes entreprises par la Gauche parvenue au pouvoir en 1981 pour enrayer le chômage, comme notamment l'obligation pour toute entreprise désirant licencier de soumettre un plan de licenciement à l'accord gouvernemental, n'y feront rien.

1. 2. Pauvreté, précarité, exclusion et marginalité

La crise pétrolière des années 1970 a marqué la fin de la période des *trente glorieuses*, les trente années qui se sont écoulées de 1945 à 1975²³, pendant lesquelles les taux de croissance de la production, de la productivité, des revenus, de la démographie et du niveau de vie ont été en constante progression pour atteindre des niveaux exceptionnellement élevés. L'après-guerre demandait un important effort de reconstruction, et partant offrait du travail pour tous, même si les conditions professionnelles étaient souvent précaires et difficiles.

Cette ère d'expansion démographique et économique s'accompagne d'un recadrage social et d'une redéfinition de la société. Mais cette période faste de forte croissance

²³ La notion est due à l'économiste Jean FOURASTIÉ (1907-1990), *Les trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Éditions Fayard, Paris, 1979.

économique d'une trentaine d'années a connu un brutal arrêt avec le premier choc pétrolier de 1973 puis le second de 1975, ouvrant une nouvelle ère sociale marquée par la crise économique.

On constate cependant qu'au long de la période des *trente glorieuses* existent des difficultés. Dès l'hiver 1954, l'abbé Pierre lance un appel en faveur des victimes du froid. Paris est alors ceinturée par des bidonvilles, que l'on trouve aussi dans la plupart des grandes agglomérations. À l'intérieur même de ces agglomérations, des quartiers insalubres voient s'entasser des populations au travail précaire et aux faibles revenus, ceux qui seront désignés, à partir des années cinquante, sous le qualificatif de *quart monde*²⁴. C'est l'époque de l'apparition des premières associations d'aide aux personnes en difficulté sociale, dont *ATD Quart Monde*, promoteur de l'idée du quart monde comme d'une nouvelle forme sociale. On trouve aussi le *Secours Catholique*, association confessionnelle, et le *Secours Populaire*, association laïque, qui seront sur le même créneau d'aide aux personnes en difficulté sociale, avec pour objectif la lutte contre la pauvreté²⁵.

La pauvreté

L'évolution sociale et la crise économique ont redessiné les contours de la pauvreté. En période de plein emploi, la pauvreté est *résiduelle*²⁶, elle ne concerne que des personnes restées en marge du processus d'expansion économique, un résidu réductible grâce à la croissance et aux avancées sociales. Traditionnellement, la pauvreté est une notion et une condition de vie élémentaires. Elle traverse cumulativement différents sous-systèmes économiques, culturels, résidentiels, relationnels et sanitaires au travers desquels s'articule la vie d'un individu ou d'un groupe.

La pauvreté nécessite une assistance sociale et la mise en jeu de la solidarité collective, ce qui a prévalu pendant la période d'expansion économique des *trente glorieuses*. Le monde ouvrier présentait une vie matérielle difficile et une subordination sociale, tout en demeurant structuré, stable et équilibré, car il était organisé. Le jeu de la solidarité s'y déployait pleinement. Il existait une conscience d'appartenir à la société par une prise de participation effective, malgré la pénibilité et l'instabilité du travail. La pauvreté était partie intégrante de ce cadre. Elle rappelait la nécessaire mise en

²⁴ Jules KLANFER, *L'exclusion sociale*, Éditions sciences et service, Paris, 1965.

²⁵ Sur ce sujet voir Serge PAUGAM, *La disqualification... Op. cit.*, p. 15 –17.

²⁶ Sur la notion de pauvreté résiduelle, on pourra se référer à Pierre GESLOT, *Une analyse économique des processus d'exclusion*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1997, p.13 à 16 ; Robert CASTEL, "La précarité : transformations historiques et traitement social", in *De la non-intégration... Op. cit.*, p. 20.

œuvre de l'aide à apporter par la médiation de la solidarité sociale. Nous retrouvons l'image traditionnelle de la pauvreté, rencontrée un peu plus haut, telle qu'elle a toujours été jusqu'au XIX^e siècle, dont la forme commence à évoluer en s'inscrivant dans un contexte sociologique en mutation²⁷.

Aujourd'hui on parle de *nouvelle pauvreté*. La réalité socio-économique a radicalement changé en quarante ans. La pauvreté n'est plus résiduelle. Elle concerne désormais des personnes exclues de la vie économique, qui vivent, voire survivent, aux crochets de la société. La pauvreté n'est plus un résidu réductible mais un produit résultant des déséquilibres et des dysfonctionnements sociaux, indicateur d'un passage de la société industrielle - dans laquelle les pauvres avaient une place définie et faisaient jouer la solidarité sociale - à la société post-industrielle tournée vers l'accroissement des loisirs, dont les pauvres sont exclus. La nouvelle pauvreté se conjugue avec la précarité. On peut être précarisé dans un ou plusieurs sous-systèmes (le travail, la vie sociale et même la famille), sans que ceci comporte automatiquement une précarisation dans tous les autres. En toute rigueur, on devrait parler de *pauvretés* au pluriel. La nouvelle pauvreté n'apparaît plus comme une condition existentielle unitaire et cumulative. Elle réside dans le fait qu'aujourd'hui les facteurs qui peuvent générer les syndromes de la pauvreté se sont différenciés et multipliés consécutivement à la complexification de la société.

Serge PAUGAM n'hésite pas à lier *nouvelle pauvreté* et *disqualification sociale* en soulignant que « *les individus, dans nos sociétés modernes, peuvent passer d'une situation de vulnérabilité économique à une situation de grande exclusion, de rupture des liens sociaux* »²⁸. Un choc aléatoire, comme par exemple la perte du travail, peut provoquer une rupture de l'équilibre entre la disponibilité de ressources et la capacité de les utiliser, sans que la perte du travail soit nécessairement suivie d'une perte excessive de ressources monétaires. Il s'ensuit que la nouvelle pauvreté traverse le corps social, car elle n'est pas l'apanage de ceux qui se situent au-dessous d'un seuil de revenu. C'est aussi ce que mentionne Robert CASTEL quand il relève que la nouvelle pauvreté concerne des personnes qui arrivent après un temps d'intégration dans la zone de vulnérabilité sociale, consécutivement à la perte de l'emploi ou de difficul-

²⁷ Jean FLORI étudiant l'évolution de la chevalerie au Moyen-Âge note que « *le mot "pauvre" (pauper) au Moyen-Âge, ne désigne pas un indigent, mais un homme qui ne peut pas vivre "du sien", qui ne peut subvenir à ses besoins, tenir son rang* », *Chevaliers et chevalerie au Moyen-Âge*, Éditions Hachette, Paris, 1998, p. 108.

²⁸ Serge PAUGAM, "La disqualification sociale", in *De la non-intégration... Op. cit.*, p. 86.

tés personnelles non résolues, ou qu'elle est une impossibilité pour d'autres à se stabiliser, ce qui est le cas de nombreux jeunes²⁹.

C'est ainsi que pauvreté et exclusion sont liées, sans pour autant que la pauvreté se réduise à l'exclusion. En effet, il existe une pauvreté intégrée. Elle touche des personnes qui vivent sous le seuil des ressources minimales nécessaires mais qui pourtant bénéficient d'un minimum vital s'accompagnant parfois d'un emploi rémunéré, même précaire. Facteur de pauvreté, la montée du chômage et l'instabilité du travail sont générateurs d'exclusion. Pourtant, l'exclusion n'est pas une subordination sociale, même si elle concerne des personnes qui occupent une position de surnuméraire et qui, de ce fait, ne peuvent plus occuper une place stable dans la société³⁰. Cette charge de surnuméraire produit une pauvreté sociale qui rend impossible la participation aux activités économiques par la déchéance du statut d'actif, la perte de cultures d'accueil - sociale, politique et culturelle -, la mise au ban de la contribution sociale, voire aussi la rupture ou la déliquescence des liens familiaux par suite des difficultés économiques. Un nouveau statut de "sans travail" apparaît, auquel s'ajoute la précarité.

La précarité

La précarité est un autre versant de la pauvreté et de l'exclusion³¹. La notion de précarité comme pauvreté potentielle se distingue de la notion stricte de pauvreté, car elle est liée à l'idée d'instabilité, par exemple du revenu lorsqu'il est sujet à des oscillations imprévisibles alternant rémunérations d'emplois intérimaires et allocations chômage ou sociales. Le travail est donc une réalité souvent vulnérable. Parce qu'elle est aussi facteur de fragilité par un manque de pouvoir contractuel, la précarité est devenue un phénomène marquant depuis la crise des années 1970, ce qui a engendré une transformation caractérisée par une tendance à l'aggravation de la déchirure sociale. Elle se traduit par une polarisation des revenus, une déréglementation des contrats collectifs, une segmentation du marché du travail et la prolifération de contrats précaires (intérimaires, contrats à durée déterminée, contrats à temps partiel). Alain LIPIETZ définit la *société en sablier*, où la précarité est un phénomène montant qui peut toucher toutes les couches sociales et donne un sentiment diffus que l'on sera le

²⁹ Robert CASTEL, "La précarité..." *Op. cit.*, p. 17.

³⁰ On pourra se reporter à l'étude de Robert CASTEL, *ibid*, p. 15 ; Voir aussi Gilbert CLAVEL, *La société d'exclusion, comprendre pour en sortir*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998.

³¹ Voir à ce sujet Nicolas QUELOZ, "La non-intégration..." *Op. cit.*, p. 15, qui souligne que les différents termes *précarité*, *marginalité* et *exclusion* ont tous pris un sens nouveau depuis les années 1980.

prochain à basculer du côté des exclus³². Dans ce sens, on peut reprendre la terminologie de Pierre BOURDIEU, pour qui la précarité renvoie à la *misère de position*, un sentiment d'être attiré vers le bas dans un mouvement qui échappe, plutôt qu'à la misère de situation qui est une pauvreté objective³³.

On assiste désormais à des "dégraissages massifs" qui se traduisent par des licenciements en masse. Pour les économistes le plein emploi est révolu, il restera toujours des personnes sans travail. Plein emploi et profit sont-ils liés ? Les réalités économiques ne se simplifient pas à outrance. À la recherche d'accroissement du profit s'ajoutent d'autres facteurs, comme la demande accrue d'une qualification de plus en plus poussée. La nécessité de formation toujours plus pointue pour accéder à un emploi est cause d'un accroissement de la vulnérabilité des jeunes, mais aussi des plus anciens³⁴. Ces facteurs compliquent la recherche d'un emploi pour deux raisons : d'une part, une inadéquation de plus en plus importante entre le monde du travail et l'enseignement³⁵ ; d'autre part, une instabilité liée aux qualifications ponctuelles, l'évolution technologique requérant sans cesse des évolutions. Des années 1950 aux années 1980, une grande révolution sociale, culturelle et économique a marqué la société, engendrant une mutation profonde, y compris anthropologique³⁶.

Nous revenons ainsi à notre point de départ en repérant l'utilisation, à partir des années 1980, d'un terme désignant une nouvelle réalité sociale : l'exclusion. Dès les années 1960, pourtant, l'exclusion comme phénomène social est esquissée. Gilbert CLAVEL voit à juste titre le mouvement *Aide à Toute Détresse (ATD Quart-Monde)* « *comme le promoteur, dès les années 60, de la notion d'exclusion sociale* »³⁷, qui trouve son origine dans l'explosion, à cette époque, des bidonvilles à la périphérie des grandes agglomérations où s'entasse un apport massif de main-d'œuvre étrangère pour répondre aux besoins du marché du travail, très demandeur en cette période de forte expansion économique. On y rencontre aussi des familles qui ne trouvent pas d'habitation du fait de la crise du logement. Les destructions consécutives à la guerre

³² Alain LIPIETZ, *La société en sablier, Le partage du travail contre la déchirure sociale*, Éditions La Découverte, Paris, 1996, p. 34-41.

³³ Voir Pierre BOURDIEU, *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1993.

³⁴ À ce sujet voir Robert CASTEL, "La précarité..." *Op. cit.*, p. 13. L'auteur effectue aussi un lien entre la précarité d'aujourd'hui et ce qui se passait historiquement dans le "peuple", les "petites gens" qui vivaient "au jour la journée" de petits emplois, à l'avenir incertain, p. 17.

³⁵ Les nouvelles mesures gouvernementales en faveur de formations plus proches du monde du travail (création de BAC professionnels, réforme de l'apprentissage, ...) développées au cours des années 1990 indiquent une prise de conscience de la nécessité de réduire ce décalage.

³⁶ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* *Op. cit.*, p. 14.

³⁷ Gilbert CLAVEL, *La société d'exclusion...* *Op. cit.*, p.16.

n'ont pas encore été totalement réparées et la forte natalité grossit les familles amenant au cours des années 1960 un nombre important de jeunes à chercher un toit et un travail. Tout ceci recompose la question sociale et n'est pas très loin sur le fond du discours de la fin du XIX^e siècle. Les réalités sont toujours présentes, bien qu'elles tendent à changer en leur forme mais non sur le fond.

L'exclusion

L'exclusion renferme un caractère définitif, un sentiment d'impuissance, une logique mécanique, aveugle, une absence d'acteur. On a besoin pour la situer d'un lieu étalon, un quelque part où se trouvent les "inclus", ceux qui participent activement à la vie économique et sociale. Car l'exclu participe aussi à cette vie, mais passivement, comme quelqu'un qui se trouve hors-jeu. Il n'est plus un acteur agissant. Devenu passif aux événements, il est pris en charge socialement pour sa survie. Un consensus se dégage quant aux mécanismes de l'exclusion. Ils sont intrinsèquement liés à la pauvreté. Pauvreté et exclusion vont de pair³⁸, combinées à une *désaffiliation sociale*, notion proposée par Robert CASTEL pour désigner le « *mode particulier de dissociation du lien social* », la « *rupture du lien sociétal* » que partagent en commun les exclus et les pauvres. « *Au bout du processus, la précarité économique est devenue dénuement, la fragilité relationnelle isolement. [...] En schématisant : être dans la zone d'intégration signifie que l'on dispose des garanties d'un travail permanent et que l'on peut mobiliser des supports relationnels solides ; la zone de vulnérabilité associe précarité du travail et fragilité relationnelle ; la zone de désaffiliation conjugue absence de travail et isolement social* »³⁹.

On peut donc dire qu'en 2000 l'exclusion sociale est liée au phénomène d'inadaptation économique. Pour cerner la réalité que recouvre le processus d'exclusion, il convient de partir de la définition de la société. Elle est un ensemble d'individus dont chacun est un sujet de droit pourvu de dotations initiales et apte à nouer toutes formes de contrats et de relations. Les rapports mutuels sont dénués de coercition et les actions sont entreprises volontairement. Comme l'être humain dans sa dimension biologique est programmé par un code génétique, on peut dire qu'il l'est aussi comme être social par un code de comportement. La société est un lieu d'intégration constitué de normes, de rôles et de valeurs qui entraînent des rapports de classes. Une classe est un ensemble d'individus défini en fonction d'un critère économique, politique, sociolo-

³⁸ Voir Olivier MAZEL, *L'exclusion, le social à la dérive*, Éditions Marabout, Paris, 1996, chapitre 1.

³⁹ Robert CASTEL, *Les métamorphoses... Op. cit.*, p. 123.

gique ou historique. Dans les rapports de classes, les acteurs exécutent conflictuellement des orientations culturelles communes⁴⁰.

Parler de société comme lieu d'intégration suppose d'évoquer ce qu'est une *culture*. « *La culture agit directement, profondément et de manière durable sur le comportement ; et les mécanismes qui relient l'une aux autres sont souvent inconscients, se situant donc au-delà du contrôle volontaire de l'individu* » selon Edward T. HALL⁴¹. L'individu social est façonné par la culture environnante, dans laquelle il se situe. « *La culture conditionne le comportement [et] notre vie quotidienne de façon parfois inattendue [...]. C'est un moule qui nous conditionne tous* »⁴². La culture apparaît ainsi comme "l'habillage" d'une société. Elle contribue à l'intégration de la personne dans la société, comme lieu de reconnaissance et de structuration sociales.

La notion d'*intégration* demande à être clarifiée au regard de ce qu'est l'*insertion*. Nicolas QUELOZ relève que l'intégration se distingue de l'insertion qui « *représente un type d'inscription plus aléatoire et plus fragile dans la société* ». L'insertion ne procure que des statuts instables alors que l'intégration suppose une adaptation aux structures sociales :

- par le travail qui donne un statut professionnel et économique,
- par la famille, qui fournit un statut social ou civil,
- par la santé, enfin, qui procure un statut personnel, physique et psychique⁴³.

De cette distinction apparaît un nouveau terme : l'*adaptation*. Nous reprenons la notion d'adaptation telle que la définit Jean-Louis LANG. Au regard de la biologie, un organisme est adapté quand il réalise, parmi plusieurs façons possibles d'être, celle qui lui assurera le plus d'efficacité. Plus qu'une option finaliste, il s'agit de tenir compte de la valeur essentielle de l'organe ainsi que des conditions internes et externes de son fonctionnement, pour parvenir à un rendement efficace en vue d'un but à poursuivre et de la réalisation d'un équilibre. L'inadapté est donc celui qui ne dispose pas

⁴⁰ Nous reprenons les définitions de la société à partir de François DUBET, *La galère, jeunes en survie*, Collection Points Actuels, Éditions Fayard, Paris, 1987, p. 32. On pourra aussi consulter Francis FARRUGIA, *La crise du lien social*, Éditions L'Harmattan, 1993, Chapitre 1. Pour l'auteur *société* peut être entendu selon deux distinctions entre *societas*, unité abstraite comme personne morale, et *communitas*, induisant la dimension communautaire. C'est plutôt ce sens que nous privilégions, la société comme communauté et non pas comme unité abstraite, bien que sociologiquement et politiquement, pour affronter les problèmes sociaux, *société* est souvent entendue dans le premier sens, comme *societas*.

⁴¹ Edward T. HALL, *Le langage silencieux*, Éditions Mame, Paris, 1973, p. 43.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

⁴³ Nicolas QUELOZ, "La non-intégration..." *Op. cit.*, p. 15

de ressources suffisantes pour opérer des choix, réduisant son efficacité et sa capacité d'intégration. « *L'inadaptation répond à une restriction de la liberté du sujet en situation* »⁴⁴. L'inadaptation est donc un facteur d'exclusion, et la capacité d'adaptation est un atout pour une intégration sociale réussie.

Pourtant l'exclusion dans l'absolu n'existe pas. Elle suppose une référence, une organisation sociale qui implique par elle-même l'inclusion des uns et l'exclusion des autres. Il s'agit d'un processus concernant des personnes mises hors du circuit de participation sociale et économique, que ce soit par manque de travail, du fait de formations insuffisantes, inadéquates ou non reconnues, ou de toutes sortes d'autres handicaps économiques et sociaux : impossibilité à demeurer performant, inadaptation sociale...⁴⁵. L'exclusion est liée à la situation économique. La participation à la vie sociale actuelle suppose une prise de participation à l'économique, au sens large du terme, à tout ce qui favorise une place prise activement dans le fonctionnement de la société⁴⁶.

L'*exclusion* est donc un processus qui révèle la situation et la trajectoire d'individus ou de groupes d'individus qui sont écartés de la participation socio-économique par le niveau et les conditions de vie. Ils ne contribuent donc plus à la cohésion sociale. En définitive, l'exclusion représente une perte de relations sociales d'échanges⁴⁷.

Gilbert CLAVEL note la présence de trois discours sur l'exclusion : le discours promoteur de l'exclusion sociale, le discours libéral et le discours socialiste⁴⁸. Le premier de ces discours repose sur le postulat qu'il n'existe pas de différences objectives entre les notions d'exclusion et d'inadaptation sociales. Les exclus constituent différentes catégories d'inadaptés sociaux : les pauvres, les handicapés physiques, les personnes âgées et les cas sociaux. Il s'agit de marginaux involontaires. Le deuxième discours est le *discours libéral* qui identifie l'exclusion à une catégorie socio-économique, les sous-prolétaires ou le Quart-Monde. Il s'agit de la population qui est

⁴⁴ Jean-Louis LANG, *L'enfance inadaptée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976⁴, p. 9-22. La citation se trouve p. 14.

⁴⁵ Philippe de VILLÉ, Michel de VROEY, *Salaires et marché du travail chez MARX et KEYNES : Orthodoxie ou hétérodoxie ?*, Cahier d'économie politique 10-11, 1985.

⁴⁶ Voir l'analyse de Martine XIBERRAS, *Les théories de l'exclusion*, Armand Colin, Paris, 1998², p. 25 à 33 portant sur les mécanismes de l'exclusion. L'auteur lie exclusion et cohésion sociale. L'exclu est celui ou celle qui ne participe plus au champ économique. Il est significatif de constater que toutes les recherches actuelles concernant l'exclusion ont pour corollaire la question économique. Même les récentes Lois de lutte contre l'exclusion sont référées à la situation économique. Pour la notion de *processus*, voir Dominique SCHNAPPER, "Intégration et exclusion dans les sociétés modernes", in *L'exclusion, l'état...*, *Op. cit.*, p. 23 - 31.

⁴⁷ Claude DUBAR, "Socialisation et processus" *Op. cit.*, p. 111.

⁴⁸ Gilbert CLAVEL, *La société d'exclusion...* *Op. cit.*, p 17-22.

peu instruite, la moins qualifiée. Elle est souvent sous-employée et bénéficie des revenus les plus bas. Pour le troisième discours, le *discours socialiste*, l'exclusion s'enracine dans les inégalités socio-économiques accrues par la précarité. Certaines couches sociales ne sont pas objectivement intégrées, des indicateurs existent pour le mesurer : les conditions d'habitat, l'éducation et la formation à l'emploi. Ces trois discours montrent que l'exclusion sociale se comprend au travers du prisme de plusieurs facteurs : exclusion du logement, de la politique sociale, du travail, de la santé, de l'école et même de la famille quand celle-ci éclate suite à des charges trop lourdes à supporter. L'exclusion apparaît bien alors comme un processus d'inadaptation sociale.

Le premier discours sur l'exclusion recouvre davantage la marginalité que l'exclusion, le second concerne la notion de précarité, le troisième enfin concerne l'exclusion au sens où nous l'emploierons et pour lequel nous pouvons reprendre le terme de *disqualification sociale* tel que l'entend Serge PAUGAM, un ensemble de processus de déclassements, d'échecs successifs et de rupture d'une partie importante des liens sociaux essentiels tels l'emploi, la famille et le voisinage qui conduit à une vulnérabilité sociale et économique, voire à l'exclusion totale dans les cas les plus sévères quand la disqualification n'est pas stoppée⁴⁹.

La marginalité

Le terme marginalité désigne aussi un processus. Il est d'un autre ordre qui tient davantage à des *conduites anormales*⁵⁰. Le concept d'*anomie* a été développé par Émile DURKHEIM au XIX^e siècle dans deux ouvrages : *Le suicide* et *La division du travail social*. Il désigne des séries de faits ou de cas de dérèglements qui correspondent à une situation globale. Ils ne se réduisent à aucune règle déterminant la normalité ou l'anormalité et sont caractérisés par un effondrement du système de valeurs.

⁴⁹ Serge PAUGAM, *La disqualification... Op. cit.* ; voir aussi du même auteur, "La disqualification sociale", in *L'exclusion... Op. cit.*

⁵⁰ Nous reprenons l'expression de François DUBET, *La galère... Op. cit.*, p 26.

On retrouve ici l'idée de *norme*. Pourtant la norme n'est pas un élément structurel social avéré : qui fixe les règles ? en fonction de quoi ? par rapport à quels critères⁵¹ ?

Distinguer des normes appelle à d'autres différenciations à caractère individuel, parmi différents processus d'intégration sociale. Ainsi chaque personne est appelée à passer de l'hétéronomie, vivre sous la loi de l'autre, à l'autonomie, vivre sous sa propre loi. Or, il apparaît aujourd'hui que l'anomie, l'absence de loi, est un facteur prégnant de la société⁵². Albert OGIEN donne comme définition de l'anomie une absence de normes provoquant un étiolement des processus d'intégration sociale. « *La non-conformité des conduites peut être appréhendée comme un phénomène indépendant, comme le produit d'une rupture définitive que les marginaux ou les délinquants manifestent avec les habitudes et les règles élémentaires de l'échange social* »⁵³.

La marginalité se traduit par une dissonance entre les attitudes, les mouvements et les rôles qui sont attendus d'une personne par le groupe environnant⁵⁴. Roger BERTAUX voit dans la « *pauvreté/marginalité* » un triple rapport négatif : un « *rapport négatif à la structure des revenus dans une société donnée* » auquel répond un rapport négatif aux biens et services que de tels revenus peuvent procurer, « *un rapport négatif à la structure des activités d'une société* », le terme activité étant entendu au sens large d'occupation professionnelle ou d'une autre forme de participation sociale, et enfin « *un rapport négatif à la structure de l'intégration sociale* »⁵⁵. C'est ce troisième rapport qui est le plus pertinent pour distinguer exclusion sociale et marginalité. La marginalité désigne une mise entre parenthèse ou une mise à l'écart de la vie sociale volontaire ou involontaire, suivant des facteurs sociaux et familiaux contingents, variables dans le temps. Il s'agit, selon Hanna MALEWSKA-PEYRE et Pierre TAP, « *d'un retrait physique et géographique, caractérisé par l'isolement et le refus de contact* », un « *refus d'implication* », « *un désir de prendre de la distance par rapport aux*

⁵¹ Voir Jean DUVIGNAUD, *Hérésie et subversion, essais sur l'anomie*, Éditions la découverte, Paris, 1986².

⁵² Pour la distinction entre hétéronomie, autonomie et anomie voir André GUINDON, *Le développement moral*, Collection L'horizon du croyant, Éditions Desclée, Paris, 1989, p. 15-16.

⁵³ Albert OGIEN, *Sociologie de la déviance*, Éditions Armand Collin, Paris, 1999, p. 92-93.

⁵⁴ Voir Roger BERTAUX, *Pauvres et marginaux dans la société française*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1994, p. 67-82. Dans le chapitre traitant de la marginalité et de la pauvreté, l'auteur considère surtout la pauvreté dont la marginalité serait un parallèle. Il semble que cette approche soit réductrice, les personnes en situation de marginalité n'étant pas toujours des pauvres au sens économique du terme (manquant du minimum vital). Pour un rapprochement entre pauvreté et exclusion, voir Daniel LENOIR, "L'exclusion face au droit", in *L'exclusion... Op. cit.*

⁵⁵ Roger BERTAUX, *Pauvres... Op. cit.*, p. 73.

relations sociales perçues comme hypocrites, insupportables, etc. »⁵⁶. Encore faut-il préciser que la marginalisation n'est pas toujours consciente de la part de l'acteur.

Circonscrire la marginalité n'est pas aisé, car il semble exister autant de définitions que d'études sur le sujet. Le concept d'exclusion rassemble un consensus de compréhension que le terme marginalité ne partage pas. Yves BAREL indique que « *la marginalité apparaît comme le simple résultat passif d'un fonctionnement social donné. On peut le déplorer, et même en avoir peur, mais on ne peut se la représenter comme jouant un rôle quelconque. Le marginal est l'exclu de l'ordre du monde. Par définition, il n'a pas et ne peut pas avoir de rôle historique. Il est le déchet non recyclable de l'histoire. Une société produit ses fous, ses délinquants, ses déviants. C'est tout ce que l'on peut en dire. Avec ça on peut faire de la morale, de la philanthropie sanitaire ou sociale, pas de la théorie* »⁵⁷. Cette approche abrupte de la marginalité a le mérite de souligner que le *marginal* est un être jeté hors des marges de la société, comme le bouc émissaire que l'on envoyait dans le désert, chargé de tous les maux. Mais comme déchet, nous sommes persuadés qu'il demeure recyclable, et que les rôles historique et social du marginal restent la mise en œuvre du jeu de la solidarité sociale.

Par ailleurs, voir dans la marginalité « *le simple résultat passif d'un fonctionnement social donné* » c'est occulter le phénomène productif de la société qui engendre ses marginaux. La marginalité est aussi vaste que l'ordre social. On y rejette tout ce qui n'entre pas dans la norme. Le risque est que la normalité devienne l'exception, car toute personne est à un degré ou à un autre marginale, en fonction d'un statut associatif particulier, d'une collection d'objet rare ou d'une impossibilité à supporter les supermarchés. Il y a lieu de circonscrire la marginalité pour ne pas y mettre tout et n'importe quoi.

Le processus de marginalité n'a pas un caractère définitif, comme on aurait tendance à le trouver dans le processus d'exclusion. Il peut conduire parfois à une situation définitive d'exclusion quand marginalité et exclusion se recouvrent. Dans les trois discours sur l'exclusion de Gilbert CLAVEL évoqués plus haut, le discours promoteur de l'exclusion sociale serait plutôt un discours évocateur de la marginalisation concernant des cas sociaux. Qu'est-ce qu'un cas social ? Parmi les synonymes au terme

⁵⁶ Hanna MALEWSKA-PEYRE, Pierre TAP, *Marginalité et troubles de la socialisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 12-13.

⁵⁷ Yves BAREL, "Marginalité...", *Op. cit.*, p. 93.

cas, on trouve *accident*, *accroc*, *déformation*, *calamité*, des termes qui signifient un problème ou un dysfonctionnement. La marginalité concerne des *cas sociaux*, des personnes au style de vie hors des normes sociales. Nous pouvons reprendre l'hypothèse formulée par François DUBET qui voit dans la marginalité une forme d'action ayant des significations pour elle-même, « *soit parce qu'elle est l'expression d'un problème social plus que d'une logique de pouvoir, soit parce qu'elle renvoie à des rapports sociaux conflictuels et décomposés* »⁵⁸.

La marginalité suppose une ligne de démarcation entre deux espaces, l'un où se trouvent les "normaux", ceux qui sont dans la norme, l'autre où sont les "marginaux", hors normes, au style de vie différent et à la prise de participation économique qui sort des cadres de références établis par un consensus social. S'il est très difficile et complexe de définir l'exclusion, il l'est autant de la marginalité. Le terme renvoie à une mise à l'écart de quelqu'un, c'est un fait certain. Pourtant la marginalité suppose une forme de participation sociale qui ne répond pas aux normes de la société de référence, normes qui sont rejetées ou ne sont pas acceptées ou encore sont transgressées. Il y a comme une mise en attente, voire une mise à l'écart provisoire, volontaire ou involontaire, suivant des contingences sociales, familiales économiques ou culturelles qui s'imposent à la personne placée en situation de marginalité.

Nous suivons ici l'analyse de Georges LAPASSADE, qui date des années 1960, époque où le sens de la marginalité connaît un glissement, pour lui conférer la réalité que nous lui connaissons aujourd'hui. Pour cet auteur, « *l'homme marginal* » est placé au point d'intersection de deux groupes. Il ne parvient pas à déterminer celui auquel il appartient. Désireux de s'intégrer dans un groupe au statut social plus élevé, « *il se trouve dans un "no man's land" qui est peut-être la zone sociale de transition entre les deux groupes* ». La marge, c'est une situation de passage « *entre une sortie et une entrée* »⁵⁹. On retrouve sous-jacente cette idée au cours du XIX^e siècle et tout au long du début du XX^e. Le marginal est un être qui n'est pas à une place définie. Il est l'étranger, celui qui est étrange, qui ne correspond pas aux cadres établis.

La marginalité est donc un processus complexe qui ne va pas de soi. Au regard de ce qui précède, un constat s'impose : les définitions et les délimitations de la margina-

⁵⁸ François DUBET, *La galère... Op. cit.*, p 26.

⁵⁹ Georges LAPASSADE, *L'entrée dans la vie, essai sur l'achèvement humain*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 150. L'auteur cite aussi l'ouvrage de Arnold Van GENNEP, *Les rites de passages*, datant de 1909, qui offre un intérêt certain pour saisir l'évolution du concept de marge et marginalité à travers l'évolution des rites d'intégration, Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 1981, réédition de l'ouvrage de 1909 augmenté en 1969.

lité sont fluctuantes suivant le lieu d'où elle est conceptualisée. Elle semble invisible et l'est pour celui qui ne veut pas la voir ou ne le peut pas quand la marge est miroir⁶⁰. Pour appréhender son champ, l'idée de norme et les questions que nous posions reviennent : qui en fixe les règles et comment sont-elles définies ? Il n'existe d'ailleurs pas une, mais des marginalités, des conditions de vie ou des faits intervenant dans une existence entraînant un individu hors marge, comme sur la touche, pour un temps donné plus ou moins long, avec ou sans participation sociale. Tout ceci donne l'impression de tourner en rond et de revenir constamment à un point de référence : la norme.

La norme implique une conformité à un ordre établi. Robert K. MERTON écrit que pour celui qui croit en l'existence d'un ordre social parfait, la non-conformité d'une conduite paraît être le fait d'une personne proche de l'état de nature. Il en résulte que l'anormalité n'est pas une carence sociale mais un phénomène social. La transgression des normes est alors une réponse "normale", c'est à dire qu'elle est définie par la norme d'individus qui agissent dans le cadre d'une certaine forme d'organisation sociale, la leur. Il existe deux éléments constitutifs de la structure sociale : une série d'aspirations que chaque membre du groupe social devrait poursuivre, ce sont les objectifs culturels ; un ensemble de procédés acceptables pour obtenir ce que l'on désire, ce sont les objectifs institutionnels⁶¹. Ainsi, au cours des événements de mai 1968, les marginaux d'alors reconstruisaient un ordre social proche de la nature et la marginalité se traduisait par une vie non conforme à l'ordre établi.

Un équilibre est à trouver dont la condition est que chaque membre du groupe tire suffisamment d'avantages de son appartenance au groupe pour compenser les conséquences de la participation à une collectivité. Le système social est conçu comme un équilibre entre une structure culturelle pour atteindre des buts socialement approuvés et une structure sociale qui donne les moyens légitimes d'atteindre ces buts. C'est l'individu qui réalise cet équilibre par l'action qu'il mène et selon ses exigences. Robert K. MERTON distingue cinq modes d'adaptation, chaque mode donnant lieu à des conduites conformes ou non conformes qu'il synthétise à l'aide d'un tableau⁶² :

Mode d'adaptation	Buts	Moyens
-------------------	------	--------

⁶⁰ Yves BAREL, *La marginalité sociale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

⁶¹ Robert K. MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Éditions Plon, Paris, 1965, p. 164.

⁶² *Ibid.*, p. 172. Dans ce tableau le signe + signifie une acceptation, le signe - un refus, le signe +/- un refus des valeurs et la substitution par des buts et des moyens nouveaux. Il est à noter que cette typologie concerne les rôles que remplissent les individus et non pas leur identité.

1. Conformité	+	+
2. Innovation	+	-
3. Ritualisme	-	+
4. Evasion	-	-
5. Rébellion	+/-	+/-

Le premier mode, la *conformité*, assure la stabilité. Quant au quatrième, l'*évasion*, il est le mode des individus qui sont dans la société sans en être, « *des malades mentaux, des hallucinés, des parias, des exilés, des errants, des vagabonds, des clochards, des ivrognes chroniques, des drogués, etc. : ils ont abandonné les buts prescrits et n'agissent pas selon les normes. Cela ne veut pas dire que dans certains cas, l'origine de leur forme d'adaptation ne puisse pas se trouver précisément dans la structure sociale qu'ils ont rejetée, ni que le fait même de leur présence, ne posent pas des problèmes aux autres membres de la société* »⁶³. Robert K. MERTON cherche ainsi à comprendre le rapport qui lie pauvreté et délinquance. Cette liste présente des personnes aux statuts sociaux différents et qui connaissent toutes à un quelconque degré une forme de déviance. Elles ne peuvent pas être placées dans la même classe car elles divergent dans leur type de déviance, ce qui implique la nécessité de classifier et de délimiter les éléments communs.

La sociologie rattache le phénomène de *déviance* à la marginalité. Le comportement déviant est pour Robert K. MERTON « *contraire aux modèles de conduites prescrits* »⁶⁴. C'est ce que l'on retrouve avec Lilian MATHIEU qui lie la notion de *déviance* à la marginalité, déviance entendue comme une participation sociale hors des normes établies⁶⁵. Pour Albert OGIEN, la déviance est un comportement qui implique la transgression des normes sociales comme des sanctions. Le comportement déviant ne peut pas être défini par des propriétés qui lui seraient constitutives, mais à partir de la réaction sociale qu'il induit. « *De ce point de vue, l'anormalité d'une conduite est le produit des institutions qui ont reçu mandat de la traiter, pas une attitude blâmable qui serait l'effet de causes sociales répertoriées et mesurables* »⁶⁶. La déviance implique donc une dialectique entre l'individu déviant et la société, entre ce qui est conforme à la norme et ce qui est hors norme. Le respect de la norme et la sanction qui résulte de la transgression sont de nature transactionnelle.

⁶³ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁵ Lilian MATHIEU, "L'espace..." *Op. cit.*, emploie indifféremment déviance pour marginalité.

⁶⁶ Albert OGIEN, *Sociologie...* *Op. cit.*, p. 69.

Une réflexion sur la déviance conduit à un débat à propos des conditions constitutives de l'ordre social, car la réaction sociale face au comportement déviant met en lumière les valeurs et les contraintes qui sont à la base de l'adaptation conforme. L'étude de la déviance interroge le sens que les instances sanctionnantes donnent aux critères qui définissent la conduite conforme. Cela comporte également une interrogation quant à la définition d'une marge pour situer le lieu de l'interdit déviant.

L'être marginal apparaît alors comme un acteur hors marge qui pourrait se suffire à lui-même suivant le lieu de marginalité où il se situera. Il est à placer dans un interstice entre exclusion et intégration, alors que l'exclu ne s'inscrit plus dans les réseaux d'échanges économiques, sinon pour recevoir un subside et devenir un assisté. Il est comme "en remorque" de la société, sa place le situe hors du champ social dont il est pourtant entièrement dépendant. Les personnes en situation de marginalité ont souvent besoin d'un assistanat, d'une aide sociale pour leur survie. On constate donc que marginalité et exclusion se recouvrent par bien des aspects, ne serait-ce que par la fréquentation des mêmes lieux d'assistance sociale. C'est ainsi que sociologiquement, économiquement et politiquement, sont déterminées *pauvreté*, *précarité*, *exclusion* et *marginalité*. Nous reprendrons les termes en fonction des clarifications que nous avons tenté d'esquisser, tout en demeurant prudent pour ne pas nous enfermer dans des catégories.

1. 3. Conclusion

Le parcours à la recherche de ce que désignent les termes exclusion et marginalité montre combien il est difficile de circonscrire clairement et avec exactitude des processus valables à un moment donné dans un contexte déterminé, mais qui changent constamment du fait de l'évolution inhérente à la société, elle-même productrice d'exclusion et de marginalité. Ce ne sont pas des réalités en soi, définies une fois pour toute, mais bien des processus liés aux cadres de références et aux normes sociales. Références et normes sont fluctuantes suivant les évolutions et les modifications inévitables à toute mutation sociale, comme le montre le recadrage incessant de ces termes tout au long du parcours historique qui vient d'être suivi. On peut d'ailleurs avancer sans risque que la réalité d'aujourd'hui ne sera pas la même que celle de demain, qui supposera de nouvelles précisions conceptuelles et d'autres recadrages. Il est au moins un fait constant : en quelques mois, les processus d'exclusion et de marginalité lamentent tout, statuts, repères et rôles. Ils confrontent à une crise de l'insertion et de la mobilité, à une perte marquée de repères stables en constituant sans

cesse des espaces personnels et sociaux mouvants et fluctuants, difficilement saisissables. S'il est difficile sémantiquement de cerner ces processus, ils relèvent de réalités visibles socialement et personnellement.

Les processus d'exclusion et de marginalité reflètent la désagrégation sociale actuelle comme les marqueurs du passage de la société industrielle à la société post-industrielle. La désagrégation sociale se manifeste par la perte des repères acquis depuis le XIX^e siècle, passant du partage dual de la société entre la classe ouvrière et la classe possédante à une partition sociale plus floue, avec l'émergence des "classes moyennes". Pour caractériser la société post-industrielle, la lecture de Jean-Yves BARREYRE est intéressante. Il constate que la "classe sociale" « *si elle se repère encore comme "classe socioprofessionnelle", a perdu la force d'attraction qu'elle possédait dans la société duale* », elle s'est désagrégée⁶⁷. À l'ancienne partition duale de la société, l'émergence des classes moyennes a causé une fracture, dans la distinction entre travailleur et sans travail. « *La classe ouvrière a entamé un processus de désagrégation comme forme sociale* »⁶⁸ ce qui explique les difficultés identitaires de la société actuelle, par la recomposition encore inachevée de nouvelles formes sociales qui servent de points de repère.

L'exclusion et la marginalité sont deux processus, l'un à caractère et dominante économique, l'autre à caractère et dominante sociologique. Nous suivons l'hypothèse de François DUBET qui voit dans la marginalité une forme d'action ayant des significations par elle-même, expression d'un problème social plus que d'une logique de pouvoir, qui conduit à des rapports sociaux conflictuels et décomposés⁶⁹. Il n'existe donc pas une marginalité comme phénomène social stable et invariable dans l'espace et le temps. La marginalité se traduit par des attitudes et des comportements anormaux qui se circonscrivent en des espaces multiples et variés, recouvrant parfois les lieux d'exclusion.

Le processus de marginalité est un mouvement de mise à l'écart de la participation sociale. L'analyse de Hans MAYER distingue marginalité intentionnelle et marginalité existentielle, la première étant un processus d'isolement volontaire, la seconde une « *mise à l'écart imposée* »⁷⁰. La mise à l'écart est imposée par un style de vie hors des normes imposées par la société, qui traduit des cassures dans le processus de

⁶⁷ Jean-Yves BARREYRE, *Les loubarde*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1992, p. 23.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁹ François DUBET, *La galère...*, *Op. cit.*, p 26-27.

⁷⁰ Hans MAYER, *Les marginaux*, Éditions Albin Michel, Paris, 1994, p. 15 –19.

maturation personnelle, selon ce que souligne Erik H. ERIKSON, par manque de confiance. La méfiance enferme et, par une grave aliénation, elle cause un repli des personnes sur elles-mêmes quand elles sont en désaccord avec elles et avec les autres. Les cassures se caractérisent par une régression à des stades psychotiques, dans lesquels elles se barricadent. Elles refusent toute nourriture et tout confort, et deviennent indifférentes à toute compagnie humaine. Pour les aider, il est nécessaire alors d'entreprendre un réapprentissage de la confiance⁷¹.

Tout ceci procède de facteurs sociaux de rejet et d'indifférence, de non-acceptation de ce qui n'entre pas dans les cadres établis. Mais le rejet, l'indifférence ou la non-acceptation sont vécus tant par les "inclus", ceux qui s'estiment participants "normaux" de l'activité sociale, que par ceux qui parfois volontairement ou de façon imposée se placent en marge. Il ressort alors quatre espaces de marginalité qui marquent une césure avec l'espace de participation sociale comme étant le fait de « *la collectivité [qui] refuse, rejette et met à l'écart tel individu ou tel groupe particulier* »⁷² pour des raisons qui vont être recherchées à l'intérieur de ces quatre lieux : le milieu carcéral, le milieu de la prostitution, les jeunes en difficulté sociale et les personnes sans domicile fixe.

⁷¹ Erik H. ERIKSON, *Adolescence et crise*, Éditions Flammarion, Paris, 1972, p. 99-100.

⁷² *Ibid.*, p. 24.

Chapitre 2

Les espaces de marginalité

Dès lors que nous nous référons à une zone d'inclusion, il existe des *espaces de marginalité*. Ligne de démarcation fictive qui rend visible l'inclusion et la marge, cette zone d'inclusion comprend des lieux sociaux où se situent les acteurs intégrés, participant à la vie sociale par un rôle actif et reconnu selon des normes fixées socialement, par consensus tacite ou de façon plus formelle. Évoquant l'espace de la prostitution, Lilian MATHIEU indique que les populations marginales, dans leur ensemble, sont dotées, y compris aux yeux de leurs membres, d'une forme collective avérée mais que celle-ci est dans les faits extrêmement fluide, informelle et instable. Les espaces sociaux déviants peuvent être considérés comme des configurations d'interdépendance qui, bien que soumis à un même processus de stigmatisation, induisent des modes spécifiques de gestion de l'identité¹.

Parler d'espaces de marginalité nécessite de définir le champ social comme référence pour délimiter ce qui est dans la marge et ce qui est hors marge. On entendra par *champ social* la définition donnée par Gustave-Nicolas FISCHER : « *L'idée de champ social désigne la trame de base à l'intérieur de laquelle se construisent et s'expriment les phénomènes sociaux et cela en référence à une problématique relationnelle qui est celle de l'individuel et du collectif dans toute société et dans tout groupe* »². Le *champ social* renferme donc en lui-même la combinaison de l'ensemble des sous-groupes qui constituent la société, tant les groupes reconnus par un statut et un repérage social, que les groupes qui se situent dans la marge. Raymond CHAPPUIS indique que le processus d'interaction amène les êtres face à face dans le champ social, traversé de forces qui sont des facteurs d'influence agissant sur les comportements individuels dont le poids dépend de la personnalité des individus, de la nature des échanges et du lieu où ils se déroulent³.

Difficile à circonscrire, la marginalité s'inscrit dans le champ social, comme une force de dénégation de la stabilité des échanges sociaux positifs, qui concerne des groupes

¹ Lilian MATHIEU, "L'espace..." *Op. cit.*, p. 100.

² Gustave-Nicolas FISCHER, *Les domaines de la psychologie sociale : Le champ du social*, Éditions Bordas, Paris, 1990, p. V.

³ Raymond CHAPPUIS, *Les relations humaines, la relation à soi et aux autres*, Éditions Vigot, Paris, 1994, p. 29.

d'individus aux contours souvent incertains et fluctuants. Robert CASTEL constate que ces groupes, dont les membres revendiquent une reconnaissance même si leur style de participation ne correspond pas au système de valeurs dominant, appartiennent au champ social⁴.

La marginalité qui intéresse notre propos se pose comme la résultante de dysfonctionnements sociaux consécutifs à une inadaptation au système de valeurs dominant, qui conduit à une difficulté, voire une impossibilité d'intégration sociale. Pour les sciences sociales, *déviance* et *stigmata* sont corrélés à une transgression des normes⁵. On retrouve ici le lien entre *marginalité* et *déviance*. Alain TOURAINE voit dans la marginalité une mise à l'écart de groupes sociaux commandée par la « *grande organisation* » qui impose ses règles, « [...] *un mécanisme de réduction des problèmes sociaux à des problèmes de marginalité* »⁶.

Dans ce cadre, il se dégage quatre espaces de marginalité dont chacun concerne des situations différentes qui pourtant se rencontrent et s'interconnectent, pour conférer finalement à la marginalité une visibilité. Ces quatre lieux sont :

Le milieu carcéral qui marginalise par la mise à l'écart provisoire de la participation sociale suite à l'accomplissement d'un acte répréhensible commis au regard des codes sociaux. Plus la personne est vulnérable sur le plan personnel et social, plus les risques de sombrer dans la marginalisation à l'issue de la détention sont grands.

Le monde de la prostitution, dont on dit communément qu'il s'agit du plus vieux métier du monde. De fait, aussi loin que nous remontions dans le temps, la prostitution est présente, même sous une forme institutionnalisée. Aujourd'hui, elle est un processus de marginalisation, étant une activité qui se situe à la frontière de la répression et surtout parce qu'elle est pratiquée par des personnes très fragilisées.

Les jeunes inadaptés sociaux ou en rupture sociale, ne constituent pas à proprement parler un milieu social identifiable. Il s'agit plutôt d'un phénomène qui touche des jeunes que l'on rencontre en bande, donnant ainsi une visibilité à un groupe qui devient repérable. Ils rejettent la société dans laquelle ils ne se reconnaissent pas ou qui ne leur fournit aucun repère.

⁴ Voir Robert CASTEL, "Les marginaux dans l'histoire", in *L'exclusion, l'état... Op. cit.*, p. 38.

⁵ Les premières observations épidémiologiques concernant le sida déterminent des groupes à risque (personnes prostituées, toxicomanes, homosexuels) dont le point commun est qu'ils se situent aux marges de l'ensemble social, voir à ce sujet Agence Nationale de Recherche sur le Sida, *Les homosexuels face au sida, rationalité et gestion des risques*, Éditions de l'ANRS, Paris, 1996, p 7-8.

⁶ Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Éditions Fayard, Paris, 1984, p. 260.

Les personnes sans domicile fixe, sont caractérisées par une extrême vulnérabilité sociale qui les confine dans l'aire de l'exclusion.

Pour justifier nos choix, nous nous référerons à Jean-Yves BARREYRE qui donne deux indices de la marginalité des jeunes en rupture sociale. Le premier est « [...] *l'errance, le fait de circuler et d'occuper la voie (les voyous) sans but affiché perceptible* », et le second est « *le regroupement en bande, leurs attroupements, leur forme d'agrégation* »⁷. Cette distinction est valable pour chacun des quatre espaces de marginalité que nous délimitons :

- Il arrive que les personnes prostituées soient l'objet de procès verbaux pour "errance, déambulation sans but précis". Elles se retrouvent souvent en groupe, sinon en bandes, même si les phénomènes de concurrence entre elles sont exacerbés.
- Ce phénomène de regroupement et de concurrence est également très caractéristique des personnes sans domicile fixe, qui n'ont que la rue comme lieu d'existence, errant à longueur de journée.
- Si en prison on ne peut pas parler d'errance caractérisée, il existe néanmoins une forme d'oisiveté qui rappelle l'errance : le fait d'occuper un espace sans but précis, sinon celui de purger sa peine. Par ailleurs, les détenus se retrouvent fréquemment en petits groupes selon leurs affinités.

Ces différents espaces ne sont ni fermés ni hermétiques. Il existe des collusions ou des passerelles entre eux. Certaines personnes passent de l'un à l'autre ou sont concernées par plusieurs d'entre eux. Tout découpage dans un domaine social procède toujours de façon arbitraire et artificielle. Il n'est pas possible d'y échapper, car la marginalité est difficilement identifiable comme espace social. On ne peut alors que tenter de circonscrire des réalités qui, aujourd'hui, intéressent de nombreuses personnes, angoissées intérieurement par un phénomène qui peut toucher directement n'importe qui, de façon souvent brutale.

Une dernière remarque s'impose. Depuis les années 1990 les pays européens sont touchés par un afflux massif de personnes étrangères venues d'Europe de l'Est ou de pays dits en voie de développement ou encore de pays durement touchés par la guerre. Ces personnes entrent irrégulièrement et illégalement dans un pays européen pour s'y installer et tenter d'échapper au statut de précarité qui est le lot de leur pays

⁷ Jean-Yves BARREYRE, *Les loubirds...* Op. cit., p. 22. Pour se faire une idée des caractéristiques de l'errance, voir aussi Myriam KLINGER, Thierry GOGUEL d'ALLONDANS, "Errances et hospitalité", in Alain GOUHIER (sous la direction de), *La relation d'aide*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1993, p. 177-178.

d'origine. Elles ont des difficultés à s'adapter aux réalités sociales nouvelles, qu'elles ne maîtrisent pas, et se trouvent de fait marginalisées. Il n'est pas rare, au bout d'un certain temps, d'en retrouver quelques-unes dans l'un ou l'autre lieu de marginalité. Les femmes sont davantage concernées par la prostitution, assujetties à un réseau qui profite de leur détresse. On relève aussi que parmi les personnes sans domicile fixe se trouve une partie de ces populations déracinées en mal d'adaptation.

Pour décrire ce que sont ces lieux et rencontrer ceux et celles qui y vivent, un premier point déterminera en quoi et comment ils sont cause de marginalité (2. 1.) ; puis seront abordés leurs points communs pour tenter de cerner la marginalité comme fait social (2. 2.) ; enfin seront considérées les personnes en situation de marginalité (2. 3.).

2. 1. Les espaces de marginalité

Pour évoquer les espaces de marginalité, le critère choisi sera la visibilité, en partant du plus visible au plus flou. Ainsi sera d'abord évoqué le milieu carcéral (2. 1. 1.), puis la prostitution (2. 1. 2.), ensuite les jeunes en rupture sociale (2. 1. 3.), enfin les personnes sans domicile fixe (2. 1. 4.).

2. 1. 1. Le milieu carcéral

Il peut paraître paradoxal de présenter comme lieu de marginalisation un milieu institutionnalisé, qui donne aux personnes incarcérées un statut, celui de prévenu dans l'attente de jugement, et celui de détenu après le jugement. De plus, n'importe qui peut être incarcéré suite à un méfait commis. On trouve derrière les murs d'une prison des personnes qui connaissent une intégration et une position sociales certaines, et d'autres qui vivent la *galère* ou toute autre forme de difficulté sociale. En quoi alors la prison peut-elle être un lieu de marginalisation ?

L'incarcération est elle-même productrice de marginalité en retirant de la vie sociale pour un temps déterminé la personne qui a commis un acte illégal. Suivant les capacités cognitives de cette personne, son degré d'adaptabilité, le milieu duquel elle est issue, la prison pourra n'être qu'un temps de mise à l'écart, qui engendrera une marginalisation temporelle, ou au contraire représenter le passage dans la marginalité, voire y enraciner davantage ceux et celles qui connaissent déjà un parcours de disqualification sociale.

L'importante hétérogénéité des détenus demande à être prise en considération. En prison, toutes les classes sociales sont représentées. Certains détenus n'ont jamais

connu la marginalité et ne la connaîtront jamais. Mais il est à noter que les fragilités propres à chacun et la particularité de l'univers carcéral peuvent conduire au franchissement de la marge et introduire dans l'engrenage de la disqualification sociale. On peut considérer la prison comme un sas qui amène à passer la marge sociale. À leur sortie de prison, certains détenus réintégreront la société, d'autres resteront hors marge alors que d'autres encore reviendront à leur précédente situation marginalisante. Pour bien saisir ce phénomène, un détour par l'histoire de l'institution pénitentiaire s'impose.

La prison a toujours existé et continue d'exister, pour enfermer ceux et celles qui transgressent l'ordre social. Mais la fonction de la privation de liberté a connu des évolutions, tout comme les formes carcérales et pénitentiaires. Jusqu'au XVIII^e siècle, l'emprisonnement est une mesure de sûreté pour protéger l'ordre public. La notion de liberté, si chère à la Révolution, n'avait pas encore émergé.⁸ Les prisons étaient alors celles du Roi ou des divers Royaumes ou Comtés. Elles prenaient place dans des lieux aussi divers que les bastilles, les prisons d'État, l'hôpital général ou le dépôt de mendicité. La Justice était sommaire et les conditions de détention particulièrement épouvantables.

Une première évolution du système répressif apparaît sous Louis XIV avec le développement des galères, sur lesquelles sont envoyés comme rameurs les sujets du Roi pour expier leur peine. Dès le XVIII^e siècle, d'un coût trop élevé et parce qu'elles sont devenues inefficaces à la guerre, les galères sont peu à peu abandonnées. Les galériens sont alors confinés dans les ports, où ils participent aux chantiers navals. Ceci prélude à la création des premiers bagnes et à l'instauration des travaux forcés. Ces premiers bagnes voient ainsi le jour dans les arsenaux royaux de Rochefort, de Brest ou encore de Toulon. Le développement du commerce et des colonies au XIX^e siècle amène un autre type de travaux forcés, la "transportation", le transport des prisonniers dans les colonies d'Outre Mer pour y effectuer des travaux forcés. La Guyane sera le principal lieu de transportation. Il faudra attendre le décret du 17 juin 1938 pour voir l'abolition des bagnes.

Mais déjà la Révolution avait entraîné une modification profonde de l'incarcération et du système répressif. 1791 est l'année de la création de la prison républicaine qui préfigure le système pénitentiaire actuel. « *Il y a au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle,*

⁸ Pour un aperçu historique sur la prison, voir Michel DAVID, *Psychiatrie en milieu pénitentiaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 37-52 ; Centre de Vulgarisation de la Connaissance, *Les prisons*, Collection Les essentiels Milan, Éditions Milan, Toulouse, 1999, p. 4-5 ; Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1975.

passage à une pénalité de détention [...] mais il s'agissait en fait de l'ouverture à des mécanismes de coercitions déjà ouverts ailleurs »⁹. De nombreux théoriciens, dans la mouvance moderniste du Siècle des Lumières, avaient préconisé de nouvelles idées sur l'utilisation du système pénitentiaire pour l'amendement des prisonniers. Le souci d'équité et d'égalité des citoyens devant la Loi amène des changements quant à la notion d'amendement. La liberté est instituée par la Révolution. « *La privation de liberté est alors considérée comme une mesure d'expiation et de correction* »¹⁰, une réhabilitation de la personne délictueuse. Le travail fourni avait pour but de réinsérer la personne incarcérée et s'opposait aux peines d'exclusion sociale de l'Ancien Régime, la galère et la déportation.

Au long du XIX^e siècle, la France a connu des soubresauts politiques : coup d'État de 1801, Révolutions de 1830 et de 1848, Commune de Paris en 1871, qui ont généré une succession de régimes politiques oscillant entre République et Monarchie. Les soubresauts politiques se traduisent, pour le régime pénitentiaire, par des retours en arrière. À titre d'exemple, on note le rétablissement par le Code Pénal institué par NAPOLÉON en 1810 de la modulation des peines et de mesures infamantes comme l'exposition publique, la marque ou l'amputation du poignet. Il faudra attendre la Monarchie de juillet, en 1848, pour que la plupart de ces peines soient définitivement abolies.

Une autre étape importante est la réflexion engagée à la suite de la défaite de 1870, qui aboutira au vote de la Loi du 5 juin 1875 instaurant le régime cellulaire. On estimait alors que l'isolement du détenu lui permettrait de réfléchir sur son sort. C'était aussi une mesure qui visait à lutter contre la récidive, véritable fléau à l'époque. Michel FOUCAULT parle de la prison du XIX^e siècle comme une « *fabrique de délinquants [...]. La détention provoque la récidive ; Après être sorti de prison, on a plus de chance d'y retourner* »¹¹. On constate à un peu plus d'un siècle d'intervalle que la réalité n'a pas beaucoup changé. Le problème que pose la récidive est particulièrement récurrent depuis l'instauration de la peine carcérale. Deux lois importantes, dont les objectifs sont une alternative à l'incarcération et une tentative de contrecarrer la récidive, sont à mentionner : d'une part la Loi Béranger, votée le 26 mars 1891, qui ins-

⁹ Michel FOUCAULT, *Surveiller ... Op. cit.*, p. 233.

¹⁰ Michel DAVID, *Psychiatrie... Op. cit.*, p. 41.

¹¹ Michel FOUCAULT, *Surveiller ... Op. cit.*, p. 270. Concernant la récidive, voir les chiffres apportés par l'auteur p. 270-271. Sur le taux actuel de récidive et les moyens d'y remédier, voir Martine HERZOG-EVANS, *La gestion du comportement du détenu*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998, p. 112.

taure la libération conditionnelle et le sursis ; d'autre part, un siècle plus tard, la Loi n° 92-1336 du 16 décembre 1992, qui institue les travaux d'intérêt généraux.

L'incarcération est toujours considérée aujourd'hui comme une peine privative de liberté dont les fonctions sont l'expiation et l'amendement. Le problème social qu'exprime la prison est un dysfonctionnement des codes et des règlements légaux, pour des raisons aussi variées que la diversité des détenus, même s'il existe aussi des trajectoires délictuelles ou des conduites à risques induites par un environnement prédisposant à la délinquance ou la criminalité. Comme possibilité d'insertion sociale, on ne peut que constater la faillite du système pénitentiaire, producteur de marginalisation¹²

La prison comme espace de marginalité

Passer la porte d'une prison, c'est changer d'univers, investir un monde particulier, clos, connaissant son propre langage, ses rites, son rythme, où la violence est permanente : violence de l'enfermement et de la privation de liberté ; violence de la faute toujours présente et que l'on a tant de mal à se pardonner ; violence verbale et physique, la loi du plus fort qui règne en maître, le plus fort étant l'administration ou le co-détenu, voire les deux ; violence du bruit omniprésent de jour comme de nuit ; violence enfin du manque de prise d'initiative.

La prison est physiquement séparée du monde extérieur. Y pénétrer c'est se soumettre à une sévère réglementation¹³. Aucune échappatoire n'est possible et nul ne sort indemne de la prison, pas plus le détenu que le surveillant ni celui ou celle qui y

¹² Il existe aujourd'hui un débat politique et social de plus en plus intense pour une modification en profondeur des systèmes judiciaire et carcéral, afin de leur donner les moyens de remplir leurs fonctions d'expiation et de réinsertion.

¹³ Notons que la prison ne constitue pas une structure unique. On distingue cinq types d'établissements pénitentiaires : *les maisons d'arrêts* (M. A.) qui reçoivent les prévenus (détenus en attente de jugement) et les personnes condamnées à de faibles peines (en principe moins de cinq ans, bien qu'inférieures à deux ans d'après la législation en vigueur) ; *les maisons centrales* (M. C.) renferment les condamnés à de longues peines, le régime de détention est axé sur la sécurité car les détenus sont estimés "à risque", aussi le nombre de surveillants est plus élevé qu'en M. A. ; *les centres de détention* (C. D.) où l'on trouve aussi des détenus à de longues peines, mais le régime de détention est plus souple qu'en M. C., car les détenus sont considérés comme moins dangereux, ou "réinsérables", ce sont les détenus les plus jeunes ou ceux qui ont un passé judiciaire peu chargé voire ceux qui sont condamnés à une longue peine pour la première fois ; *les centres pénitentiaires* (C. P.) sont des établissements mixtes, comprenant un quartier M. A. et un quartier M. C. ou C. P., où sont donc présents à la fois, en théorie séparés, des prévenus ainsi que des détenus à de courtes et de longues peines ; *les centres de semi-liberté* reçoivent les détenus admis au régime de la semi-liberté, c'est à dire ceux qui sont parvenus en fin de peine et qui ont la possibilité en journée d'exercer une activité professionnelle, de poursuivre un cursus d'enseignement ou une formation, mais qui doivent rentrer en prison le soir. À cette distinction de structures s'ajoute la classification des détenus à l'intérieur des établissements. Pour davantage de développements, voir Martine HERZOG-EVANS, *La gestion... Op. cit.*, p 73-100 ; dans la collection Les essentiels Milan, *Les prisons... Op. cit.*, p. 14-15 ; Michel DAVID, *Psychiatrie... Op. cit.*, Chapitres 3 et 5.

vient pour une action quelconque car la prison marque toute personne. Il ne sera donc pas toujours évident pour la personne incarcérée de reprendre à sa sortie un rythme de vie stable, surtout si son casier judiciaire est chargé.

Tout, à l'intérieur de la prison, rappelle que l'on y est enfermé et qu'il n'existe pas de possibilité d'accéder à l'extérieur. Même l'architecture évoque que l'on est là pour accomplir une peine marquée par diverses privations¹⁴. La prison, en effet, est un lieu de privations multiples. À la privation de liberté de mouvement interne et à l'impossibilité de sortir à l'extérieur, s'ajoute la privation d'autonomie. Toutes les activités du détenu sont programmées, minutées. Il ne dispose d'aucune initiative personnelle. La présence d'un surveillant est indispensable pour tout : pour se déplacer, pour obtenir quelque chose, pour solliciter le nécessaire au quotidien¹⁵. L'administration pense pour le détenu et planifie son emploi du temps. Les espaces de liberté sont restreints à la liberté de penser et à la liberté de conscience, qui sont néanmoins conditionnées par ce que vit le détenu. La prison rend ce dernier dépendant et le marginalise.

Qu'est-ce qu'un détenu ?

Tenter de donner une typologie des détenus ne va pas de soi¹⁶. La prison concentre des hommes et des femmes d'horizons, de cultures, de milieux sociaux et d'âges très différents, dont le point commun consiste en un acte illégal qui les a menés à cet endroit¹⁷. On constate donc que toute personne peut un jour être incarcérée, quels que soient son rang social et ses activités, légales ou non. Bruno LABROSSE, psychologue en milieu carcéral, montre qu'il ne peut pas exister de *cadre-type* du détenu : « *Qu'est-ce qu'un détenu ? La nécessaire prise en compte des déterminants sociaux, économiques, urbains, éthiques et culturels ne suffit pas à répondre [...]. L'acte illégal n'est pas une déviance, ni une faille des rituels d'insertion. Il est une question, une butée, un point d'achoppement* »¹⁸. Plus que le milieu carcéral lui-même, ce serait donc

¹⁴ Pour se faire une idée de l'évolution de l'architecture carcérale liée à l'évolution de la notion de privation de liberté, on pourra se référer à Christian DEMONCHY, "Architecture et évolution du système pénitentiaire", in Institut des Hautes Etudes de la Sécurité Intérieure, *Prisons en société : les conditions de la détention, quel sens donner à la peine ?*, Les Cahiers de la Sécurité Intérieure n° 31, La Documentation Française, 1998, p. 79-89.

¹⁵ Voir Pierre TARTAKOWSKY, *La Prison. Enquête sur l'administration pénitentiaire*, Éditions Payot, Paris, 1995 ; Antoinette CHAUVENET, "l'échange et la prison", in Collectif, *Approches de la prison*, Presses Universitaires de Montréal, Montréal, 1996.

¹⁶ Martine HERZOG-EVANS propose dans son étude une typologie entre bons et mauvais détenus à partir des données du droit pénitentiaire, *ibid.*, p. 100-102.

¹⁷ Pour une approche de la diversité des personnes et des situations, on pourra se reporter à Jean DELAUNAY, *Visiter les prisonniers*, Éditions Le Sarmant Fayard, Paris, 1994, p. 19-35.

¹⁸ Bruno LABROSSE in *Études*, décembre 1992, n° 3776, p. 610.

en fait l'acte illégal qui constitue le franchissement de la marge. Avant cet acte illégal, la personne incarcérée pouvait être une personne intégrée socialement, qui disposait d'un statut économique, de relations professionnelles et amicales, ainsi que d'une famille, c'est à dire de tout ce qui compose l'environnement social. Mais un acte, plus ou moins grave, commis dans des circonstances différentes d'une personne à l'autre, a entraîné une marginalisation "institutionnalisée". C'est sans conteste le seul lieu de marginalité qui soit aussi clairement défini et aussi rapidement atteint.

Plus le temps d'incarcération est long, et plus le risque de marginalisation totale s'accroît. La prison constitue un monde particulier qui place le détenu à part, même s'il s'agit d'un lieu institutionnalisé qui lui confère un statut. Celui qui a été condamné pour un acte illégal est ainsi exclu pour un temps de la participation sociale. La diversité des détenus comprend des personnes qui étaient déjà dans une situation de marginalisation avant l'incarcération. Pour ces personnes, le retour à une intégration sociale effective est sérieusement compromis, d'autant que le système pénitentiaire ne favorise pas actuellement l'intégration sociale. La prison n'a pas pour objectif de rendre les personnes plus participantes socialement, mais de les exclure de la participation sociale par souci d'amendement, pour expier une faute au regard des codes sociaux.

Le détenu est une personne à qui toutes les possibilités d'initiative ont été retirées. Il est marqué par l'oisiveté. Il existe bien des offres de formation scolaires ou professionnelles, mais qui varient d'un établissement à l'autre, suivant les possibilités humaines (enseignants) et les possibilités de lieu (nécessité de salles de cours). Il en est de même pour les activités professionnelles, dont les places sont très limitées et les salaires très bas.

Il existe donc une réelle hétérogénéité des situations en prison. Elle est marginalisante par le retrait temporaire de la participation et de l'intégration sociale, ainsi que par le style de vie particulier imposé aux détenus qui ne disposent plus d'aucune initiative et sont soumis en tout à l'administration. Plus le détenu aura connu un itinéraire d'échecs sociaux successifs et plus les difficultés pour retrouver une place au-delà de la marge à la sortie de prison seront importantes.

2. 1. 2. La prostitution

Communément la prostitution est considérée comme le métier le plus vieux du monde. De fait, on trouve toujours, à un moment donné de l'histoire, quelque part, une forme de prostitution. Dans l'Antiquité il s'agissait surtout de prostitution sacrée,

liée au culte des dieux. Avait-elle alors un aspect positif ? C'est ce que l'on pourrait croire avec cette parole de Jésus rapportée par l'évangéliste Mathieu : « *Je vous le dis en vérité, les publicains et les prostituées vous devanceront dans le royaume de Dieu* » (Mt 21, 31 b), parole qui trouve sa place dans un enseignement présentant la situation de deux fils auxquels le père demande d'aller travailler dans leur vigne. Le premier donne son acquiescement mais ne s'y rend pas alors que le second refuse d'y aller mais s'y rend. Pour illustrer l'écoute et la réponse de cet appel, Jésus prend l'exemple de personnes marginalisées : les personnes prostituées, rendues impures par l'activité de la prostitution, et les publicains, chargés de collecter l'impôt, considérés comme des collaborateurs de l'occupant romain, et qui étaient aussi des individus impurs au regard de la Loi juive¹⁹. Les deux activités entretiennent un rapport avec l'argent. Elles mettent en présence des personnes qui se "vendent" d'une certaine façon.

Dans le *Dictionnaire du Nouveau Testament* de Xavier-Léon DUFOUR, on apprend que le terme prostitution, πορνεία, est un dérivé de πέρνημι qui signifie *vendre*. Ce mot revêt « *un sens très large de débauche ou d'inconduite* » et la prostitution « *était une pratique courante des peuples avoisinants à l'occasion de la vente des esclaves* ». Il arrivait qu'elle ait un caractère sacré²⁰.

Plus tard, au Moyen-Âge, la prostitution était toujours attestée, jusque dans les écrits officiels. Elle semblait être réglementée. Chaque ville, en effet, possédait sa "maison publique" ou "maison de tolérance". Mais la prostitution se pratiquait aussi dans les campagnes²¹. La réglementation persistera tout au long de l'époque moderne²² et subsistera en France jusqu'au milieu du XX^e siècle. Elle se traduisait par le fichage des personnes prostituées, par des contrôles sanitaires obligatoires et par des con-

¹⁹ Le terme grec traduit par publicain est τελωναι. qui signifie *taxateur*. On peut s'interroger s'il faut voir un lien entre ces deux occupations, soit par l'argent, soit par l'activité elle-même, la collaboration revenant à une forme de prostitution.

²⁰ Xavier-Léon DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 450. Sur le caractère sacré de la prostitution dans l'Antiquité, voir aussi Arnold Van GENNEP, *Les rites... Op. cit.*, p. 101-103. On peut aussi noter que *prostitué*, πορναι, est un terme masculin.

²¹ Voir à ce sujet Jean-Louis FLANDRIN, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Éditions du Seuil, Paris, 1984, p. 184-185 ; Henri PIRENNE, *Les villes du Moyen-Âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971. L'auteur décrit l'agencement des villes et des institutions du VIII^e au XVI^e siècle.

²² « *Héritage d'une civilisation médiévale qui organisa sur le tard, par l'intermédiaire des autorités municipales, l'activité des mauvais lieux, cette institution [la prostitution] persista sous l'ancien régime [XVII^e - XVIII^e siècles] malgré le développement de la répression officielle* » Jacques SOLÉ, *L'amour en occident à l'époque moderne*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1984, p. 196.

trôles policiers réguliers. La loi du 13 avril 1946²³ abrogera ces dispositions réglementaires. Les "maisons de tolérance" ou "maisons closes" ou encore "maisons publiques" seront fermées, l'inscription et la "mise en carte" des personnes prostituées sur un registre sera abolie, comme leur privation éventuelle de liberté sur simple décision administrative. La loi comporte deux conséquences juridiques : d'une part, elle atténue le contrôle de l'État sur la prostitution, d'autre part, elle favorise *de facto* l'exercice de celle-ci dans d'autres lieux que dans des maisons, notamment sur la voie publique. Cependant, on notera que cette loi instaure un fichier médico-social, qui sera supprimé en 1962 en exécution d'une convention internationale de 1949²⁴.

L'activité de prostitution n'est pas formellement interdite ni condamnée. Seul le racolage est prohibé. Un décret du 25 novembre 1960 le définit ainsi : « *Attitude affichée sur la voie publique en vue de provoquer la débauche* ». La disposition est assez imprécise, car la seule présence de la personne prostituée dans la rue peut être sanctionnée. Le Nouveau Code Pénal de 1993 ne retient plus que le racolage actif, qui est le fait de procéder publiquement par tout moyen au racolage d'autrui en vue de l'inciter à des relations sexuelles²⁵.

Pour définir la prostitution, un décret du 5 novembre 1947 parle de « *l'activité d'une personne qui consent habituellement à des rapports sexuels avec un nombre indéterminé d'individus moyennant rémunération* ». Le terme de *rémunération* est à entendre dans un sens très large, comme une remise d'argent ou d'objets à valeur marchande ou même un accomplissement de services.

Il se pose alors la question du lien entre prostitution et métier. Certains souhaitent voir la prostitution élevée au rang de profession²⁶, ce qui donnerait, disent-ils, un statut et une protection sociale. Des personnes prostituées ne sont pas insensibles à cet aspect. On peut alors reprendre la définition du métier que donne Everett C. HUGHES : « *On peut dire qu'un métier existe lorsqu'un groupe de gens s'est fait reconnaître la licence exclusive d'exercer certaines activités en échange d'argent, de*

²³ Aussi dite *Loi Marthe Richard* du nom d'une parlementaire connue de l'opinion publique pour son combat contre les "maisons de tolérance".

²⁴ Cf. ordonnance n° 60-1246 du 25 novembre 1960 portant suppression du fichage. Il apparaît en fait au témoignage de personnes prostituées et de représentants des forces de l'ordre que ce fichage existe toujours.

²⁵ Le racolage actif est puni de l'amende prévue pour les contraventions de 5^e classe, à savoir 1 500 € et 3 000 € en cas de récidive.

²⁶ Voir, par exemple, Jacques SOLÉ, *L'âge d'or de la prostitution. De 1870 à nos jours*, Librairie Plon, PARIS, 1993. L'auteur considère la prostitution comme une profession, tant qu'elle est pratiquée par des personnes adultes, libres de tout proxénète et consentantes dans cette activité.

biens ou de services »²⁷. Au regard de cette définition, la prostitution apparaît bien comme un métier. Mais des questions éthiques surgissent. Si répondre à la question de la reconnaissance de la prostitution n'est pas notre objet, il importe de savoir que pour des personnes très fragilisées, dont la situation est empreinte de précarité et qui ressentent un grand besoin de reconnaissance, la question se pose. Le principe juridique sur lequel repose le droit en matière de prostitution est celui de disposer de son corps, y compris à des fins lucratives. Ce principe fait exception à celui de l'indisponibilité du corps humain, qui est l'interdiction de vendre son sang ou un organe, exception faite des cheveux. Le droit de se prostituer est un droit acquis qui relève strictement du respect de la vie privée. La prostitution n'est donc pas en soi un délit. C'est pourtant une activité qui représente pleinement une mise à l'écart, un état de marginalisation.

La prostitution comme espace de marginalité

À notre connaissance, il n'existe pas à ce jour d'étude systématique sur la prostitution. Pour se faire une idée de la réalité que renferme le terme, on peut se reporter aux ouvrages qu'écrivent de temps à autre d'anciennes personnes prostituées qui sont parvenues à briser l'engrenage de la prostitution²⁸.

La multiplicité des formes que prend la prostitution la rend plus difficilement repérable qu'un milieu institutionnalisé, comme le milieu carcéral. Bien que tolérée, elle n'est pas encadrée par un statut légal. Auparavant la prostitution était circonscrite à un lieu, les *lieux de débauches* du Moyen-Âge ou les *maisons closes* qui les ont remplacées à partir du XIX^e siècle. Aujourd'hui, l'activité se décline sous des aspects très variés, dont on peut repérer quatre formes :

- une forme "classique" des personnes qui "font le trottoir" ou "racolent". On rencontre ainsi des personnes prostituées aux abords des grandes villes, et même dans les campagnes ;
- une autre forme, très malaisée à repérer, tient au développement des messageries télématiques, que ce soit le Minitel ou maintenant Internet. On trouve aussi des mes-

²⁷ Everett C. HUGHES, *Le regard sociologique. Essais choisis*, Editions de l'EHESS, Paris, 1996, p. 99.

²⁸ On pourra se reporter par exemple à Anonyme, *Michèle face à son destin*, Éditions Fayard, Paris, 1987 ; Maud MARIN, *Tristes plaisirs*, Éditions France Loisirs, Paris, 1989, dont l'auteur est une personne transsexuelle qui est devenue avocate après avoir connu la prostitution ; Joël WEISS, *Arraché au trottoir*, Éditions Garancière, Paris, 1985. Voir aussi pour une approche plus systématique Service Catholique de l'Enfance et de la Jeunesse Inadaptée (SCEJ) ; *La rencontre des exclus*, Salvator, Mulhouse, 1987, p. 52 ; Guy GILBERT, *Les petits pas de l'amour*, Éditions Stock, Paris, 1990 ; Marc ORAISON, *La prostitution, et alors ?*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p. 95.

sages publicitaires dans des journaux ou des revues pour certains services télématiques qui cachent, en fait, une activité de prostitution ;

- une autre forme difficile à cerner est attachée au luxe. Les personnes prostituées exercent alors leur activité sur rendez-vous, au domicile de leur client, dans des hôtels luxueux voire dans des lieux tenus discrets.

- une quatrième forme liée au banditisme international tend aussi à se développer, qui emprunte certains des aspects précédents, mais qui rend très difficile le contact avec les personnes prostituées, car elles sont très étroitement surveillées. Il s'agit souvent d'une activité organisée par des groupes à caractère mafieux qui obligent surtout des femmes, moins souvent des hommes, en majorité d'origine étrangère, à passer à l'acte de prostitution. Ces personnes, au statut politique de "clandestin" sans couverture ni protection sociales, sont alors de véritables esclaves qui ne disposent plus d'aucune liberté ni d'autonomie personnelles. Elles sont exploitées sous couvert d'un travail garanti, alors qu'en fait elles ne disposent d'aucun statut légal. Les groupes à caractère mafieux profitent de leur détresse et de leur tentative d'échapper à une vie médiocre dans leur pays d'origine.

Il est difficile de savoir si la prostitution est en expansion. Le développement des moyens de communication amène un flot important d'informations sur la question, brouillant les pistes à la recherche de l'exercice de l'activité. On peut au moins tenter de définir la prostitution. Les définitions des dictionnaires²⁹ la présentent comme une activité déshonorante et avilissante en lien avec l'argent, ce qui laisse supposer que sans argent il ne peut en être question. La prostitution se monnaie, soit en nature, soit en argent. Elle se caractérise par une activité sexuelle dans laquelle le corps semble être une marchandise, comme le démontre la fréquence des termes "livrer", "prêter", que l'on trouve tant dans les définitions des dictionnaires que dans le langage courant. L'étymologie du terme "prostituer" est "exposer en public". Ce terme renvoie encore à l'idée de marchandise ou, plus prosaïquement, d'œuvre d'art. Mais que devient la personne ? Bien que certaines définitions parlent de "métier" (Petit Robert), on peut difficilement, sous de tels vocables, accepter l'acte de se prostituer comme une profession. C'est plutôt un acte marchand, d'offre et de demande. C'est pourquoi des as-

²⁹ Par exemple *Le Grand Robert de la langue Française, Dictionnaire Hachette* encyclopédique de la langue française ou encore le *Classique Petit Larousse* ; Voir aussi Marc ORAISON, *Op. cit.*, p. 13.

sociations n'hésitent pas à employer le terme d'esclavage pour désigner la prostitution³⁰.

Claudine LEGARDINIER relève que l'acte même de prostitution semble pourtant s'inscrire dans un cadre social et être générateur de relation entre plusieurs personnes. Or la prostitution est une activité qui ne bénéficie pas d'une reconnaissance officielle. De ce fait, elle est facteur de marginalisation pour les personnes qui s'y adonnent, la personne prostituée comme le client, voire même le proxénète qui profite de la rémunération de la prostitution et exploite la personne prostituée. Car la prostitution n'est pas un acte purement individuel puisque deux personnes au moins sont impliquées et parfois un troisième personnage. Il paraît alors difficile d'accepter la prostitution comme une profession librement consentie. Il s'agit plutôt de l'exploitation d'une détresse humaine, qui manifeste des dysfonctionnements personnels, des troubles affectifs et des manques sociaux auxquels s'ajoutent des dérangements psychologiques ou psychiques induits par des déficiences d'identification positives³¹.

Qu'est-ce qu'une personne prostituée ?

En parlant de personnes prostituées, on entend des femmes ou des hommes pour qui la prostitution est la conséquence de facteurs multiples, d'un écheveau de motivations conscientes et inconscientes non seulement personnelles, mais aussi sociales. La prostitution revient à avilir son corps en le réduisant à une marchandise ou à un objet de "plaisir" pour une multiplicité de partenaires. On se trouve ici confronté directement au processus de marginalisation occasionné par une activité qui génère une prise de participation sociale particulière, non reconnue légalement mais tolérée implicitement.

Mais la prostitution est aussi pratiquée par des personnes qui bénéficient d'une insertion sociale par une réelle participation économique dans le cadre d'une profession légale et rémunérée. La prostitution devient alors un moyen de bénéficier de ressources supplémentaires. Il resterait à déterminer si l'augmentation de ressources est concrète. Mais est-ce la seule raison financière qui pousse à cette activité ? Pourquoi une personne se prostitue-t-elle ?

³⁰ Voir par exemple *Esclavage et prostitution*, dossiers et analyse n° 1, 1991 de la revue *Prostitution et société* du Mouvement du nid. Pour une approche socio-politique de la prostitution, on pourra consulter le dossier de la revue *Le Nouvel Observateur*, "Prostitution, les nouvelles mafias", 2001. Ce dossier propose une présentation sans concession de la prostitution.

³¹ Claudine LEGARDINIER, *La prostitution*, Éditions Milan, Paris, 1996.

En suivant Viviane DUBOL, différentes causes psychiques et intra-psychiques très variées sont soulignées. On peut noter l'importance d'événements morbides et violents comme la mort mal vécue d'un des géniteurs, l'hostilité importante dans la fratrie, les doutes sur l'identité sexuelle, des "effractions sexuelles" psychiques ou réelles très importantes qui fonctionnent comme des traumatismes psychologiques, ou encore la répétition d'un traumatisme sexuel³². La prostitution constitue également une violence contre soi-même, comme pour se punir d'une faute que l'on aurait commise³³. On trouve aussi, dans les causes du passage à l'acte, l'injonction. C'est un processus de désignation inconsciente qui fonctionne comme une écriture surmoïque, dans le sens d'une relation qui donne à la parole une direction de la part de la personne qui prononce le verdict et qui injective le coupable. L'injonction mobilise l'entendu, le vu et le corps.

La prostitution est bien souvent la manifestation d'une structure inconsciente qui rend impossible l'intégration de la sexualité génitale dans une relation interpersonnelle stable et constructive³⁴. Les raisons du passage à l'acte sont multiples et varient d'une personne à l'autre, mais il existe une constante : les personnes qui s'adonnent à la prostitution sont inachevées sur le plan de leur construction sexuelle suite à un traumatisme tel un viol, un inceste, un abus sexuel, mais aussi d'autres drames psychologiques et affectifs vécus douloureusement au cours de l'enfance. Le conflit interpersonnel qui en résulte amène souvent à la négation du corps trop lourd à vivre. L'entrée dans la prostitution est la combinaison de multiples facteurs, sur le plan personnel, mais aussi social et même culturel. Le passage à l'acte représente le symptôme d'une recherche d'évasion à des souffrances individuelles profondes. Il n'est pas vide de sens, mais vide de vie. La prostitution est une destruction profonde qui agit au plus intime de la personne, perturbant les relations entretenues avec elle-même et les autres. Il s'agit d'un suicide inconscient.

Ainsi la prostitution est facteur de marginalité, en tant qu'activité non reconnue légalement, mais stigmatisée. Elle est révélatrice de manques sociaux qui concernent des personnes fragilisées. Elle génère une ambiguïté certaine. Par son aspect avilissant, elle n'est pas un facteur favorisant l'intégration sociale. Manifestation d'une détresse et d'un manque pour la personne prostituée comme pour le client, la prostitution est

³² Viviane DUBOL, "Le sens de l'acte de prostitution entre injonction et quatrième personnage" in *Revue Psychologie Clinique* n° 7, Éditions L'harmattan, 1999.

³³ Ministère du travail et des affaires sociales, *La violence des jeunes en milieu urbain*, Documentation Française, Paris, 1995, p. 7 et 11.

³⁴ Claudine LEGARDINIER, *Op. cit.* ; Marc ORAISON, *La prostitution... Op. cit.*

une quête de sens qui engendre la détresse et enferme dans un cercle vicieux, cause de marginalisation.

2. 1. 3. Les jeunes en rupture sociale

Les jeunes en rupture d'adaptation sociale ne constituent pas un groupe homogène. C'est un milieu aux contours difficilement identifiables. Que convient-il d'entendre par *jeunes en rupture sociale* ? Le terme jeune pose déjà problème. Jean-Yves BARREYRE souligne que « *la jeunesse "n'est qu'un mot" sous lequel se cachent de multiples catégories et réalités sociales* »³⁵. Pourtant, tout jeune, quel qu'il soit, est un inadapté social. Il doit apprendre le fonctionnement de la société et de la vie en société, avec l'appui de l'école et de la famille. Mais au-delà de cette inadaptation factuelle, il existe aussi une inadaptation sociale qui révèle une incapacité de certains jeunes à vivre en société par suite de multiples manques, d'absences ou de ruptures dans leur maturation personnelle, éducative ou familiale. Il s'agit d'une jeunesse inadaptée socialement, "qui n'est que maux".

Avec la plupart des auteurs et des chercheurs qui s'intéressent à la jeunesse, nous situerons les jeunes dans une tranche d'âge allant de 15 à 30 ans, désormais considérée comme l'*adolescence*³⁶. Un nouveau terme tend à apparaître dans les études psychologiques et psychosociales pour désigner les jeunes dans la vingtaine, il s'agit du terme *adultescent*. Le terme est intéressant car il définit un jeune, un adolescent selon la terminologie courante, qui assume des responsabilités d'adulte mais qui a du mal à entrer dans l'âge adulte. Il désigne aussi un adulte aux comportements d'adolescent³⁷.

³⁵ Jean-Yves BARREYRE, *Les loubards... Op. cit.*, p. 8. Voir aussi Fernand FOURNIER, *Enfants nous les embrassons, adolescents nous les embarrassons*, Éditions Fides, Montréal, 1996 qui expose les difficultés qu'ont posées les "jeunes" à toute époque.

³⁶ Pour avoir une vue d'ensemble contradictoire du concept d'adolescence et de jeunesse, on pourra consulter, entre autres, Guy LESCANNE, *20/30 ans, de jeunes adultes à découvert*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1994 ; Tony ANATRELLA, *Interminables Adolescences. Les 12-30 ans*, Éditions du Cerf, Paris, 1994 ; voir aussi Patrice HUERRE et al., *L'adolescence n'existe pas*, Éditions Opus, Paris, 1997, qui proposent un parcours historique pour réfuter le concept d'adolescence ; Georges LAPASSADE, *L'entrée dans la vie... Op. cit.*, évoque au chapitre 6 « *l'éternelle adolescence* ». Voir aussi l'approche sociale et psychanalytique de Donald W. WINNICOTT, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1969, p. 398-408. Dans le cadre d'une action pastorale avec les adolescents et les jeunes adultes, voir aussi Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling with adolescents and young adults*, Crossroad Publishing Company Editions, New York, 1995, p. X. Pour une approche plus systématique, Françoise DOLTO, *La cause des adolescents*, Éditions Robert Lafont, Paris, 1988.

³⁷ Voir par exemple The Oxford English Dictionary, édition de 1997, au mot *adultescent* « *"adultescent" - someone middle aged who hangs on to youth culture. A 35-45 year old, with interests typically associated with youth culture. Sometimes known as a middle youth* ». Le terme est équivalent en anglais et en français.

Le processus de marginalisation pour les jeunes inadaptés socialement commence très tôt³⁸. Souvent ils sont issus de milieux prédisposant à l'exclusion sociale et à la marginalisation³⁹. Il reste à clarifier comment se manifeste ce processus.

La galère comme espace de marginalité

Les jeunes inadaptés sociaux représentent une réalité qui prend des visages différents mais qui a un point commun : la *galère*⁴⁰. Ce terme générique est employé depuis les années 1980 pour désigner le parcours de jeunes ne parvenant pas à s'intégrer socialement pour des raisons variées : échec scolaire, vie familiale dissolue, impossibilité à trouver un emploi ou un apprentissage. Ce terme nous rappelle le temps des galères sous Louis XIV, et Édith THÉODOSE voit comme « *similitude* » entre les deux époques « *leur marginalité par rapport aux normes établies [et] un parallèle dans l'expérience vécue [...] comme le plus grand pourrissoir d'hommes* »⁴¹. Comme les galériens de Louis XIV, les jeunes ont aujourd'hui le sentiment d'être dominés par des puissances qu'ils ignorent et qui pèsent sur eux. Terme emblématique, la *galère* caractérise la perception qu'ils ont d'une absence de considération et de signification de leur existence⁴². Ils errent dans les quartiers périphériques des villes et rejettent la société faute de s'y reconnaître car ils n'y trouvent pas de place, tout en estimant que c'est cette société qui les rejette. Ils restent en marge du processus d'intégration économique, évoquant, selon ce qu'a rapporté François DUBET, l'expérience de la pourriture de la société dans laquelle ils vivent, et la pourriture qu'ils manifestent eux-mêmes par leurs propres actes⁴³. Alors ils fabriquent "leur" société en formant une classe sociale marginalisée particulière qui comporte son langage, ses valeurs propres et sa culture. La question de leur intégration sociale se pose, eux qui souvent rêvent de désintégrer la société.

³⁸ On pourra se reporter à Philippe TAPP, Hanna MALEWSKA-PEYRE, *Marginalités et troubles de la socialisation*, Collection Psychologie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, qui étudient les difficultés des jeunes liées à leur insertion sociale et proposent une rétrospective des études menées sur ce sujet jusqu'à la publication de leur ouvrage.

³⁹ Voir aussi Lode WALGRAVE, "Vulnérabilité sociétale et action sociale", in *De la non intégration...* *Op. cit.*, qui analyse le parcours menant les jeunes à la marginalisation.

⁴⁰ Pour se faire une idée de ce qu'est la galère voir Gérard BARDY, *Génération galère*, Éditions Albin Michel, Paris, 1993 ; François DUBET, *La galère...* *Op. cit.* ; Joëlle BORDET, *Les "jeunes de la cité"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, chapitre I ; Édith THÉODOSE, *Ces jeunes qui galèrent*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992.

⁴¹ Édith THÉODOSE, *Ces jeunes...* *Op. cit.*, p. 11.

⁴² Ministère du Travail et des Affaires Sociales, *La violence...* *Op. cit.*, p. 13.

⁴³ François DUBET, *La galère...* *Op. cit.*, p 61.

Un autre facteur est la peur que suscitent ces jeunes, dont les bandes sont plus apparentées à des hordes sauvages sans foi ni loi⁴⁴, par manque de repères sociaux et éducatifs. La *galère* est dénoncée par les jeunes au travers d'actes de violence. Périodiquement, des centres commerciaux sont vandalisés par des jeunes en pleine crise de "ras le bol", des lieux publics dans les banlieues sont incendiés, des saccages sont opérés par des jeunes incontrôlables lors de manifestations pacifiques d'autres jeunes, comme ce fut le cas par exemple en 1999 et 2002 au cours de manifestations de lycéens. Il s'agit bien d'abord d'un cri à entendre. Les jeunes détruisent et dévastent les symboles de la société, faute de la connaître et de la reconnaître : la consommation, à laquelle ils n'ont pas accès par manque de moyens, et l'ordre, qu'ils réfutent anarchiquement.

Qui sont-ils ?

Pour ces jeunes en rupture sociale, le processus de marginalisation commence bien souvent à partir de la cellule familiale⁴⁵. Fréquemment issus de familles à problèmes, ils sont très tôt confrontés à eux-mêmes du fait de l'absence parentale, physique ou affective, voire des deux. Lorsque les parents sont dépassés par les responsabilités qu'ils ne parviennent pas à assumer, qu'ils ne disposent pas des savoir-faire et des savoir-être éducatifs, ils démissionnent de leur tâche. Mais il arrive aussi que l'on soit en présence de parents incapables d'assumer la parentalité par manque de repère, parce qu'eux-mêmes sont issus d'une famille à problèmes⁴⁶. Donald W. WINNICOTT note que « *le milieu joue un rôle extrêmement significatif à ce stade [l'adolescence]. [...] Une grande part des ennuis pour lesquels on consulte [en psychothérapie d'adolescent] sont dus à une carence du milieu ; ce fait seul souligne l'importance essentielle de l'environnement et du cadre familial chez la plupart des adolescents qui parviennent effectivement à la maturité adulte [...]* »⁴⁷.

⁴⁴ Voir l'introduction de l'approche anthropologique de Jean-Yves BARREYRE, *Les loubards... Op. cit.* ; François DUBET, *ibid*, p 10 - 15. Sur la peur engendrée par les jeunes, voir aussi Ministère du Travail et des Affaires Sociales, *Op. cit.*, p. 4-5.

⁴⁵ Pour ce qui suit, en plus de notre expérience, nous nous inspirons essentiellement de Lode WALGRAVE, "Vulnérabilité sociétale..." *Op. cit.*, qui a étudié finement le parcours des jeunes en rupture sociale.

⁴⁶ Notre expérience montre que bien souvent le travail à entreprendre avec des jeunes en rupture sociale devrait commencer par un travail à effectuer avec les parents qui ne disposent pas des capacités d'assumer leurs responsabilités. Voir aussi Lode WALGRAVE, "Vulnérabilité sociétale..." *Op. cit.*, p. 63 ; sur le thème de la parentalité, Roger PERRON, *Genèse de la personne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, p. 45.

⁴⁷ Donald W. WINNICOTT, *De la pédiatrie... Op. cit.*, p. 400.

La bande de copains devient alors un palliatif de cette absence, en créant un pseudo-univers affectif d'identification. C'est un cadre qui offre des repères stables et qui prend souvent valeur d'objet d'identification. « *Les jeunes adolescents sont des isolés rassemblés, qui s'efforcent par divers moyens de former un agrégat en adoptant une identité de goûts* »⁴⁸ La bande est aussi le lieu du sentiment d'être reconnu et appréciés, ne serait-ce que par leurs pairs. Cette importance est soulignée par Charles M. SHELTON qui relève que « *le groupe de pairs devient, en effet, une identité de substitution dont les adolescents ont besoin* ». Cet auteur souligne en outre que l'influence du groupe peut tourner à la tyrannie par les jeux de pouvoir qui s'instaurent dans la bande ou le groupe de pairs⁴⁹.

La marge est franchie par le palliatif à ce manque d'identification en construisant une identité confirmée par les attitudes propres à ce groupe. Il représente un endroit qui offre un sentiment de reconnaissance possible avec d'autres. Là se vivent tous les processus d'identification, où le meneur prend une place prépondérante. La bande permet de trouver un substitut à l'angoisse face aux changements internes mal vécus. Elle permet une identification dans l'identique qui gomme les différences de toutes sortes. Elle remplace ainsi les parents, le tuteur ou les éducateurs du foyer suivant le cas, ainsi que l'école, qui tous perdent leur place de "formateurs", alors que ces diverses institutions sont pourtant appelées à jouer un rôle prépondérant dans la socialisation des jeunes. C'est la bande qui devient lieu de formation, et bien souvent elle est la porte d'entrée dans la grande délinquance⁵⁰.

On peut noter, en effet, une certaine inadaptation des institutions sociales aux problèmes sociaux actuels, qui les amène à perdre leur rôle éducatif. Par un effet de barrage infranchissable pour l'acquisition des savoir-être élémentaires en société et l'incompréhension qu'elles génèrent dans leur attitude supposée hostile, ces institutions deviennent parfois autant de lieux de troubles sociaux qui sont manifestés bruyamment et violemment, et conduisent des jeunes en pleine structuration identitaire et sociale à l'échec dans le processus de socialisation⁵¹.

Roger PERRON voit dans la socialisation l'« *ensemble des processus par lesquels un enfant devient un être social* ». Elle suppose l'adaptation aux groupes, aux institu-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 401.

⁴⁹ Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling...* *Op. cit.*, p. 7, nous traduisons ; sur l'importance du groupe de pairs comme *culture d'intégration*, voir Robert KEGAN, *The evolving self*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 158.

⁵⁰ Voir Lode WALGRAVE, "Vulnérabilité sociétale..." *Op. cit.*, p. 64-66.

⁵¹ Philippe TAPP, Hanna MALEWSKA-PEYRE, *Marginalités et troubles...* *Op. cit.*, p. 8-12.

tions, aux règles de conduite, l'adoption des rôles, la connaissance des structures institutionnelles, l'acquisition des règles d'échanges et de communication dont la plupart sont implicites⁵². On peut constater des manques de socialisation de la part des jeunes en rupture sociale, consécutivement à des cassures qui se sont produites ou à des apprentissages qui n'ont pas eu lieu ou ont été ignorés par manque de dialogue avec eux, de compréhension de ce qu'ils vivent pendant le temps de leur adolescence, quand ce n'est pas par manque d'intérêt à leur personne⁵³.

La transgression des normes constitue le facteur majeur de la marginalisation. Les jeunes en difficulté sociale marquent un renversement des valeurs. Le déviant, c'est celui qui se conforme aux normes. La normalité passe par la transgression, ressentie comme un destin collectif et individuel⁵⁴.

2. 1. 4. Les personnes sans domicile fixe

Avec les personnes sans domicile fixe, on dépasse la marginalisation et même l'exclusion, pour atteindre les frontières du social, le point de rencontre et de conjugaison de la marginalisation et de l'exclusion, qui donne comme résultat une misère sans nom ni visage. Marginalité et exclusion sont dépassées. Il n'existe, comme seule participation sociale, qu'une assistance perpétuelle dont les personnes sans domicile fixe sont l'objet. Bien souvent elles ne disposent plus des capacités de demander de l'aide. Quand la situation perdure, il ne semble plus exister de solution.

Dans une déchéance absolue, ces personnes sont dans une situation d'extrême précarité dont le lot commun est la survie au quotidien. Elles connaissent « *la faim, le froid, la fatigue, l'isolement : en un mot le dénuement* »⁵⁵. C'est la résultante d'un chemin fait d'échecs successifs dont il sera difficile de sortir. Perdre son domicile, c'est tout perdre : son identité, car sans adresse on n'a plus de lieu d'ancrage et il n'est plus possible de se définir ; une situation sociale, car la perte du domicile c'est la perte d'un statut social ; enfin, la perte de la possibilité de se définir par des liens d'existence et d'appartenance.

⁵² Roger PERRON, *Genèse...* *Op. cit.*, p.105. Souligné par l'auteur.

⁵³ Nous renvoyons à l'analyse de Erik H. ERIKSON qui souligne que les cassures sont aussi relatives à une intégration imparfaite du stade oral qui entraîne les craintes infantiles d'être "laissé vide", ne pas recevoir la nourriture en temps voulu, d'être délaissé, le sentiment de ne pas recevoir les soins requis, de manquer de stimulation, le sentiment d'inattention que l'enfant ressent, et qui conduit dans les formes dépressives de "l'être vide" et de "l'être dépourvu de valeur", celui qui ressent qu'il n'a pas de valeur pour les autres, voir *Adolescence...* *Op. cit.*, p. 105. Toutes ces attitudes se traduisent par des comportements déviants qui manifestent un besoin d'être reconnus, entendus et appréciés.

⁵⁴ Voir Ministère du Travail et des Affaires Sociales, *La violence...* *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ Patrick GABORIAU, *SDF...* *Op. cit.*, p.14.

Sans domicile, il devient très difficile, voire impossible, de (re)trouver un emploi. Mais les personnes sans domicile fixe ne constituent pas une entité homogène, c'est « *une population insaisissable* »⁵⁶. Il existe différentes catégories suivant l'âge de la personne et le temps passé à la rue. Suivant le cas, on aura des *zonards* pour les jeunes à la rue, étape préliminaire qui les conduit à devenir *clochards* quand la situation d'exclusion perdure et qu'il n'existe aucune insertion sociale effective. Le terme *clochard* désigne des personnes adultes à la rue depuis un temps assez long, qui ont perdu beaucoup de mécanismes sociaux. On retrouve encore le terme de *vagabond*, qui n'est plus très usité, et renvoie souvent à une situation de sans-abri⁵⁷. Pour Hubert GABORIAU, la situation des personnes sans domicile fixe n'a guère changé tout au long du XX^e siècle. « *Le genre de vie du vagabond en 1900 se rapproche de celui du clochard en 1998. Il y a un siècle et aujourd'hui les brutalités sont les mêmes* »⁵⁸.

La perte de domicile fixe comme espace de marginalité

Les difficultés sociales, comme la crise économique, le chômage et la précarité de l'emploi, sont facteurs d'un accroissement important de personnes qui se trouvent dans une situation marginalisante consécutivement à la perte de leur emploi, à la dislocation des liens familiaux, des relations amicales et sociales. La perte du domicile est toujours une épreuve brutale que l'on a du mal à s'expliquer. Elle est la combinaison de cassures et de difficultés personnelles qui révèlent des fragilités insoupçonnées. Quand la situation à la rue persiste sur plusieurs années, il se produit un effet de banalisation dans une condition d'exclusion dont il n'est plus possible de sortir car tous les mécanismes sociaux sont anéantis. Certains en arrivent à un tel point de déchéance qu'ils n'ont même plus la force morale ni l'envie d'accepter l'aide qui leur est proposée.

Avec les personnes sans domicile fixe se rencontre la marginalisation la plus profonde, qui enfonce dans une très grande précarité. Sans logement, plus rien ne semble possible, il n'existe plus de reconnaissance ni d'identité sociale. Pour trouver du travail, un domicile est indispensable. Il faut aussi avoir un travail pour trouver un domicile. C'est un cercle vicieux, dont certains ne sortent jamais. Des associations permettent aux personnes dans cette situation de se domicilier à leur siège pour briser ce cercle, mais toutes n'en profitent pas. Certaines veulent s'en sortir seules,

⁵⁶ Julien DAMON, *Vagabondage et mendicité*, Collection Dominos, Éditions Flammarion, Paris, 1998, p. 39.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸ Patrick GABORIAU, *ibid.*, p. 21.

comme par un dernier réflexe de fierté ou simplement parce qu'elles ne supportent plus d'être renvoyées de foyers en associations. D'autres ne ressentent plus la nécessité d'une aide. L'exclusion est devenue leur lot quotidien, leur identité et leur mode de vie. Le suicide est peu courant dans ce type de population, car pour penser au suicide, il faut disposer de la capacité de se projeter dans l'avenir et de le voir sans aucune issue. Or, ce sont des personnes qui vivent hors du temps, confrontées au jour le jour.

On constate aussi que la perte du domicile est un lot commun représentant un vrai risque pour l'ensemble des personnes touchées par la marginalité. La situation de *personne sans domicile fixe* est quelques fois l'aboutissement des trajectoires présentées ci-dessus, détenus, personnes prostituées et jeunes inadaptés sociaux :

- Des détenus à leur sortie de prison ne trouvent pas d'hébergement parce qu'ils ne bénéficient plus de supports familiaux ou qu'ils refusent le foyer qui leur est proposé, foyer dont les contraintes (règlement intérieur, horaires fixes, partage d'une chambre à plusieurs) rappellent trop l'environnement carcéral. Ils se retrouvent alors à la rue, sans domicile ;

- Pour les personnes prostituées la situation n'est pas meilleure quand le logement qu'elles occupent n'est pas à leur nom ou encore lorsqu'elles vivent en hôtel et que, pour diverses raisons, elles en sont expulsées. C'est souvent la rue qui les attend car sans profession reconnue, il leur est difficile de trouver à se loger, à moins d'accepter un asile en foyer, à condition d'en trouver un ;

- Pour les jeunes, la rue est souvent le point d'arrivée de leur pérégrination quand ils sont en totale rupture familiale et/ou sociale. Ils "décrochent" totalement et s'installent dans des "squats" avant de sombrer dans l'alcool et la drogue, sans espoir d'insertion sociale.

Ce point d'arrivée est un *décrochage social*. Il est le marqueur des interrelations qui existent entre les différents espaces de marginalité. Mais le contexte de "sans domicile fixe" est la conjugaison d'une situation de précarité, de ce qui l'a provoqué et de difficultés personnelles.

Qui sont-elles ?

Les personnes sans domicile fixe sont en majorité des hommes et quelques femmes qui, un jour, pour une ou plusieurs raisons qui ne sont pas toujours facilement identifiables, ont totalement "décroché". Ils se sont retrouvés à la rue sans aucun avenir :

travail et logement perdus, liens familiaux disloqués, rupture des relations amicales, privation de participation sociale. C'est un engrenage qui les a entraînés à la rue. Les femmes sont moins nombreuses que les hommes, car elles rencontrent souvent dans un cheminement d'exclusion la prostitution⁵⁹.

Il existe une importante hétérogénéité des situations et des conditions. Certaines de ces personnes ne connaissaient pas l'exclusion avant d'être à la rue et possédaient une position sociale stable, un emploi rémunéré, des relations sociales et amicales. Un événement a tout balayé, pour les plonger dans cette situation d'extrême précarité. Il est révélateur de béances inconscientes qui, d'un seul coup, les ont écrasées suite à un ensemble de difficultés face auxquelles plus aucune solution ne semblait possible. Ce qu'il convient alors de déterminer, c'est le processus de *disqualification sociale*⁶⁰ qui a entraîné à une rupture totale de participation sociale.

Julien DAMON mentionne trois moments qui marquent la perte de lien social :

1. la *fragilisation*, qui « *correspond au comportement des nouveaux venus dans l'espace public [La rue]* ». Elle concerne ce qu'ont vécu les personnes suite à une série de ruptures familiales, professionnelles, etc. ;

2. la *routinisation* décrit le comportement des personnes après un certain temps passé à la rue, dont la vie est rythmée par des réseaux d'assistance (parfois familiale, surtout sociale) ;

3. la *sédentarisation*, « *la phase d'adaptation à la rue* »⁶¹.

Hubert PROLONGEAU est plus précis dans la description du processus qui conduit à la situation de personne sans domicile fixe. Il part d'une "observation participante", une expérience d'"immersion" qu'il a partagée avec ces personnes. Il décrit cinq étapes : la *phase agressive* du tout est encore possible ; la *phase régressive* ou de repli qui est une familiarisation avec la situation nouvelle et une dénégation de la situation ancienne ; la *phase de dépendance* qui voit un retour à l'action ; la *phase du discours* qui aide à se justifier face à la situation et enfin la *phase de la résignation*, accompagnée d'une valorisation du nouveau mode de vie⁶².

⁵⁹ Voir à ce sujet Hubert PROLONGEAU, *Sans Domicile Fixe*, Collection Pluriel intervention, Éditions Hachette, Paris, 1993 ; Patrick GABORIAU, *SDF... Op. cit.*

⁶⁰ Serge PAUGAM, *La disqualification... Op. cit.*

⁶¹ Julien DAMON, *Vagabondage... Op. cit.*, p. 46-48.

⁶² Hubert PROLONGEAU, *Sans Domicile Fixe... Op. cit.*, p. 203-204.

Il existe bien actuellement des solutions assez nombreuses pour permettre à ces personnes de reprendre pied et de retrouver une place dans la société. Mais leur fragilité psychique ne leur donne pas les capacités d'accéder à ces aides. Les démarches à accomplir sont vite décourageantes pour celui ou celle qui ne dispose plus de repères sociaux ni d'habitude de vie. Ne pouvant obtenir le RMI⁶³, c'est la situation de *galère*⁶⁴ et le passage de foyer en foyer, pour terminer bien souvent le périple dans un "squat". La mendicité reste alors une de leurs principales activités, mais les lieux où se pratique la *manche* sont farouchement sauvegardés. Quelques fois on trouve une activité liée à la mendicité, comme jouer d'un instrument de musique. Dans tous les cas il s'agit de sollicitations⁶⁵ sans intégration sociale véritable. Les personnes sans domicile fixe, on ne veut ni les voir ni les entendre.

Pour être complet, il convient d'ajouter un nouveau type de personnes sans domicile fixe lié à l'afflux croissant depuis les années 1990 d'étrangers qui entrent illégalement sur le territoire européen. Certains ne parviennent pas à connaître une forme d'insertion sociale et viennent grossir le flot des gens sans domicile fixe. Pour ces étrangers en situation irrégulière les difficultés sont nombreuses : souvent un manque de connaissance de la langue et des mécanismes sociaux du pays "d'accueil", une culture et des modes de vie différents, une situation d'irrégularité au regard de la Loi. Tous ces facteurs combinés ne leur permettent pas de s'intégrer socialement, d'accéder à un emploi salarié "officiel", de bénéficier des prestations et des aides sociales. Néanmoins, les caractéristiques globales mentionnées pour les personnes sans domicile fixe s'appliquent aussi à ces personnes d'origine étrangère au statut très précaire dont la perte de lien social s'est opérée au moment de la sortie de leur pays d'origine.

2. 2. Les constantes des milieux de marginalité

La délimitation de quatre espaces de marginalité marque une frontière fictive entre la société, considérée comme le lieu de l'intégration et de la participation collective, et des zones de non-intégration où la participation à la vie sociale est hors norme. La marge demeure un espace flou, la construction d'un archétype artificiel, qui sert d'éclairage aux problèmes sociaux actuels. Robert CASTEL invite à ne pas « oublier

⁶³ Le Revenu Minimum d'Insertion, instauré le 1^{er} décembre 1988, attribue un revenu minimum aux personnes âgées de plus de 25 ans qui disposent d'un domicile fixe et sont démunies de ressources, quelles qu'en soient les raisons. En contrepartie, les bénéficiaires s'engagent dans une activité d'insertion, soit professionnelle pour retrouver un emploi, soit sociale par une activité qui vise à améliorer leur santé et leurs conditions de vie.

⁶⁴ La réalité de la *galère* ne concerne pas que les jeunes inadaptés sociaux. Par extension, elle désigne aussi le parcours de personnes qui sont en prise avec des difficultés d'intégration sociale.

que la société continue d'avoir un centre, et que c'est à partir de ce centre que se produit l'exclusion [qui n'est qu']une zone de la vie sociale »⁶⁶. La même chose peut être dite de la marginalité. Mais n'existe-t-il qu'une zone de marginalité ? Ne faudrait-il pas parler de marginalités plurielles, tant par les acteurs concernés que par les lieux délimités ? Serait-il néanmoins possible de définir la marginalité comme un espace artificiel ou réel qui regroupe des situations limites de désinstitutionnalisation ? La marginalité est un processus. Mais on ne franchit pas la marge de la même façon suivant que l'on est incarcéré ou que l'on connaît la prostitution ou la *galère* des jeunes de banlieue. Et encore faudrait-il nuancer davantage, les parcours personnels étant, par définition, individuels.

Quelle différence ou quelle similitude existe-t-il alors entre un dirigeant de société incarcéré suite à des abus de biens sociaux, une personne incarcérée pour avoir attaqué une agence bancaire ou une personne membre d'un réseau organisé de trafic de drogue dans une banlieue ? Quelle différence ou quelle similitude entre la personne prostituée qui ne connaît que la prostitution, la mère de famille qui se prostitue occasionnellement pour "arrondir les fins de mois", la femme d'origine étrangère prise dans les mailles d'un réseau de prostitution, ou la femme "prostituée de luxe" qui se prostitue à tarifs élevés par réseau télématique interposé ? Quelle différence ou quelle similitude parmi différents types de jeunes à la dérive, les uns provenant de quartiers populaires difficiles, les autres des "beaux" quartiers chics ? Quelle différence et quelle similitude dégager parmi les personnes sans domicile fixe, l'une qui perd tous ses repères sociaux suite à la perte de son emploi et/ou au départ de son conjoint, l'autre qui connaît la *galère* depuis de nombreuses années, une troisième qui échoue à la rue après avoir passé illégalement la frontière d'un "pays d'accueil" pour changer de vie ?

Il s'agit toujours de situations limites, dont on peut dégager des constantes. Quelle que soit la personne touchée par une forme de marginalisation, le processus marginalisant induit à des conduites et des réalités qui seront partagées par toutes les personnes marginalisées. Mais chacun, face à ces conduites et à ces réalités, connaîtra une forme de réponse qui lui est propre, en fonction de ses capacités d'adaptation, de ses possibilités cognitives et des éventuelles aides dont il bénéficiera.

Les quatre espaces de marginalité renvoient à quatre réalités différentes qui renferment cependant des constantes. Les causes de marginalisation ne s'excluent pas et

⁶⁵ Julien DAMON, *Vagabondage...* Op. cit., p. 57-59.

⁶⁶ Robert CASTEL, "La précarité..." Op. cit., p. 21.

la marge n'est pas hermétique. Le passage d'un espace à l'autre est fréquent, il existe entre ces espaces des interrelations et des interconnexions. En fait, la délimitation de ces espaces est arbitraire. Elle participe d'un découpage qui assure une facilité d'analyse, voire même une simplicité conceptuelle, qui fera dire qu'un jeune, intégré socialement, incarcéré suite à un méfait, s'incorporera à une bande de jeunes à sa sortie de prison ou connaîtra la prostitution ou encore sera "sans domicile fixe", voire tout à la fois. Néanmoins, au-delà de la simplification, le risque existe. Il manifeste aussi les passerelles qui lient ces milieux artificiellement délimités.

Dans la réalité brute des faits, des constantes se dégagent de ces différents espaces. Elles permettent de cadrer *la* marginalité. Il existe bien un parcours particulier dans le processus de marginalisation, qui amène hors de la marge par des conduites et des attitudes anomiques. Mais il diffère du processus d'exclusion qui est davantage un processus d'ordre économique, alors que la marginalisation est institutionnelle.

Aucun des lieux de marginalité n'est homogène. Le monde social est un espace à plusieurs dimensions. Chaque espace est construit sur la base de principes de différenciation constitués par un ensemble de propriétés qui agissent dans l'un ou l'autre champ de l'espace social, sous différentes formes de capital spécifique à chacun de ces champs. Ils comportent leurs propres codes, loi et style de vie, où se côtoient des personnes variées dans leur histoire, leur âge et leurs désirs. Les divergences qui tiennent aux lieux et aux situations caractéristiques à chacun des espaces de marginalité ne sauraient faire oublier qu'il existe des points communs, autres que les interrelations de l'un à l'autre. Les constantes donnent un visage à la marginalité, elles sont constitutives des points d'achoppement ayant conduit à un processus de marginalisation.

Ces constantes sont de deux ordres : structurelles et personnelles. Les *constantes structurelles* signifient que la marginalité concerne les structures de référence de l'espace social : l'espace lui-même, comme zone d'intégration et d'influence, et le temporel. La marginalité génère sa propre perception de l'espace-temps, un ailleurs, hors marge, dont les personnes marginalisées, quelle que soit leur origine, n'ont pas toujours conscience, ni même les personnes intégrées socialement d'ailleurs (2. 2. 1.). Les *constantes personnelles* s'attachent à la personne marginalisée. Être marginalisé est facteur de dépersonnalisation par un parcours stigmatisant. La stigmatisation est du reste un caractère essentiel de la marginalité qui conduit à la perte d'identité individuelle. Il s'y ajoute la déconstruction de la personnalité (2. 2. 2.).

2. 2. 1. *Des constantes structurelles : l'espace, le temps et le réel*

Les causes structurelles tiennent à l'environnement qui constitue "l'enveloppe" de la marginalité, ce qui lui confère une structure, une visibilité. Cette structure se définit essentiellement dans le rapport à l'*espace* et au *temps*. L'*espace* est la référence à un *ici* comme lieu délimité et organisé. Quant au temps, il est un *maintenant* comme instant ponctuel pour situer un point de référence temporel, qui fixe un *avant* et un *après* dans la flèche du temps. Cet espace-temps, l'*ici* et maintenant, évoque un *ailleurs* qui, selon Yves BAREL, marque une frontière pourtant invisible⁶⁷. L'*ailleurs* est ce qui n'est pas délimité ni organisé, mais qui peut être une visée, une recherche pour échapper à un espace-temps sur lequel la maîtrise n'est pas possible. Seront donc décrits l'espace, le temps et le réel.

L'espace

Nous avons évoqué des *espaces* en délimitant les lieux de marginalité. *Espaces* est à entendre dans le sens de "bornage d'une étendue", un lieu défini et délimité situé par rapport à d'autres lieux. L'espace revêt un caractère spécifique dans une situation de marginalisation. En prison tout est limité et chaque mètre carré est investi au maximum, particulièrement la cellule, même et surtout quand elle est partagée par plusieurs détenus. Sur le trottoir, le lieu de prostitution est strictement délimité et sauvegardé de toute intrusion "concurrentielle". Les jeunes inadaptés sociaux délimitent aussi une *zone*, celle de la bande ou du groupe de référence, jalousement gardée, car elle est un lieu de reconnaissance. Avec les personnes sans domicile fixe, cette distinction existe aussi par des limitations d'endroits où se pratique la mendicité ainsi que sur les lieux de "squat". Tous ces espaces sont autant de *territoires*. On notera avec Sabino ACQUAVIVA et Enzo PACE que chaque individu a un besoin primaire de délimiter un territoire qui soit socialement reconnaissable par la présence d'un groupe d'individus. On peut le qualifier de besoin de distinction et d'élaboration de symboles pour marquer la différence entre un groupe et un autre⁶⁸.

Ces différentes réalités de lieux marquent la nécessité pour toute personne de se référer à des repères. Or, bien souvent une personne marginalisée a perdu ses repères. Délimiter un *territoire* permet de borner un lieu qui donne le sentiment d'exister. Edward T. HALL situe l'appropriation d'un territoire par l'homme avant le développement

⁶⁷ Voir Yves BAREL, *La marginalité sociale... Op. cit.*

culturel. « *On peut appeler infrastructure le comportement qui a précédé la culture et que l'homme a élaboré pour parvenir à la culture telle que nous la concevons aujourd'hui. L'appropriation du territoire est un exemple d'activité infrastructurelle, liée à la manière dont le poisson, le lion et l'homme moderne s'attribuent et défendent leur territoire* »⁶⁹. La délimitation d'un territoire apparaît donc comme un élément primaire structurel important pour une personne. Parler d'infrastructure, suppose que le territoire est le lieu de reconnaissance primordiale.

Pour une personne qui connaît la marginalité, s'approprier un territoire, c'est en quelque sorte poser des marges dans une situation de marginalisation. S'introduire dans cet espace, c'est alors comme pénétrer chez quelqu'un, ce qui explique qu'une personne en situation de marginalisation sera différente dans "son lieu de vie", sur son territoire, qu'à un autre endroit où elle ne dispose plus de repères, où elle ne se retrouve pas, lieu inconnu ou mal connu qui devient hostile. La délimitation d'un espace offre une structuration, un lieu d'existence, même s'il paraît néfaste à un regard extérieur. Le trottoir n'est pas un lieu de vie épanouissant. C'est pourtant l'endroit qui permet à la personne prostituée de vivre et de se reconnaître aujourd'hui. Les "squats" sordides sont nauséabonds. Ils offrent cependant un abri à des personnes sans domicile fixe qui se reconnaissent en ce lieu.

Ainsi l'espace donne une perception immédiate à ce qui nous environne. Il est de l'ordre de la mesure. Le temps s'inscrit dans cet espace en lui conférant des qualités et en le situant dans une quantification.

Le temps

Peter L BERGER et Thomas LUCKMANN soulignent l'importance du facteur temps dans la vie quotidienne. Il possède un caractère d'intersubjectivité. La vie quotidienne est influencée par des éléments complexes qui viennent à leur tour influencer le temps personnel. « *La structure temporelle de la vie quotidienne se présente à moi comme une facticité avec laquelle je dois compter, c'est à dire avec laquelle je dois essayer de synchroniser mes propres projets* ». Le temps a toujours existé. Il est

⁶⁸ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions... Op. cit.*, p. 159. Ce besoin est à situer dans la catégorie des besoins primaires, tels que les a défini Abraham Harold MASLOW, *Vers une psychologie de l'être*, Éditions Fayard, Paris, 1991, p. 34.

⁶⁹ Eward T. HALL, *Le langage... Op. cit.*, p. 55. Pour l'importance du "territoire", voir p. 63.

avant toute personne et après elle. Il a pour caractéristique fondamentale d'être continu et fini⁷⁰.

Le facteur temps est un élément clef du développement personnel. Renée HOUDE indique que trois temps marquent le développement d'une personne : le temps individuel, le temps social et le temps historique. « *Le développement d'une personne ne se saisit qu'en référence à ce triple temps : celui de sa naissance, celui de l'histoire où la première s'inscrit et celui de sa société. [...] Le cycle de vie ne se comprend pas hors de ces trois dimensions temporelles : le temps d'une vie qui commence avec la naissance de la personne et coïncide avec l'âge chronologique, le temps historique qui correspond au moment de l'histoire humaine où surgit cette histoire individuelle et le temps social qui représente le système de normes et d'attentes reliées à l'âge dans la société donnée* »⁷¹. Ces trois temps du cycle de vie s'entrecroisent. Ils coïncident avec l'âge, vu comme le moment du développement. Le cycle de vie est constitué par l'interaction de ces trois temps suivant l'intégration sociale, familiale, professionnelle et les contingences propres à toute existence. Pour compléter ces trois dimensions du cycle de vie, René HOUDE détermine cinq âges : l'âge chronologique déterminé par la naissance, l'âge biologique ou physiologique qui se rapporte au corps, l'âge psychologique qui est la façon de réagir et de vivre, l'âge social qui correspond à tel rôle ou à tel comportement social, enfin l'âge perçu qui est celui que l'on donne en voyant la personne⁷².

Éric BERNE spécifie que, après les rituels d'échanges sociaux, vient la structuration de temps. Elle se présente pour chacun comme un problème quotidien et continu à résoudre. Si une personne n'y parvient pas, quelqu'un d'autre le fait pour elle, comme c'est le cas pour les enfants. « *Le côté social du problème se présente de la façon suivante : 1. comment structurer le temps 2. dans la situation présente 3. de la façon la plus profitable en tenant compte 4. de sa propre idiosyncrasie, 5. des idiosyncrasies des autres et 6. de ce que la situation est jugée offrir dans l'immédiat et le futur* »⁷³. Éric BERNE distingue trois types du temps. Il appelle « *programmation* » la « *structuration du temps* » selon « *trois faces : matérielle, sociale, individuelle* »⁷⁴. La

⁷⁰ Peter L BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, Éditions Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, p. 42-43.

⁷¹ Renée HOUDE, *Les temps de la vie, le développement psychosocial de l'adulte selon la perspective du cycle de vie*, Gaëtan Morin Éditeur, Québec, 1988, p. 3 et p. 54.

⁷² *Ibid.*, p 48.

⁷³ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle et psychothérapie*, Éditions Payot, Paris, 1971, p. 87.

⁷⁴ Éric BERNE, *Des jeux et des hommes*, Éditions Stock, Paris, 1987, p. 16. Voir aussi du même auteur, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 88.

programmation matérielle concerne les rapports avec la réalité extérieure⁷⁵. Elle est « un projet destiné à agir sur les matériaux fournis par la réalité extérieure », il s'agit du *travail* ou de ce qui recouvre une *activité*, qui donne matière à une forme de reconnaissance⁷⁶. La *programmation sociale* ressort « des échanges traditionnels, ritualistes ou semi-ritualistes ». Il s'agit de « l'acceptabilité locale, appelée improprement "bonnes manières" », autrement dit de ce qui structure les rapports informels de tous les jours, selon des rites et des codes culturels appris⁷⁷. Elle se rencontre dans les rituels de salutations, qui expriment déjà une forme de reconnaissance de l'autre, avec ou sans prise de distance. Elle se prolonge aussi avec des formes de discussions, plus ou moins rituelles, sur des sujets banals comme la situation météorologique ou le déroulement de faits divers qu'Éric BERNE nomme les *passes-temps*⁷⁸. Il s'agit d'échanges sociaux qui se résument par divers engagements⁷⁹. La *programmation individuelle*, qui touche à l'intimité⁸⁰, vient quand les personnes en relation se connaissent mieux. Elle est caractérisée par des « incidents qui paraissent fortuits » mais qui à l'observation sont « susceptibles d'être classifiés » et qui sont régis « par des lois et des règlements tacites » qu'Éric BERNE appelle des *jeux*⁸¹.

Edward T. HALL propose une autre division tripartite de temps :

- le *temps formel*, ce qui est reconnu, connu et expérimenté ;
- le *temps informel*, lié à des références situationnelles et imprécises comme : "dans un moment", "plus tard" ;
- le *temps technique*, utilisé par des spécialistes dans un cadre technique ou scientifique particulier.

De la même façon, l'homme conçoit ses activités selon trois modes de comportement : *formel*, ce qui fait partie de la vie courante, ce qui va de soi ; *informel*, ce qui nécessite un apprentissage ; *technique*, selon un aspect plus professionnel, une application d'éléments à des cas précis⁸².

⁷⁵ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 88.

⁷⁶ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 88.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁸¹ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 18.

⁸² Edward T. HALL, *Le langage... Op. cit.*, p. 80-105.

Les personnes marginalisées ne parviennent pas à distinguer les trois types de temps définis par Renée HOUDE. Le temps individuel, le temps social et le temps historique se confondent en une unité insaisissable. C'est plutôt dans la *programmation matérielle* définie par Éric BERNE ou dans la perspective du *temps informel* de Edward T. HALL que se reconnaissent les personnes en situation de marginalité. Ces deux notions de temps se recoupent car elles échappent à des contraintes précises et elles ne requièrent pas une adaptation particulière. Ces notions temporelles sont suffisamment larges pour qu'une personne en manque de structuration parvienne à gérer l'angoisse du temps qui passe et qu'elle ne maîtrise pas. Les notions de *temps formel* de Edward T. HALL et de *programmation sociale* de Éric BERNE supposent un cadre structuré et organisé d'évolution personnelle et de capacité d'échanges sociaux, déficient chez des personnes marginalisées.

Pour ces deux auteurs la structuration du temps est synonyme d'*adaptabilité sociale*, soit selon des codes transmis, soit selon des rites plus ou moins formels qui manifestent une capacité de s'adapter à des relations interindividuelles. En effet, la structuration du temps est un élément clef dans la culture occidentale. Il est le révélateur d'une capacité de structuration personnelle et sociale pour qui sait le gérer. Or l'emprise sur le temps est difficile pour des personnes en manque de cette structuration. Le temps est compté en prison et il faut savoir l'occuper. Certains détenus « *se donnent une impression de liberté en gérant leur temps* »⁸³, souvent au détriment des codétenus qui partagent la cellule. En fait, le temps est décompté en fonction du jour de la sortie, connu ou supputé. L'avenir sera "après". Le présent se vit suivant les tranches horaires qui rythment la vie de la prison. Qu'un événement remettant en cause l'emploi du temps survienne, c'est une angoisse causée par la perte des points de repère qui sera à gérer pour se retrouver, déterminer ce qui se passe et faire face à l'inconnu. L'avenir est un quelque chose d'indéfinissable et d'insaisissable, lointain, au-delà des hauts murs d'enceinte. L'administration gère et règle toutes les activités selon une rigueur métronomique. La détention est une parenthèse dans la vie, une sortie du temps qui peut durer de longues années. Pour les autres personnes en situation de marginalité, le temps est une donnée assez vague qui bien souvent leur échappe. Il n'est qu'à considérer les rendez-vous manqués pour comprendre que la notion de temps devient relative quand la marginalisation est effective. Le temps est lui-même frontière dans le quotidien, une marge qui structure différents moments.

⁸³ Michel DAVID, *Psychiatrie... Op. cit.*, p. 83.

Pour mieux cerner la perturbation du rapport au temps que connaissent les personnes en situation de marginalité, on peut reprendre l'étude de Hubert PROLONGEAU qui a partagé pendant quatre mois la vie des personnes sans domicile fixe pour comprendre l'état de rupture sociale. Dans l'ouvrage qui retrace son expérience, il décrit en cinq phases le "parcours type" qui mène à la rue⁸⁴.

La première phase succède à la chute. C'est le moment du *tout est encore possible*. Le temps à la rue ne durera pas. Celui ou celle qui a basculé croit encore que tout peut s'arranger, qu'il existe une possibilité de retrouver du travail, de reprendre contact avec la famille ou les amis. C'est aussi une période d'isolement face aux autres personnes sans domicile fixe, qui sont évitées. Il n'y a pas de mélange des genres. À cette première étape, il est encore possible de retrouver un contact social, si quelqu'un est là au bon moment pour aider à renouer des liens sociaux.

La deuxième phase est le moment de *régression et de repli*. C'est un moment d'adaptation à la nouvelle situation et de dépréciation de la situation précédente générée par les multiples échecs rencontrés pour y revenir. Les différentes demandes d'assistance restant sans effet, le laisser-aller s'installe, ainsi que le découragement. On peut qualifier cette période *d'actes régressifs*. La personne se voit de plus en plus négativement.

La troisième phase est un palier important dans une situation de non-retour. C'est la phase de *dépendance*, l'installation dans l'assistanat dont la personne apprend les différents tours pour en profiter, plus d'ailleurs par position stratégique de défense que consciemment.

Vient alors la quatrième phase, *du discours*, pendant laquelle la personne sans domicile fixe exprime le besoin de se justifier et de se prouver qu'elle a raison. Pour y parvenir, l'histoire personnelle se réécrit selon un scénario réductionniste.

On en arrive à la cinquième phase, *le temps de la résignation*, qui entraîne un rejet des valeurs anciennes et l'abolition des liens passés. Les besoins se rétrécissent au jour le jour et les relations sociales atteignent le niveau zéro. Les seules relations qui subsistent sont désormais orientées vers le milieu des personnes à la rue.

Ce parcours qui concerne plus spécifiquement les personnes sans domicile fixe est perceptible dans la gestion du temps des différentes formes de marginalisation. Un détenu incarcéré pour un délit passe par ces étapes, de la négation à l'installation dans une zone intermédiaire, comme la personne qui sombre dans la prostitution. On

⁸⁴ Hubert PROLONGEAU, *Sans Domicile Fixe... Op. cit.*, p. 202-204.

comprend mieux alors comment les rapports à l'espace-temps se redéfinissent en fonction de perspectives de plus en plus réduites, en même temps que les relations sociales d'échange se distendent.

Le temps n'est plus considéré de manière linéaire, le *temps formel* selon Edward T. HALL, mais en fonction d'événements ou de moments privilégiés, le *temps informel*. Le jour le jour est le terme de toute notion de temps. L'avenir, du fait de la situation de précarité, est sans précision. Il est espéré meilleur que le présent tout en constituant un moment insaisissable et très lointain. La perspective du temps se ressent d'un ir-réel, un hors temps qui est une échappatoire du réel trop dur à vivre.

Le réel

Qu'est-ce que la notion de *réel* ? Étymologiquement réel vient du latin *res*, la chose. Jean-François CATALAN établit une distinction pour évoquer le réel comme étant de l'ordre de la liberté personnelle en rapport avec la réalité empirique⁸⁵. Autrement dit, le réel est construit sur la réalité qui se donne à voir et à comprendre selon l'expérience propre à chacun. Pour bien le comprendre, Peter L BERGER et Thomas LUCKMANN établissent une distinction entre réalité et connaissance, deux aspects qui donnent consistance au réel. La réalité est « *une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté (nous ne pouvons pas les souhaiter)* », alors que la connaissance est « *la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques [...]. L'homme de la rue [à entendre dans un sens générique "monsieur et madame tout le monde"] habite un monde qui est "réel" pour lui, quoi qu'à différents niveaux de confiance, et il "sait" à différents niveaux de confiance que ce monde possède telles et telles caractéristiques* »⁸⁶. C'est ce que signifie Jean ANSALDI quand il écrit : « *le réel c'est ce qui, par définition, est radicalement hétérogène au langage. Il fait butée, il ouvre sur une certitude qui fait effet de vérité mais non sur un contenu inscriptible dans un savoir* »⁸⁷. Le réel se situe dans un rapport de connaissance.

Il se détermine dans un rapport à un cadre de référence, selon ce qu'indique Erving GOFFMAN qui lie *réalité* et *cadre primaire*. « *Est primaire un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder un sens à tel ou tel de ses aspects lequel au-*

⁸⁵ Jean-François CATALAN, "Le psychanalyste est-il un maître spirituel ?", in Collectif, *Le maître spirituel*, Collection Foi Vivante, Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 144-145.

⁸⁶ Peter L BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construction sociale... Op. cit.*, p. 8.

⁸⁷ Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures*, Collection Cogitatio Fidei n° 163, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 13.

tremement serait dépourvu de signification »⁸⁸. On notera alors la *subjectivité* pour délimiter le sens du *réel* d'une action, d'un événement ou d'un discours. Ce qui signifie que ce qui est *réel* pour l'un ne l'est pas forcément pour l'autre. Le *cadre* qui sert de référent est alors indispensable pour se situer avec ceux avec qui on est et, partant, déterminer le *réel* qui s'offre à ce moment de rencontre. Pour les personnes en situation de marginalité, le saut hors du *réel* n'est pas nécessairement conscient.

Le défaut de perspective d'avenir ne permet pas l'appréhension et la gestion du *réel*. L'avenir n'existe pas, le passé n'existe plus, seul le présent compte. Il faut survivre. Cette absence de perspective est un manque terrible qui ne permet pas d'envisager l'avenir et contribue à engendrer le passage de la marginalisation à l'exclusion. Seules les personnes marginalisées depuis un temps relativement court manifestent une relative confiance en l'avenir en estimant que leur situation peut s'améliorer⁸⁹. Il reste un vague désir, comme une faible ouverture vers une appropriation d'un temps au loin où tout sera mieux. C'est le point de rencontre de l'*affabulation* qui représente une personnalisation du *réel* empirique pour se transporter dans un *ailleurs* quand le présent est trop lourd à porter. L'*ailleurs* devient alors la réalité.

Il reste alors une utopie : s'échapper dans un *ailleurs* pour fuir le *réel* trop difficile à affronter. C'est une caractéristique de la marginalisation. En prison les centres d'intérêt sont déplacés et tout prend une dimension disproportionnée. On constate de véritables "overdoses" de télévision par certains détenus qui la regardent à longueur de jour et de nuit. La télévision constitue une petite fenêtre sur l'extérieur⁹⁰, à condition de disposer des moyens financiers pour la payer chaque mois. Il en va de même pour d'autres sortes de boulimies, comme la lecture, si la prison dispose d'une bibliothèque. L'intérêt n'est pas alors ce qu'on lit, mais l'*ailleurs* où l'on est transporté. Il importe alors de savoir décrypter, par exemple, un intérêt soudain pour des lectures spirituelles. Cet *ailleurs* fait entrer en jeu l'imagination, qui a une place prépondérante en prison, plus que l'imaginaire. Imagination et imaginaire deviennent un refuge fréquent qui constitue comme une tentative de sauvegarde d'un espace personnel et une recherche pour s'approprier la réalité qui échappe.

⁸⁸ Erving GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 30.

⁸⁹ On pourra se reporter à l'étude menée par Serge PAUGAM auprès de personnes en situation de détresse sociale qui fréquentent les lieux de l'aide sociale, *La société française et ses pauvres*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, ou à "l'observation participative" menée par Hubert PROLONGEAU, *Sans Domicile Fixe... Op. cit.*, p. 202-204.

⁹⁰ Voir à ce sujet Michel DAVID, *Psychiatrie... Op. cit.*, p. 83.

L'imaginaire est la capacité de la personnalité de relier le registre symbolique au registre réel à travers les constructions de rêves ou de fantasmes. Ils font entrer en jeu autant le sujet que l'objet, selon les fluctuations et les conflictualisations d'une économie relationnelle qui tient compte des désirs les plus profonds et les plus maîtrisés de l'individu. À l'imaginaire s'oppose l'imagination qui est la mise en image de significations relationnelles réduites et limitées aux relations de type narcissique⁹¹.

L'imagination est le seul lieu de liberté qui reste au détenu, la seule possibilité qui lui soit permise de s'évader légalement et de remplacer ce réel si dur à affronter qui s'impose pourtant à lui. Comme en tous lieux clos, tout ce qui se vit en prison est démesurément grossi. L'espace et le temps prennent une signification qui ne se connaît pas à l'extérieur. Tout espace est limité, à l'extérieur par les hauts murs d'enceinte, à l'intérieur par les innombrables portes et grilles. La cellule est défendue, dans tous les sens du terme. La fouille par les surveillants, les photos placardées au mur qui sont arrachées, sont autant d'atteintes mal vécues. Si la cellule est partagée avec plusieurs, elle est investie au maximum des capacités, chacun disposant alors de son domaine strictement délimité. Dans ces conditions, le réel est relatif à tout ce qui se vit et se passe en prison. Il y a un ailleurs, qui est la "vraie vie", dehors, et il y a la parenthèse du dedans.

Les personnes qui se prostituent connaissent aussi une perturbation dans l'appréhension du réel, où se retrouve également l'importance de l'imagination et de l'illusion. La prostitution se rattache au monde des fantasmes, qui sont une sublimation faisant partie de l'inconscient de tout individu. Mais il y a perversion quand le fantasme devient refuge où se projette celui ou celle qui ne parvient pas à s'intégrer dans le réel, trop difficile à objectiver suite à de multiples blessures. Le passage à l'acte de prostitution, qui se rapproche en fait de la masturbation, permet alors d'assouvir ce fantasme et de décharger l'angoisse. Mais après ce passage à l'acte, surgit une nouvelle béance dans l'inconscient. C'est un vide qui réapparaît, accompagné d'une nouvelle angoisse. Pour la combler, le passage à l'acte devient indispensable et la boucle est bouclée. C'est un cercle vicieux qu'il est indispensable de casser pour parvenir au réel.

Ces caractéristiques structurelles marquent la difficulté des personnes marginalisées à se situer dans un champ spatio-temporel défini et structuré. Elles rencontrent une inadéquation à se situer dans *l'ici et maintenant*. L'ici et maintenant est une vue parti-

⁹¹ Jean BERGERET, *Toxicomanie et personnalité*, Collection Que sais-je n° 1911, Presses Universitaires de France, 1996⁵, p. 51.

culière du temps et de l'espace à la fois a-historique, qui ne nie pourtant pas le passé, et qui tente de surpasser la difficulté à saisir l'instant et à vivre le présent, un « *présent vivant* », un étant là avec "eccéité"⁹². Ce terme vient du latin *ecce homo*, "voici l'homme". Il exprime une importance et une authenticité de l'instant présent intensément vécu. Il recouvre tout ce qui est ressenti et vécu au moment même de l'expression, sans ressasser ni raconter ce qui est déjà su. L'eccéité désigne le caractère de ce qui est concrètement situé dans l'espace, de ce qui fait qu'un individu est différencié des autres, ce qui amène à considérer les constantes individuelles, plus fondamentales, car elles sont constitutives de la personne.

2. 2. 2. Des constantes individuelles : stigmatisation et déconstruction de la personnalité

Les constantes structurelles sont liées à l'espace et au temps. Elles donnent une forme au réel et une visibilité à la marginalité comme champ social. Mais il existe aussi des constantes individuelles, qui tiennent aux personnes marginalisées. Elles induisent une définition de l'identité à partir de laquelle la marginalité devient visible non plus par ses structures mais par les personnes. Il s'agit de la stigmatisation et de la déconstruction de la personnalité.

La stigmatisation

Parler de stigmatisation dans le cadre d'une pastorale amène à évoquer, dans les représentations religieuses chrétiennes, les *personnes stigmatisées* qui portent sur leur corps les marques de la Passion du Christ. Dans un processus de *stigmatisation sociale* on retrouve *la réception d'une marque ou d'une empreinte*. Mais l'origine des stigmates comme marquage est plus lointaine. Elle remonte à la Grèce antique. Il s'agissait alors de marques corporelles gravées sur le corps au couteau ou au fer rouge pour signaler le statut d'une personne qui pouvait être « *un esclave, un criminel, un traître, bref un individu frappé d'infamie, rituellement impur, et qu'il fallait éviter dans les lieux publics* »⁹³. Rien n'a changé aujourd'hui, sinon que le marquage n'est plus aussi visible, il est une construction sociale.

⁹² Voir Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973. Voir aussi Anne ANCELIN-SCHÜTZENBERGER, Marie-Jean SAURET, *Le corps et le groupe, les nouvelles thérapies de groupe de la gestalt à la bio-énergie aux groupes de rencontre et à la méditation*, Éditions Privat, Paris, 1977, p. 12.

⁹³ Erving GOFFMAN, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, p. 11.

Le processus de stigmatisation sociale a été mis en évidence à la fin du XIX^e siècle par les recherches de George Herbert MEAD⁹⁴. La stigmatisation est la réaction d'un groupe ou d'une société envers des personnes ou des groupes minoritaires qui sont considérés comme différents ou défavorisés. Ce sont toutes les formes possibles de minorités sociales, souvent des groupes repérés uniquement par la stigmatisation ou qui se constituent socialement en *ghetto*, des minorités ethniques, les homosexuels, les malades, les handicapés, les alcooliques, les toxicomanes, les chômeurs ou encore les délinquants. La liste n'est pas exhaustive. La stigmatisation revient à attribuer une empreinte ou une marque pour désigner les personnes de ces groupes comme déviants, hors de la norme sociale, dangereux, non fréquentables, débiles, sous-développés. Les adjectifs peuvent être multipliés à l'infini de la catégorisation.

Joëlle BORDET a décrit le processus de stigmatisation des "jeunes de la cité", en montrant que c'est dès l'enfance que le processus s'engage, par l'influence des autres, le regard d'autrui et la construction artificielle d'identités reçues de l'extérieur, par des parents ou des personnes significatives⁹⁵. La stigmatisation commence donc très tôt et il n'est pas facile de se dégager de la négation personnelle qu'elle construit. Tout ceci constitue une identification qui se transforme dans l'inconscient en identité. Mais la stigmatisation se pose aussi comme une facilité pour dégager une marge apparente et tracer une frontière. Pour le regard extérieur comme pour la personne stigmatisée, on sait alors pourquoi cette personne est dans cette situation.

Erving GOFFMAN a mené une étude sur toutes les *catégories* de stigmatisations sociales, allant des handicaps physiques aux processus d'inadaptation sociale, avec des réserves quant à la notion de catégorie qui « *est tout à fait abstraite, et peut s'appliquer à n'importe quel agrégat, dont, ici, les gens affligés d'un stigmaté particulier* »⁹⁶. Dans tous les cas de stigmaté « *on retrouve les mêmes traits sociologiques : un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de ses attributs* »⁹⁷. Le stigmaté est un désaccord entre l'identité sociale virtuelle, la caractérisation normative qui est attribuée rétrospectivement à une personne en fonction de ce qu'elle donne à voir, et l'identité sociale réelle, suivant la

⁹⁴ Pour une présentation des travaux de George Herbert MEAD voir Françoise DIGNEFFE, "Socialisation et déviance", in *Marginalité et troubles... Op. cit.*

⁹⁵ Joëlle BORDET, *Les "jeunes de la cité"*, *Op. cit.*, chapitre III.

⁹⁶ Erving GOFFMAN, *Stigmaté... Op. cit.*, p. 35.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

catégorie et les attributs sociaux qu'elle possède en fait. « *Le mot stigmat servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler* »⁹⁸.

L'auteur relève aussi que les personnes qui sont à la source de la stigmatisation éprouvent souvent de la gêne et du ressentiment. C'est pour les contrecarrer qu'elles manifestent à l'égard d'un groupe cible des comportements d'abandon, d'exclusion et de rejet constituant ainsi des minorités qui deviennent des boucs émissaires. La stigmatisation provoque chez les personnes cibles des sentiments de vulnérabilité, de honte, et des comportements de retrait, d'entraide ou parfois d'agression. La fonction sociale de la stigmatisation revient à détourner l'attention du problème posé par les personnes stigmatisées pour justifier l'exclusion qui les accable en les désignant comme responsables de leurs maux⁹⁹.

Le résultat est l'inscription, dans l'inconscient de la personne cible, de l'image qui lui est donnée par le marquage ou l'empreinte. Elle devient son identité. Ainsi le jeune délinquant, parce qu'il est identifié à ses actes délictueux, se donne cette image et réagit souvent inconsciemment en fonction de cette marque ou de cette empreinte. La personne prostituée aura toujours le sentiment qu'elle est regardée comme telle. Le détenu ressent l'acte illégal qu'il a commis comme collé à lui. Pourtant, si l'acte illégal ou la pratique marginalisante demeure un point d'achoppement et une rupture, il n'est pas la personne. Or la stigmatisation la réduit à ce qu'elle donne à voir d'elle-même.

Pierre TAPP note la relation qui existe entre marginalité et stigmatisation. La stigmatisation est vue comme « *un jugement négatif provenant des autres* »¹⁰⁰. On constate, par rapport aux personnes marginalisées, les traces de ce jugement par le lien qui est établi entre personnes et actes. Selon une expression qui s'entend souvent dans les lieux de marginalité, la stigmatisation revient à "coller une étiquette sur quelqu'un", qui est alors enfermé sinon emprisonné dans la perception réductrice que l'on a de lui. Réduite à un acte ou une attitude, la personne renforce son isolement et son aliénation dans une situation de dépendance.

L'effet stigmatisant génère un problème identitaire, car l'identité imposée par la stigmatisation, qui est une identité d'emprunt ou structurelle, devient une identité personnelle par identification et incorporation. Il va même plus loin. Il n'est pas rare en effet d'assister à une réelle dépersonnalisation qui génère une banalisation dans la situa-

⁹⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 45-47.

tion de marginalisation. La dépersonnalisation induite par la stigmatisation produit une déconstruction de la personnalité.

La déconstruction de la personnalité

La déconstruction de la personnalité se traduit dans les faits par une approche multidimensionnelle morcelée. Les personnes marginalisées, du fait de tout ce que nous venons de dire, en arrivent à se concevoir de façon morcelée. C'est l'inverse du stade du miroir, qui consiste en une découverte pour l'enfant de six mois de son image et de sa place au milieu d'autres personnes. Le stade du miroir se comprend comme une identification qui se traduit par une transformation produite chez le sujet quand il assume son image. Jacques LACAN considère la fonction de l'*imago* qui établit une relation de l'organisme à sa réalité par le passage d'une image morcelée du corps à une forme orthopédique de sa totalité. C'est l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui marque par sa structure rigide tout le développement mental. Le stade du miroir s'achève par le virage du *je* spéculaire au *je* social, qui lie le *je* à des situations socialement établies¹⁰¹.

Dès lors, on comprend mieux ce que revêt la marginalité. Elle affecte des personnalités morcelées, qui ont perdu ou n'ont jamais eu la conscience d'elles-mêmes, de leur potentialité au milieu d'autres personnes. Il s'agit d'entreprendre une redécouverte ou une découverte de soi comme une réhabilitation de son intériorité et de son individualité morcelée. Soit un travail de reconstruction est à entreprendre, après le temps de la déconstruction qui a amené à une conduite marginalisante, soit le temps de la construction de la personnalité ne s'est jamais opérée de façon satisfaisante.

En prison, la perte de la notion de personne se caractérise par le style de vie imposé par l'administration et les structures carcérales. En maison d'arrêt et dans certaines maisons centrales, les détenus sont à plusieurs en cellule et il n'existe alors aucun lieu d'intimité, jusqu'au lieu d'aisance visible de tous. L'intimité est très difficile à sauvegarder et il est fréquent qu'elle marque le détenu. La dépersonnalisation s'exprime dans le temps d'incarcération comme un moment de déconstruction intense, accentué par le fait que le détenu devient un véritable assisté, soumis au règlement de la prison, aux contraintes horaires qui marquent chaque instant du jour comme de la nuit. La présence d'un surveillant est toujours indispensable pour obtenir quoi que soit. Le détenu devient un assisté de l'administration, sous le pouvoir de celui qui détient les

¹⁰⁰ Pierre TAPP, Hanna MALEWSKA-PEYRE, *Marginalités et troubles... Op. cit.*, p. 13.

¹⁰¹ Voir Jacques LACAN, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 94-98.

clefs, non seulement de la cellule, mais aussi des multiples autres portes intermédiaires dans les couloirs, jusqu'à la clef de la sortie.

D'un ordre un peu différent est la dépersonnalisation qui marque la personne prostituée. Elle n'a pas une image positive d'elle-même et de son intégrité. Une des causes de la prostitution est un traumatisme (un viol, un inceste, un type d'abus sexuel soit une infraction violente de l'intimité) vécu pendant l'enfance ou au moment de l'adolescence. Ce traumatisme a provoqué une rupture dans le processus d'accomplissement de la personnalité. Il a généré frustration et immaturité affectives pour conduire à des difficultés d'identification sexuelle et renvoyer à une image négative de soi qui ne permet plus de s'accepter. On peut donc dire de la personne qui se livre à la prostitution qu'elle est inachevée affectivement. Le processus inconscient n'a pas permis l'intégration de la sexualité génitale dans une relation interpersonnelle durable et affective qui, par fait de blocage, ne peut plus advenir. Quel désir inconscient se cache derrière ce processus ? Soumission ? Désir d'être vengé de soi, de celui ou celle qui a été à l'origine des outrages ? Mépris de soi ou des autres ? L'acte de prostitution représente un suicide inconscient, la déconstruction d'une personne qui a perdu identité et individuation.

On retrouve chez nombre de jeunes inadaptés sociaux des caractéristiques analogues, dues au fait qu'ils sont dans une phase de maturation qui n'a pu se dérouler harmonieusement. Ils ont à prendre possession de leur intériorité en se découvrant eux-mêmes et à développer leur propre identité autrement que par des pratiques ordaliques. L'ordalie, ou jugement de Dieu, est une pratique judiciaire du Moyen-Âge qui consistait, au travers d'une épreuve souvent mortelle (ordalie de l'eau, du fer chaud), à prouver l'innocence ou la culpabilité d'un accusé en s'en remettant au jugement de Dieu. Par extension, l'attitude ordalique met en jeu la vie d'une personne par une pratique à risque répétée, comme la toxicomanie ou l'anorexie¹⁰². De telles actions, qui sont des conduites d'autolyse, sont en fait une fuite face à une incapacité à affronter le réel et une incapacité à instituer une relation d'objet par manque d'identification¹⁰³.

Or ces jeunes sont incapables de vivre le processus inconscient de l'identification par manque de références acquises dans une relation affective stable pendant l'enfance et, par suite, à l'adolescence, moment important pour la construction de la

¹⁰² Pour la signification des pratiques ordaliques, voir Aimé CHARLES-NICOLAS, *L'anorexique, le toxicomane et leur famille*, Éditions ESF, Paris, 1989, p. 78-79.

¹⁰³ Tony ANATRELLA, *Interminables Adolescences...* *Op. cit.*, p 87 et 150 ; Pierre de PARCEVAUX, *Face à la toxicomanie*, Éditions Le Sarment Fayard, Paris, 1993 ; Françoise DOLTO, *Au jeu du désir*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, p. 241-243.

personnalité. Il ne peut pas y avoir d'identification constructive sans intégration du stade narcissique de référence à l'objet et de structuration du Moi. Pour combler ce manque un produit extérieur prend valeur objectale. C'est la toxicomanie, la prise de boissons alcoolisées ou le passage à l'acte délictueux qui compensent l'absence d'autrui, tout en offrant par ce passage à l'acte un palliatif de l'angoisse ressentie face à soi-même. La prise de drogue ou d'alcool revient à un retour dans l'utérus d'une "mère/drogue", où est offert un enfermement sécurisant. Nous aurons à revenir sur la toxicomanie, la prise de boissons alcoolisées et l'anorexie qui sont les résultantes d'une vie affective mutilée, un cri d'alarme lancé par un jeune perdu, en pleine crise d'identité, incapable de se retrouver lui-même.

On constate plus globalement dans une situation marginalisante que la déconstruction de la personnalité passe par l'impossibilité d'une relation d'objet, notion analysée par Robert KEGAN. Il décrit l'étymologie du terme *objet* pour comprendre de quoi il retourne. La racine du terme, *ject* en anglais, *jet* en français, « *évoque avant tout un mouvement, une activité plutôt qu'une chose – plus particulièrement, de lancer* ». La relation d'objet est un mouvement de sortie de soi, de rencontre de l'autre, ce qui implique de savoir « *créer l'objet (un processus de différenciation) aussi bien que notre relation à lui (un processus d'intégration)* ». La relation d'objet n'est pas à proprement parler une relation de personnes à choses, mais la création d'une catégorie plus générale qui suppose une capacité de différenciation. Il s'agit de considérer que les personnes « *peuvent différer de nous non seulement par ce qui les distingue des autres personnes, mais par les différents chemins par lesquels nous-mêmes parvenons à créer du sens à partir d'elles* »¹⁰⁴. La différenciation ne peut s'opérer que lorsqu'il existe une possibilité d'identification et de création de sens qui confère une distinction et donc une identité, capacité que ne possèdent pas ou plus les personnes marginalisées.

La perte d'identité générée par la stigmatisation, corrélative aussi à la situation de marginalité, a également pour conséquence d'entraîner une décomposition de la personnalité. Elle se traduit par une déconstruction des éléments cognitifs qui se défont, facteur d'un repli de la personnalité pour revenir à une sécurité première, sécurité acquise par le nourrisson dans les bras de sa mère. Perte d'identité, déconstruction de la personnalité et stigmatisation induisent une prise de rôle marginalisante. En sociologie, le rôle est un modèle de conduite associé à certains statuts et à certaines positions sociales. Il définit le contenu d'un statut et de son prototype, c'est à dire les

¹⁰⁴ Robert KEGAN, *The evolving... Op. cit.*, p. 76-77. Nous traduisons.

comportements, les conduites et les caractéristiques associés à la personne qui occupe cette position¹⁰⁵. Le rôle place en fait dans un statut stigmatisant en s'identifiant à la personne. Il amène à une déconstruction de la personnalité, pour "coller" à la réalité qui est imposée.

La marginalité peut être circonscrite à travers différents espaces, ce qui la rend visible. Elle s'inscrit dans le paysage social comme le vecteur de dysfonctionnements sociaux. Les personnes marginalisées sont stigmatisées. Placées hors norme, elles vivent dans un autre espace, selon des valeurs qui leur sont propres, en utilisant un langage spécifique comme un signe de reconnaissance pour l'utilisateur, ce qui accentue le degré d'étrangeté que l'on peut ressentir avec elles.

2. 3. Les personnes en situation de marginalité

Qui sont-elles ? Quels sont leurs besoins ? Telles sont quelques-unes des questions qui se posent pour comprendre et appréhender la marginalité. Après avoir déterminé une typologie des personnes en situation de marginalité, qui complétera les données déjà apportées en présentant les différents lieux de marginalité (2. 3. 1.), les caractéristiques des personnes marginalisées seront analysées pour mieux comprendre l'action qui sera à entreprendre avec elles (2. 3. 2.).

2. 3. 1. Typologie des personnes en situation de marginalité

Une remarque préliminaire s'impose quant à une typologie, d'autant que la stigmatisation comme effet prééminent du maintien dans la marginalisation vient d'être dénoncé. Une typologie est un procédé de classification qui ne retient que les éléments considérés comme significatifs et qui a pour résultat une schématisation et non pas une description exacte de la réalité¹⁰⁶. Malgré son caractère arbitraire et abstrait, elle s'avère utile pour faire ressortir des éléments saillants et communs à des situations qui comportent un certain nombre de constantes.

L'homme comme être social agit sur son environnement et réciproquement. Il arrive que cette interaction connaisse des cassures, quand l'environnement social, familial ou professionnel est néfaste à une personne issue d'un milieu appelé communément

¹⁰⁵ Helen BEE, *Psychologie du développement, les âges de la vie*, Éditions De Boeck et Larcier, Paris-Bruxelles, 1997, p. 39.

¹⁰⁶ Voir Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne des adultes, un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1995, p. 20.

"défavorisé". Ce que nous entendons alors par milieu défavorisé est un milieu qui n'offre pas les supports nécessaires à l'épanouissement personnel et à une intégration sociale effective. Mais il arrive aussi des incidents de parcours pour des personnes issues de milieux sociaux dits "protégés", comme ce peut-être le cas de gens brutalement jetés à la rue suite à la perte d'un emploi, un conflit familial ou d'autres motifs, voire même après une incarcération.

Jean-Pierre BOUTINET appelle ces incidents de parcours des *situations limites* qui affectent la relation de l'individu à lui-même. Elles visent l'intégrité personnelle et « *ont trait à la survenue d'un handicap, l'amputation d'un membre, la privation de liberté, la perte d'un emploi, l'atteinte d'une maladie grave...* ». L'image de soi caractéristique de l'identité de soi est brutalement mise en défaut, altérée, déchirée. Pour parvenir à reconstruire une identité structurante, il est nécessaire de passer par des étapes de lente restructuration, de recomposition et de remaniement. Les relations à autrui sont aussi dégradées. La personne menacée dans son existence même a l'impression de l'être dans son intégrité. Elle adopte alors une stratégie de repli. Cette situation, une fois dépassée, crée de nouveaux liens de solidarité avec les initiés, ceux qui sont passés par ce type d'épreuve¹⁰⁷. C'est ainsi que se compose un clan ou un ghetto quand la situation limite n'est pas liquidée et qu'elle perdure. Le partage avec d'autres initiés permet de se retrouver dans une sécurité relative.

À partir de ce constat, il se dégage trois grands types de personnes marginalisées, dont les deux premiers intéressent notre propos :

1. *Les personnes en situation de marginalité qui disposent d'une insertion sociale relative*, par le biais d'un travail temporaire ou d'une assistance sociale suivie. Elles possèdent quelques atouts sur lesquels s'appuyer pour ne pas perdre tout repère social. Ce sont des contacts sociaux, familiaux, professionnels et de loisirs qui peuvent demeurer, liens souvent ténus. Une rupture d'un chaînon relationnel peut expliquer la difficulté dans laquelle elles sont plongées à un moment donné. Par exemple, un conjoint dont l'épouse vient de partir voit ses relations familiales mises à mal ou une femme qui perd son emploi est coupée de ses relations de travail. Suivant l'importance de la crise traversée et des capacités cognitives, le basculement dans la marginalité peut survenir. Ce genre de situation est fréquent actuellement du fait de la crise et des mutations que nous traversons. C'est souvent le cas de jeunes adultes en rupture sociale ou familiale qui surnagent par l'assistantat dont ils parviennent à bénéfi-

¹⁰⁷ Jean-Pierre BOUTINET, *L'immaturité de la vie adulte*, Collection Le Sociologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 197-198.

cier. C'est aussi le parcours de personnes sans domicile fixe au moment de la reprise de contacts sociaux, moment toujours fragile, qu'un aléa quelconque et banal peut venir balayer.

2. *Les personnes marginalisées sans relations sociales.* Dans ce cas, les ressources cognitives et socio-affectives ne sont plus les mêmes et les possibilités de contacts et de rencontres divergent sensiblement. Les milieux de marginalité sont pluriels, ils englobent un ensemble de personnes qui vivent en marge par manque de reconnaissance d'un statut avéré ou d'un état social d'intégration. Ceci entraîne une sortie du circuit économique, comme c'est le cas des personnes incarcérées. Après le traumatisme de l'acte commis, vient le choc de l'incarcération engendré par la rupture des relations habituelles (famille, travail, loisirs...) qui entraîne une cassure brutale avec l'environnement familial et demandera une reconstruction et une reconstitution du cadre de vie et de relation.

3. *Les malades,* constituent un ensemble de personnes en situation de marginalité à distinguer des autres, bien qu'elles puissent aussi se trouver dans l'une des catégories précédentes. En effet, la maladie représente un état de faiblesse extrême. On peut dire qu'il peut toujours exister une façon de survivre à la marginalité. Face à la maladie, il en va autrement, surtout quand elle est irrémédiable. Le malade est atteint dans son corps ou dans son esprit. Il ne possède aucun moyen de défense hors du traitement physio ou psychothérapeutique. On trouve actuellement dans cette catégorie des gens atteints du sida issus de lieux de marginalité qui connaissent une rupture sociale totale, tant par leur situation marginalisante que par leur maladie qui rebute beaucoup de monde.

On peut encore affiner ces trois grands types en distinguant les personnes qui disposent d'une certaine autonomie de celles qui sont en situation de dépendance absolue. Une personne autonome sera à même de se prendre en charge, même partiellement, alors qu'une personne dépendante demandera davantage d'attention, de compréhension, de consolidation, de soutien voire même d'autorité¹⁰⁸. L'autonomie et la dépendance sont fonction de l'éducation reçue et des capacités d'adaptation propres à chacun.

2. 3. 2. Caractéristiques des personnes en situation de marginalité

¹⁰⁸ Voir Hans Van der GEEST, *L'entretien de face à face*, Éditions Labor et fides, Genève, 1989, p. 275.s

S. WHITBOURNE et C. WEINSTOCK donnent trois indicateurs qui spécifient la vie adulte : un certain âge chronologique, une capacité à accomplir des tâches développementales qui permettent la réalisation sociale et une maturité psychologique pourvoyeuse d'un statut¹⁰⁹. Empruntant ces trois indicateurs, Jean-Pierre BOUTINET en ajoute un quatrième La, « *reconnaissance sociale du statut d'adulte et en lien avec ce statut le sentiment d'être reconnu* »¹¹⁰. En présence de personnes qui connaissent la marginalité, seul le premier indicateur, l'âge chronologique, est présent.

Les trois indicateurs manquants permettent de mieux cerner la réalité de la marginalisation, qui se traduit dans l'absence de reconnaissance de statut et de participation sociale. En effet, les personnes marginalisées ne possèdent pas la reconnaissance sociale qui permet d'accéder à un statut adulte, au sens de personnes qui disposent d'un minimum d'autonomie d'action et de réalisation personnelle. La plupart sont sujettes à une prise en charge sociale et un assistanat constant qui les maintiennent dans un infantilisme aliénant. C'est le cas surtout de personnes sans domicile fixe ou de jeunes en rupture sociale quand ils acceptent d'être aidés. Quant aux autres personnes marginalisées, qui parviennent à échapper aux recours de l'aide sociale, elles sont alors sous la coupe de leur propre situation désinstitutionnalisante et en prise à des difficultés qui les submergent, placées ainsi dans une situation de dépendance, sinon sociale, du moins affective et personnelle. Il est fréquent de voir des personnes prostituées sous la coupe d'un "protecteur", qui ne leur veut que du bien, mais qui les déresponsabilise par une obligation de dépendance. De même en prison, certains détenus considérés comme "faibles" sont pris sous la "protection" d'autres, plus "forts".

La reconnaissance dont bénéficient les personnes marginalisées est faussée par leur situation de précarité qui les enferme dans la seule possibilité d'existence se traduisant par une forme d'assistantat, socialement institué ou recouvrant une autre forme. Quand elles échappent à l'assistantat, elles ne connaissent qu'une autonomie relative qui n'ouvre pas à une reconnaissance sociale par une intégration effective à cause de l'effet stigmatisant dont elles sont marquées. Les personnes prostituées sont stigmatisées par la prostitution. Leur rôle et leur fonction sociaux se résument à un statut de blâme, sauf peut-être pour leur client, ce qui n'est même pas totalement avéré. Quant aux détenus, le temps de leur détention leur enlève tout rôle social et toute reconnaissance. Ils ne sont que des personnes maintenues derrière les bar-

¹⁰⁹ S. WHITBOURNE, C. WEINSTOCK, cité par Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie de la vie adulte*, Collection Que sais-je ? n° 2966, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 23.

¹¹⁰ Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie... Op. cit.*, p. 23.

reaux d'une prison pour avoir commis un acte illégal. À leur sortie de prison, le stigmate de l'incarcération sera à traîner avec le casier judiciaire, comme le boulet que l'on attachait aux chevilles des forçats, générant des difficultés importantes pour repartir vers une intégration sociale effective.

C'est bien le résultat de la *disqualification sociale*, selon l'expression de Serge PAUGAM, qui est source de marginalisation. Dans son enquête auprès d'un échantillon de personnes touchées par la pauvreté, l'auteur distingue dans le processus de disqualification sociale trois phases qui correspondent à trois types de population : la phase de la fragilité, qui correspond aux personnes qui entrent dans le processus suite à un *déclassement social*, comme la perte de l'emploi ; la phase de l'assistance ou de la dépendance, quand le recours à l'aide sociale devient systématique ; enfin la phase de la rupture ou de la marginalité quand la situation perdure¹¹¹. Jean-Pierre BOUTINET constate que la crise de l'activité qui frappe notre société place les personnes dans un environnement de confort matériel sans précédent, et dans le même temps dans une situation de vulnérabilité faite de solitude dans la détresse qui est générateur d'un sentiment d'absurdité¹¹². Cet écart croissant et sans cesse grandissant entre ces deux situations existentielles contrastées produit une violence à l'intérieur des personnes qui ne parviennent pas à s'adapter et conduit souvent à une situation marginalisante.

Car la violence constitue un trait saillant de la marginalité. Instinctuelle, elle existe comme une de ses composantes sous de multiples aspects. Elle s'appuie sur un type de langage qui se formule dans un vocabulaire propre à ces milieux et qui demande toujours à être décodé. La violence est aussi physique. La loi du plus fort prévaut. On se compare à l'autre et on tente de se prouver à soi-même comme à l'autre que l'on est quelque chose à défaut d'être quelqu'un. La situation de marginalisation est elle-même une violence quotidienne par la confrontation à de nombreuses difficultés familiales, sociales et économiques. Toute situation de violence est génératrice de peur.

Mais on a souvent l'impression que les personnes qui connaissent la marginalité ne veulent pas s'en sortir, ce qui est encore une violence faite à soi-même. Jacques et Claire POUJOL mentionnent à juste titre que dans le cadre d'une relation d'aide, celui qui requiert de l'aide « [...] *veut s'en sortir mais en même temps il ne le veut pas. Il a déjà trouvé (ou il va trouver) des issues de secours pour résister au changement qui*

¹¹¹ Serge PAUGAM, "La disqualification sociale", *Op. cit.*, p. 88-93.

¹¹² Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie... Op. cit.*, p 48.

*lui fait peur parce que c'est inconnu, et aussi parce que c'est quand ça lui fait mal qu'il résiste le plus. [...] Ce qui lui est difficile de lâcher c'est le bénéfice de ses problèmes »*¹¹³. La marginalité est une situation qui procure un bénéfice à celui ou celle qui y est confronté, puisque c'est ce qui constitue dans cet instant un cadre de vie, des références, autrement dit ce qui permet d'exister, même s'il peut y avoir un sentiment diffus que ce bénéfice est néfaste à l'épanouissement et à la réalisation de soi, et que l'amélioration de l'existence ne pourra passer que par un abandon.

Abandonner suppose un deuil à entreprendre et demande l'élaboration d'un nouveau scénario de vie. Le changement génère la peur. Elle est un paramètre important à prendre en considération dans une situation de marginalité. Abraham Harold MASLOW estime que la plus grande découverte de Sigmund FREUD est que « *la grande cause des difficultés psychiques est la peur de se connaître soi-même, de connaître ses émotions, ses pulsions, ses souvenirs, ses capacités, ses possibilités, sa voie. [...] La peur de se connaître soi-même est très souvent isomorphe à la peur du monde extérieure et va de pair avec elle* ». Une ambivalence apparaît entre « *le désir de connaître et la peur de savoir* »¹¹⁴. On peut définir différentes peurs : la peur générée par la difficulté, la peur de soi-même et la peur d'autrui.

Être affronté à une difficulté engendre de l'anxiété par l'impossibilité de parvenir à y faire face et à trouver une solution. Mais la solution elle-même, quand elle peut être envisagée, produit aussi la peur. C'est un changement nécessité par une autre orientation de vie, qui entraîne toujours un pas vers l'inconnu. Le sentiment de mal-vivre avec la difficulté est souvent ressenti, mais c'est pourtant dans ce réel que se situe le cadre de référence, de représentations, de sentiment d'appartenance, et tout ce qui donne le sentiment d'exister. Aussi accepter d'abandonner ce cadre pour s'engager dans un chemin inconnu, même espéré meilleur, est source de peur.

Il y a aussi la peur de soi-même, peur beaucoup plus diffuse et sournoise, qui naît de l'impuissance éprouvée envers soi-même parce qu'on ne se reconnaît pas dans son incapacité à faire face. On se fait peur sans oser se l'avouer, projetant alors cette peur sur l'extérieur pour s'en délivrer en se choisissant un bouc émissaire : la société en général, la famille, un groupe d'individus, etc.

La peur d'autrui est définie par André de PERETTI « *comme l'émotion par laquelle nous prenons conscience de la présence d'individus ou d'êtres, dotés de puissance*

¹¹³ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 26. Souligné par les auteurs.

¹¹⁴ Abraham Harold MASLOW, *Vers une psychologie... Op. cit.*, p. 69.

motrice, qui se rapprochent trop rapidement de nous, à notre gré, et qui nous enserrant de façon vécue comme menaçante par l'envahissement de la "concentration", du poids brusqué de leurs forces »¹¹⁵. Autrement dit, la présence d'une personne est menaçante par la force possible qu'elle possède. Ceci est pleinement vrai pour des personnes touchées par la marginalité, qui se sentent diminuées dans leur relation aux autres. Si donc autrui fait peur, parce qu'il apparaît comme une source de puissance, à plus forte raison celui qui propose son aide. La peur provoque un sentiment d'être diminué et dépassé par la chute qui a causé la fragilité et la situation de marginalité.

De la peur découle le sentiment d'abaissement, qui est une autre forme de violence. Les personnes marginalisées ont vécu une chute qui socialement les rabaisse. Jacques et Claire POUJOL évoquent les trois fractures de la chute que rapporte le livre de la Genèse au chapitre 3 :

« *À la chute l'homme a perdu :*

- « *Le sentiment d'appartenance (l'être) : Dès ce moment il va éprouver l'angoisse et l'insécurité face aux autres et à Dieu »¹¹⁶.*

Une situation marginalisante est une chute qui génère angoisse et insécurité par manque de maîtrise de cette situation. Pour tenter d'y remédier, ou bien on requiert de l'aide, ou bien on s'enferme dans la difficulté en cherchant un compromis viable, ou encore on se laisse aller dans un abandon total, ce qui explique la descente infernale que vivent des personnes parvenues ainsi à la rue ou la difficulté de certains détenus à se réinsérer après un temps d'incarcération.

- « *La perte de l'estime de soi (le connaître) : L'homme aura une image faussée de lui-même, il manquera de repères pour lui dire qui il est. Il développera la culpabilité, la honte, les complexes, l'orgueil. Il se construira un moi idéal qu'il essaiera d'atteindre »¹¹⁷.*

Les personnes en situation de marginalité sont en infériorité face au problème qui les atteint. L'impossibilité à faire face cause un climat d'insécurité et de dévalorisation. La culpabilité est importante car il n'y a plus de possibilité de se reconnaître positivement dans ce qui est arrivé. La stigmatisation vient encore renforcer ce sentiment né-

¹¹⁵ André de PERETTI, *Du changement à l'inertie*, Éditions Dunod, Paris, 1981, p. 6.

¹¹⁶ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p 34.

gatif. C'est pourquoi une personnalité plus valorisante est construite, qui permet d'échapper à l'angoisse. Il s'agit d'un leurre, qui devient le monde de reconnaissance, un monde d'évasion et d'enfermement, ce qui conduit à la perte du principe de réalité. Or pour accéder à la réalité et vivre une humanisation véritable, toute l'histoire personnelle doit être réappropriée, même et surtout ce qui est rejeté aujourd'hui, pour parvenir à poser son nom au bas de toutes les pages de la vie, les plus belles comme les plus sombres et les plus tourmentées, qui sont si difficilement acceptables et acceptées.

▪ « *La perte de l'assurance et de la confiance en soi (le faire): L'homme va développer le désir de puissance, de domination, de tyrannie ou la faiblesse, l'impuissance, la dépression* »¹¹⁸.

Les personnes en situation de marginalité déploient, selon leurs possibilités, certaines attitudes pour contrecarrer leur situation avilissante. En fonction de leur éducation, de leur force de caractère, de la forme de l'insertion sociale dont elles peuvent bénéficier, de leurs capacités cognitives et de tout un ensemble de facteurs qui leur sont propres ou qui leur manquent, elles adopteront une position de force donnant l'illusion d'assumer les difficultés, ou un repli face à la difficulté en abandonnant la lutte, ou encore elles chercheront de l'aide.

2. 4. Conclusion

La marginalité est plurielle. On peut donc parler de *marginalités* qui sont infinies suivant le lieu d'où elles sont définies. Nous délimitons la marginalisation comme un processus de mise à l'écart d'une forme de la participation sociale institutionnalisée. Le *marginal* participe à la vie sociale en dehors des normes, soit par "choix" volontaire, soit par une mise à l'écart imposée. Dès lors, la marginalité ne peut pas être traitée comme un objet ou un sujet social, mais comme un processus social. « *La marge n'est pas un sujet, elle est un processus au travail à l'intérieur du vrai sujet, la société* », affirme Yves BAREL¹¹⁹. On constate que marginalité et société vont de pair. La société est productrice de marginalité, elle la secrète. Mais la marginalité se découvre en des déclinaisons diverses et variées. Il est possible de lui donner une visibilité à

¹¹⁷ *Ibid.* On pourra rapprocher cette donnée de ce qu'en disent Christophe ANDRÉ, François LELORD, *L'estime de soi... Op. cit.*, p. 67-69.

¹¹⁸ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 34.

¹¹⁹ Yves BAREL, "Marginalité et société", *Op. cit.*, p 90.

travers des lieux ou des espaces dans lesquels évoluent des personnes qui par leur style de vie sont hors des normes sociales.

Les lieux de marginalité que nous délimitons représentent « *un problème de société* »¹²⁰ en tant que facteur d'une dissonance quant à une forme de participation sociale particulière : mise hors de la marge comme une sanction à un manquement à la Loi, c'est le milieu carcéral ; participation non reconnue, il s'agit du milieu de la prostitution ; rejet des normes sociales avec les jeunes en difficulté ; combinaison entre exclusion et marginalité rencontrée par les personnes sans domicile fixe. Dans chacun de ces quatre lieux spécifiques, qui donnent un visage artificiel à la marge, se trouvent des personnes en situation de rupture ou de disqualification sociale.

La marginalité crée une ligne de démarcation, fictive certes, mais pourtant réelle pour ceux et celles qui sont dans cette situation. Si elle se décline en des lieux spécifiques, elle existe néanmoins comme une réalité sociale particulière. La sectorisation constitue alors un risque, dans la mesure où les lieux de marginalité ainsi définis ne sont pas hermétiques. Il existe des situations de passage d'un lieu à l'autre. Certaines personnes marginalisées peuvent être situées dans plusieurs lieux. Ce facteur montre leur interdépendance, les uns par rapport aux autres et à l'ensemble de la société dont ils sont issus. Il manifeste aussi la réalité de *la* marginalité à travers *des* marginalités.

Une visée globale s'impose. Si la marginalité est rendue visible à travers des lieux qui recouvrent des situations de rupture sociale, elle existe aussi par les personnes qui vivent dans ces lieux. Elles sont profondément touchées par la stigmatisation et n'existent qu'au travers des clichés qui leur sont imposés. Ce n'est donc pas un *détenue*, une *prostituée*, un *délinquant* ou un *SDF*, mais une personne qui est rencontrée. André GODIN rappelle à juste titre que la rencontre manifeste un contact humain, une densité, une immédiateté et une parole partagée¹²¹. C'est en fait le sens humain qui est oublié dans une situation marginalisante qui stigmatise. Le temps et l'espace perdent leur caractère de repères sociaux et personnels. Ils ne sont plus un atout pour l'existence quotidienne, comme ils le sont pour celui qui parvient à en garder la maîtrise. La marginalité représente une déconstruction de la personnalité. Elle détruit les

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ André GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Éditions Le Centurion, Paris, 1986², 81 et suivantes.

rapports de personne à personne en reléguant dans un statut d'assisté qui transforme davantage en objet qu'en sujet de son existence.

Or la théologie pratique s'intéresse au rapport de sujet à sujet, du *je-tu* et non pas du *je-cela*, un rapport de sujet à objet. Le défi majeur alors est de retrouver l'humanisation qui permet de reprendre pied dans la société et de retrouver un sens collectif à l'existence. Mais quels sont les moyens à mettre en œuvre et quelle est la pastorale à définir, qui ensuite sera adaptée aux spécificités propres à chaque lieu de marginalité ?

Chapitre 3

Des pratiques pastorales diverses et variées : un défi pour une approche globale

« *L'Église dans sa pastorale sociale s'engage pour la pleine réalisation de la promotion humaine. Une telle promotion entre dans le dessein de la promotion salvifique de l'homme et de la construction du Règne de Dieu, en tant qu'il tend à ennoblir la personne humaine dans toutes ses dimensions, d'ordre naturel et surnaturel. Comme l'enseigne Gaudium et Spes, la mission d'évangélisation qui vise le salut, c'est à dire la libération définitive de l'homme, requiert une action pastorale diversifiée selon les milieux où elle se réalise : prophétique, liturgique et de charité. L'action pastorale de l'Église dans ses relations avec le monde est une action de présence, de dialogue et de service à partir de la foi, dans l'ample et vaste domaine social, économique, culturel, technologique, écologique, etc. : elle embrasse en un mot tout le panorama des réalités temporelles* ». C'est ainsi que René COSTE pose des jalons pour une *pastorale sociale*.¹

Elle fait appel à trois missions fondamentales de l'Église : la *mission prophétique* en tant qu'elle concerne la transmission de la foi, la *mission liturgique* car elle a trait au partage de la foi vécu en assemblée, et la *mission de charité* en mettant en œuvre la diaconie de l'Église. Plus loin, René COSTE note que la théologie sociale est un laboratoire de la société où la foi et la raison se rencontrent pour suggérer des propositions qui correspondent à des perspectives d'avenir ouvertes à l'humanisation². Une pastorale dans le domaine de la *diaconie sociale* part d'une situation concrète, d'un agir, auquel il convient d'être attentif avec tout ce qu'il porte en lui, sans le tronquer ni le préinterpréter. La pastorale donne à des personnes profondément déshumanisées par une situation aliénante, de retrouver leur autonomie comme sujet libre dans leur participation sociale. La théologie pratique ou pastorale s'élabore alors selon une dialectique à deux pôles : les sciences humaines et la théologie. Pour Jacques AUDINET, une pastorale se vit selon un double mouvement de la théologie vers les

¹ René COSTE, *Les dimensions... Op. cit.*, p. 256 qui cite ici un article de la Documentation Catholique ("Orientations pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église dans la formation sacerdotale", 1989, p. 789). Pour la référence à la constitution Gaudium et Spes, voir particulièrement les § 10, 20 et 42. René COSTE ou Louise CLOUTIER, "Le phénomène du décrochage en pastorale sociale" in *La théologie pratique... Op. cit.* entre autres, parlent de *pastorale sociale*. Nous objectons que toute pastorale devrait avoir un caractère social. Nous préférons une pastorale dans le domaine de la diaconie sociale à *pastorale sociale*.

² René COSTE, *Ibid.*, p. 270.

sciences humaines, ou vice versa, les deux par la relation à l'existence chrétienne qu'elles essaient de dire et qui constitue le point de départ et le point d'arrivée de toute action. Ce mouvement est ancré dans un temps et un espace définis³. Ils sont pour notre propos la *marginalité* qui vient d'être circonscrite et qui suppose la mise en œuvre d'une pastorale à caractère social.

Quelle pastorale mener dans les lieux de marginalité ? Si l'Église a su très tôt être proche des malades, il n'en est pas de même avec les personnes incarcérées, pratiquant la prostitution ou vivant dans la délinquance⁴. Pendant très longtemps, un discours moralisateur a prévalu. Il était celui du temps, où l'Église avait une prééminence certaine sur les consciences. Ce discours moralisateur est anachronique aujourd'hui. Forte de ses nouvelles convictions, de son retour à une préoccupation essentielle pour elle, l'annonce de l'Évangile aux plus démunis et aux exclus, forte aussi de la redécouverte de l'option préférentielle pour les pauvres, forte enfin de ses nombreuses remises en cause mais aussi de la richesse de l'expérience de son passé, l'Église s'ouvre désormais à des populations qu'elle ne connaît pas très bien, malgré les diverses actions entreprises depuis le XVII^e siècle déjà mais surtout le XIX^e siècle par des personnes qui se sont investies dans les milieux de marginalité ou qui y ont été envoyés en mission.

On peut mentionner, dès le XVII^e siècle, une personnalité comme celle de Saint Vincent de Paul avec les galériens, au XIX^e siècle l'action de communautés telles les Sœurs du Bon Pasteur pour les "femmes repentantes" ou l'engagement du Père LATASTE auprès des femmes détenues⁵. Pour le XX^e siècle, on relèvera l'action du Père TALVAS dans le milieu de la prostitution. Le travail précurseur qu'ils ont entrepris constitue un atout riche d'une expérience sur laquelle les acteurs pastoraux d'aujourd'hui peuvent s'appuyer.

Il existe actuellement diverses pastorales "spécialisées" pour chacun des lieux de marginalité. Mais la pratique pastorale, à caractère diaconale, se diversifie aussi par l'appel à d'autres pastorales, une pastorale de la justice, une pastorale de la paix, une pastorale de l'environnement et une pastorale de la charité⁶. Toute situation de margi-

³ Jacques AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Collection Théologies Pratiques, Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 21 et 22.

⁴ Voir les développements de Alain BARDE, *L'Évangile découvert par les marginaux d'hier et espéré par ceux d'aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris, 1983, p. 18 ; Jean GIRETTE, *Je cherche la justice*, Éditions France Empire, Paris, 1973.

⁵ Voir à ce sujet Jean-Marie GUEULETTE, o.p., *Le Père Lataste, prêcheur de la miséricorde*, Éditions du Cerf, Paris, 1992.

⁶ René COSTE, *Les dimensions... Op. cit.*, p. 269.

nalité est complexe. Les différents types et lieux de marginalité risquent effectivement d'induire une sectorisation dans l'approche et de conduire à un éclatement des pratiques, généreuses en soi, mais insuffisamment coordonnées. Un regard sur les pratiques pastorales mises en œuvre (3. 1.) amènera à rechercher le défi majeur d'une pastorale de la marginalité (3. 2.).

3. 1. Les pratiques pastorales mises en œuvres dans les lieux de marginalité

Il s'agit de présenter ce qui se fait dans chaque lieu de marginalité, où les pratiques pastorales sont multiples et variées, selon qu'elles sont mises en œuvre par une association ou un groupe de statut diocésain, national ou même œcuménique, un groupe plus ou moins informel, ou une communauté d'accueil. Beaucoup de formes sont possibles et existent. Il serait donc difficile d'être exhaustif. Nous ne nous limiterons pas non plus à un diocèse ou à un lieu circonscrit, ce qui restreindrait le champ de la pratique. Nous tenterons de cerner les grandes lignes directrices des différentes pratiques pastorales en suivant une grille d'analyse pour aider à décrire les points importants, sans omettre certains aspects utiles : qui fait quoi, où, quand, pourquoi et en vue de quoi. Les pratiques pastorales seront considérées, d'abord en prison (3. 1. 1.), puis avec les personnes prostituées (3. 1. 2.), les jeunes en difficulté sociale (3. 1. 3.), enfin avec les personnes sans domicile fixe (3. 1. 4.).

3. 1. 1. En prison

Il est très facile de présenter la pratique pastorale en milieu carcéral, car elle y est institutionnalisée et la présence religieuse y est strictement réglementée. Une circulaire de l'Administration Pénitentiaire du 25 juillet 1988 fixe le statut des *auxiliaires bénévoles d'aumôneries* catholiques et protestants qui depuis cette date accompagnent les *aumôniers* dans les prisons. Auparavant, les aumôniers travaillaient seuls ou avec des équipes dont les membres ne disposaient pas d'un statut clair.

Le statut des aumôneries de prison est défini à partir de cette circulaire : une action cultuelle par les célébrations et une activité de groupe pour des moments de partage, de prière et de réflexion. Aumôniers et auxiliaires bénévoles d'aumônerie ne disposent pas des mêmes conventions. Ils bénéficient chacun d'un statut propre qui définit leur domaine d'action. Les *aumôniers* ont la possibilité de rencontrer les détenus individuellement dans leurs cellules ou ailleurs, dans les salles d'activités, les ateliers et les cours de promenade suivant les autorisations accordées par les directeurs d'établissements. Les *auxiliaires bénévoles d'aumônerie* ne peuvent rencontrer les détenus qu'en groupe, ailleurs que dans les cellules auxquelles ils n'ont en principe

pas accès. La seule possibilité dont ils disposent pour une entrevue individuelle est, dans le cadre des rencontres en groupe, de s'isoler un peu quand c'est possible en fonction du lieu où elles se déroulent ou encore selon des autorisations particulières de l'administration⁷.

Le cadre législatif est précis quant aux fonctions de l'aumônier et des auxiliaires bénévoles d'aumônerie. Mais c'est aussi une difficulté qui renforce un certain sentiment d'équivoque. Qu'on le veuille ou non, par le statut officiel dont elle bénéficie, l'aumônerie est un organe de l'administration pénitentiaire. Il est de l'intérêt de l'administration que tout se passe bien. Le travail de l'aumônerie s'avère ainsi indispensable car le cheminement entrepris avec les détenus les aide à passer positivement leur temps de détention. C'est aussi l'intérêt du calme des prisons qui est en jeu. La pratique pastorale doit tenir compte de tous ces paramètres. Il s'y ajoute un travail de partenariat qui peut être entrepris avec les acteurs sociaux (assistante sociale, éducateurs, mais aussi médecins) ainsi que les autres intervenants en milieu pénitentiaire, comme les enseignants et les bénévoles d'associations de toute nature.

3. 1. 2. Sur les lieux de prostitution⁸

Il est plus difficile d'entrer en contact avec des personnes prostituées qu'avec les détenus retenus derrière les murs des prisons. Contrairement à la prison et comme pour les autres lieux de marginalité, il n'existe pas de présence institutionnalisée d'Église sur les lieux de prostitution. Les intervenants sont habituellement des membres d'associations qui ne disposent pas de reconnaissance légale vis-à-vis des pouvoirs publics, sinon des autorisations d'action qui peuvent être accordées à certaines associations. Du côté de la reconnaissance par l'Église, l'Évêque peut désigner un prêtre ou une autre personne à qui est confiée la responsabilité de la mise en œuvre de la pastorale, en lien avec une ou plusieurs associations intervenant dans ce milieu.

⁷ Pour se faire une idée de la réalité de l'aumônerie en prison, on pourra lire l'ouvrage de Yves AUBRY, *Prison, terre de métamorphose*, Édition Fayard, Paris, 1998. L'auteur relate son expérience d'aumônier à la prison de Bois d'Arcy. Au de-là de l'aspect autobiographique, on découvre une réflexion sur le sens et la place de l'aumônerie pour les détenus quelle que soit leur religion. On pourra aussi se reporter à un autre récit autobiographique contenant une réflexion sur la vie en prison et la place que peut tenir une aumônerie, Françoise WEBER, *En désespoir de justice*, Collection À Pleine Vie, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1990.

⁸ Nous présentons ici les constantes que recouvre une présence d'Église dans le milieu de la prostitution. On pourra aussi se reporter à Marc CHAUVIN, *Les chrétiens et la prostitution*, Collection Dossiers libres, Éditions du Cerf, Paris, 1983 pour l'historique de la pratique pastorale et la présentation de quelques associations. Voir aussi Marc ORAISON, *La prostitution... Op. cit.*

Pour accomplir une action pastorale avec les personnes prostituées, il est nécessaire d'aller sur le "terrain" à leur rencontre. La rencontre s'effectue sur le lieu de prostitution. Un intervenant ne doit jamais agir seul, car les ambiguïtés dans ce milieu sont nombreuses. Un intervenant masculin peut être pris pour un client. Aussi, la plupart des associations qui travaillent sur le terrain vont à la rencontre des personnes prostituées par binôme, au mieux un homme et une femme. Un contact est établi qui cherche à découvrir la personne humaine sous l'affabulation de la prostitution. Quand on dit découvrir, on entend ce terme dans deux sens. D'une part, il s'agit d'aller à la découverte, mais d'autre part il s'agit aussi d'enlever ce qui couvre la part d'humanité. C'est un aspect essentiel de la pratique pastorale dans les milieux de prostitution d'ouvrir à l'humanisation. On retrouvera cette dimension essentielle avec les personnes sans domicile fixe mais sous un autre aspect. Ici, la prostitution avilit la personne et la pratique pastorale permet de lui redonner sa dimension essentielle.

D'ailleurs, il est difficile, dans un premier temps, de rencontrer individuellement une personne prostituée, car les ambiguïtés sont réelles dans ce milieu, qui est aussi un milieu à risque, la prostitution étant souvent constituée en réseau. Envisager un autre lieu de rencontre, comme les locaux d'accueil dont disposent les associations, est souvent peu concevable car ces locaux sont suspects aux yeux des personnes prostituées pour des causes diverses : confrontation en un même endroit de personnes qui ne veulent pas se voir, connotation de ces lieux qui peut s'avérer gênante pour quelqu'un qui ne souhaite pas se voir affubler d'une nouvelle empreinte ou marque stigmatisante, souci de liberté par la peur d'un "embrigadement". Cependant des associations encouragent à fréquenter ces lieux, car ils sont un premier pas vers une sortie de la prostitution.

Il faut aussi rappeler le caractère particulier de l'espace en milieu marginalisé. Pour une personne prostituée, le lieu de prostitution est son lieu de (sur)vie, ses repères, un endroit qu'elle défend de toutes les agressions. La rencontrer sur ce lieu c'est enfreindre son domaine, son "lieu de travail" qui est aussi son "lieu de vie". Il convient alors d'être attentif et prudent à tout ce qui se passe pour ne pas gêner l'activité de la personne. S'il se présente au cours de la rencontre un client, la personne prostituée garde la liberté de le recevoir ou de continuer le dialogue. De la même façon, la présence insistante du "souteneur" ou d'un "protecteur" qui surveille le "travail" est à prendre en considération. Il peut ne pas apprécier le temps de discussion. Il y a aussi les difficultés qui peuvent survenir avec les membres des forces de l'ordre. La personne prostituée peut être verbalisée pour racolage passif ou actif en compagnie de quelqu'un pour qui la possession d'une carte de membre d'une association ne consti-

tue pas une protection, ni un gage de moralité. Tout ceci néanmoins est valable pour la prostitution de rue, les personnes qui sont en extérieur, sur le trottoir ou dans des lieux publics. Pour les autres formes de prostitution, dans des bars ou des lieux fermés (en principe prohibée en France) et la "prostitution télématique" qui tend à se développer, la rencontre et le contact sont beaucoup plus aléatoires, sinon impossibles⁹.

La pratique pastorale se concrétise dans une rencontre confiante. Avec des personnes aussi peu considérées, l'attention est portée sur la qualité de l'accueil, de l'écoute et du dialogue qui permet à la personne de se retrouver en tant qu'être humain et de dépasser le stade d'"objet", un premier pas vers une reconstruction humaine. La pratique pastorale est fréquemment vécue en parallèle avec un travail d'accompagnement social, des services qui sont rendus, comme des conseils pour la garde d'un enfant, un suivi médical, etc. L'action pastorale consiste essentiellement en la rencontre des personnes prostituées, hommes et femmes, de l'accompagnement dans leurs efforts pour quitter la prostitution et aussi d'une sensibilisation des acteurs sociaux et politiques, comme du grand public.

3. 1. 3. Avec les jeunes en rupture sociale

La difficulté majeure d'une action pastorale avec les jeunes en rupture sociale est de savoir où aller les trouver. Si les détenus peuvent être rencontrés en prison, aller à la rencontre des personnes prostituées est un peu plus difficile, du fait de la multiplicité des formes de la prostitution. Cependant des lieux de prostitution existent toujours. Par contre, les occasions de rencontre avec les jeunes en difficulté sociale sont beaucoup plus ardues. Il n'existe aucun lieu propice. Le phénomène de groupe y est aussi plus marquant : un jeune seul aura une attitude autre que s'il se trouve en bande. Seul, sans le regard et le jugement des autres, il sera davantage lui-même.

Comme avec les personnes prostituées, il existe de nombreuses associations et groupements plus ou moins formels qui interviennent auprès des jeunes, des prêtres et des laïcs y entreprennent une action commune. Ici encore l'évêque peut confier à un prêtre ou à une autre personne le souci de la pastorale avec les jeunes en difficultés. Mais cette pastorale demande à trouver sa place au milieu d'autres pastorales

⁹ Après avoir effectué de nombreuses recherches, nous n'avons pas trouvé à ce jour d'association ou de groupement qui soit parvenu à une action pastorale pour ce genre de prostitution.

comme la pastorale des jeunes, sans qualificatif supplémentaire, ou une pastorale qui s'intéresse aux jeunes inadaptés sociaux ou handicapés¹⁰.

La présence d'église auprès des jeunes inadaptés sociaux est un cheminement vécu dans la confiance, le dialogue et une grande fidélité¹¹. Les rencontres les plus sûres se passent dans des lieux neutres où les jeunes n'auront pas le sentiment d'être piégés : café, "fast-food" ou autres endroits qui n'évoquent ni le bureau de l'assistante sociale ou de l'éducateur, ni le commissariat de quartier. C'est bien souvent devant un *hamburger* ou une bière que se livrent des confidences et que des projets se construisent. Ces lieux, sans connotation particulière, sont aussi des endroits familiers pour les jeunes qui se sentent un peu chez eux. Il est en effet difficile de vivre des rencontres ailleurs. La bande possède un lieu déterminé, son territoire. De même, le groupe de copains, qui s'assimile à la bande, a aussi son lieu fétiche. Ce n'est pas en cet endroit que la rencontre dans un dialogue ouvert est possible car le territoire est enfreint. Mais il peut constituer le point de départ d'une rencontre. Néanmoins, comme dans le cas de la prostitution, un lieu est à privilégier pour des rencontres authentiques. C'est aussi un moyen d'aider un jeune à se retrouver ailleurs, à apprendre à s'approprier d'autres espaces.

D'ailleurs, la pastorale rencontre l'aide sociale car elle est parfois un temps pour la construction de projets avec l'aide de quelqu'un qui se montre disponible et accueillant. La présence d'église se fonde sur l'écoute, pour permettre à des jeunes qui ont besoin de se dire, de s'entendre et de se reconnaître à un moment difficile de leur existence où il est nécessaire de prendre des décisions comme le choix d'un métier ou d'une activité délinquante rémunératrice, l'engagement dans une relation avec un partenaire ou une participation sociale reconnue ou hors marge. Ces choix sont difficiles quand la marginalisation est effective. La pastorale se traduit par un accompagnement de confiance qui suppose une certaine disponibilité et une adaptabilité à celui qui accompagne. La pastorale ne peut se fonder sur des contraintes qui sont systématiquement rejetées. Le besoin d'autonomie est grand pour des jeunes qui découvrent leurs potentialités et qui cherchent à s'affirmer. La pastorale est une aide pour

¹⁰ C'est le cas du *Service de l'enfance et de la jeunesse inadaptée* qui entreprend une action pastorale pour les enfants et les jeunes qui connaissent un handicap social, physique voire mental. En principe chaque diocèse est doté d'une antenne du SCEJ avec à sa tête un aumônier désigné par l'évêque.

¹¹ On pourra consulter les nombreux livres de Guy GILBERT, un prêtre agissant depuis de nombreuses années auprès des jeunes à Paris. Voir aussi Pierre de PARCEVAUX, *Face ... Op. cit.*, p. 236-238 et le document élaboré par les Évêques de la Commission Épiscopale Enfance et Jeunesse du 28 octobre 1972. Bien que datant ce document est toujours d'actualité malgré un défaut : inadaptés sociaux renvoient indistinctement aux jeunes inadaptés sociaux et à ceux qui souffrent d'un handicap physique et/ou mental.

les guider, d'autant qu'ils attendent que l'on s'intéresse à eux, à leurs besoins, à leurs désirs aussi pour avoir leur place dans la société.

Pastorale et travail social se recouvrent fréquemment. Par certains aspects, l'intervenant reprend ou continue le travail des éducateurs et des assistants sociaux. Il n'est pas rare d'ailleurs qu'il soit en lien avec ces partenaires. Il est parfois profitable que l'accompagnement se vive à plusieurs, chaque intervenant restant dans son domaine d'activité, le travail commun constituant un pôle de compétences.

3. 1. 4. Auprès des personnes sans domicile fixe

Toutes les difficultés qui ont été évoquées jusqu'à présent sont surmultipliées avec les personnes sans domicile fixe qui sont les plus difficiles à rencontrer. La prise de contact n'est pas aisée avec des personnes qui ont perdu tous les repères sociaux. La présence d'église se traduit ici essentiellement par l'écoute et la recherche de l'instauration d'un dialogue. Face à des personnes en rupture totale de socialisation, elle devient un relais pour que soit repris un contact avec la société autrement que par la mendicité et l'assistanat. La pratique pastorale est une forme d'action sociale, ne serait-ce que pour manifester une présence humaine.

Les associations qui travaillent auprès personnes sans domicile fixe sont aussi composées de prêtres, de diacres et de laïcs qui ont une activité commune. Pour cette pastorale aussi l'évêque peut confier à un prêtre ou une autre personne la responsabilité de sa mise en œuvre. Néanmoins, il revient fréquemment au *Secours Catholique*, présent dans chaque diocèse, de s'intéresser particulièrement à cette pastorale, qui se concrétise essentiellement sous forme d'aide sociale, pour élaborer des solutions pour retrouver d'abord une dimension humaine, puis sociale et enfin s'insérer dans le société.

3. 2. Le défi majeur d'une pastorale de la marginalité

Dans tous les cas, la pastorale de la marginalité est le moment et le lieu d'une ré-humanisation effective. « *La pastorale vue comme une pratique sociale peut dire ce qu'elle opère pour nos contemporains. Il s'agit de faire émerger le groupe de ceux qui confessent la foi et ceci transforme le lien social et les symboliques. La théologie pratique se donne comme tâche de rendre compte d'une telle opération. Elle se situe*

dans le champ de la culture comme entreprise de pensée d'une opération sociale, c'est à dire d'une opération visant à faire vivre les êtres humains »¹².

Il est difficile d'être exhaustif dans la démarche, car la marginalité est plurielle tout comme la pastorale. Les personnes sont différentes les unes des autres. Il s'y ajoute la multiplicité des intervenants, leur maturation personnelle et croyante ainsi que leurs motivations, leur lieu ecclésiologique propre, leur représentation de l'Église et le message qu'ils souhaitent proposer (salut, aide sociale, simple disponibilité ou tout ensemble), ce qui donne à la pastorale de la marginalité une coloration particulière. Ce sont autant de défis à relever pour la mise en œuvre d'une pastorale globale de la marginalité.

Aussi, il importe de clarifier et d'articuler les différents éléments que le *voir* a mis en lumière. Les précisions initiales et le regard sur un certain nombre de pratiques dans le champ de la pastorale sur les lieux de marginalité posent un nombre important de questions. Mais au-delà de tel ou tel aspect particulier se profile un défi majeur. En effet, si de nombreuses pratiques pastorales existent, elles sont spécifiques à tel ou tel aspect particulier de l'un des champs de la marginalité. Or, le risque d'un éclatement existe, surtout si les engagements sectoriels ne s'enracinent pas dans une vision globale qui leur est commune et qui les fonde. La problématique consiste précisément à trouver l'assise commune d'une pastorale de la marginalité : *Quel fondement et quelle finalité d'une pastorale au cœur de la marginalité qui puisse inspirer l'ensemble des pratiques dans les différents champs de celle-ci ?* Il ne s'agit donc pas, en premier lieu, de chercher à améliorer les multiples pratiques, mais de leur assurer l'intégration dans une perspective d'ensemble. Bien entendu les retombées de cette réflexion permettront de poser des jalons en vue d'une action concertée et globale.

Le premier écueil consiste à éviter une vision statique des choses. En effet, la marginalité est un processus. Il est donc en mouvement et soumis aux aléas des changements inhérents à l'évolution sociale. De son côté, la pastorale devra elle aussi être pensée comme un processus, lui-même œuvre d'une Église en chemin. Il s'agira de dépasser une vision totalisante en tenant compte de la diversité des situations et des pratiques, car il n'existe pas une marginalité, mais des réalités multiples, tout comme il serait illusoire de vouloir enfermer la pastorale dans des principes et des catégories atemporelles et immuables.

De nombreuses clarifications sont à entreprendre, car ce processus pastoral relève de multiples pertinences en constante interaction. Pour commencer il s'agira de clari-

¹² Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 10.

fier le rôle de la théologie pratique dans cette recherche et de repérer ensuite le fait que des visions différentes de l'Église nuancent non seulement la tâche principale de la pastorale au cœur de la marginalité, mais aussi ses pratiques.

S'il est question de fondement d'une pastorale, une des premières interrogations concerne sa spécificité et celle des pratiques qu'elle met en œuvre en regard des différentes formes d'actions thérapeutiques, sociales ou culturelles en faveur des personnes en difficulté. En effet ces pratiques pastorales dans les lieux de marginalité côtoient les acteurs sociaux et s'assimilent parfois à leur travail. L'agir pastoral sera-t-il à considérer comme un élément d'un ensemble plus vaste d'efforts d'humanisation auquel contribuent diverses institutions et leurs acteurs ? L'agent pastoral, mandaté par l'Église, est-il un partenaire, à quel titre et au nom de quelle compétence spécifique ? Est-il amené à se substituer en remplissant une mission qui incombe en premier lieu à la société ? Va-t-il œuvrer en concertation ou parfois à contre-courant ? Pour dégager cette spécificité de la présence pastorale, il faudra s'intéresser aux différentes démarches d'aide d'ordre social ou psychologique, dont l'inspiration est un humanisme souvent en résonance avec les valeurs évangéliques. Il sera indispensable de clarifier en quoi la pratique pastorale se démarque d'une psychothérapie ou d'une mesure d'assistance sociale. Le double regard des sciences humaines et de la théologie devra alors dégager des points de jonction, pour autant qu'ils existent¹³.

Il est certain que les nombreuses découvertes des sciences sociales et psychologiques inspirent l'agir concret des agents pastoraux, mais toujours sur l'horizon de la question de J. O DONNEL : « *Quelle réponse à cette crise [que traverse le monde contemporain] la foi chrétienne peut-elle donner ? L'enjeu est celui-ci : le christianisme est-il viable comme discours public, a-t-il quelque chose de précis à offrir à l'homme qui est pris dans une existence historico-sociale apparemment absurde, ou la foi chrétienne n'est-elle en fait qu'une autre version d'un au-delà et dès lors un opium pour le peuple ?* »¹⁴. S'il est nécessaire de préciser quel peut être le projet de théologie pratique dans le domaine de la pastorale de la marginalité, il importera alors de clarifier et de cerner la place de la foi, la spécificité de l'agir religieux et le discours concernant cet agir.

Ainsi, pour ce qui est de la marginalité sociale, celle-ci est rendue visible par des personnes au statut particulier. Définir et cerner la marginalité est une chose, considérer les personnes marginalisées en est une autre. Le fondement de la pastorale de la

¹³ Voir sur ce point les développements de Jacques AUDINET, *ibid.*, p. 20.

¹⁴ J. O DONNEL, cité par René COSTE, *Les dimensions sociales... Op. cit.*, p. 16.

marginalité ou ce *pour quoi* elle agit conduit au cœur du projet d'humanisation du Dieu révélé en Jésus-Christ. Il faudra alors clarifier de quelle personne humaine il est question. Il en est de même pour les finalités, dont il y aura lieu de préciser ce qui est premier dans cette pastorale : s'agit-il d'une démarche de foi ou du projet de réinsertion sociale, à moins qu'il ne s'agisse tout simplement de deux faces complémentaires. Cela conduira nécessairement à considérer *le lien social* en rapport avec le *lien ecclésial* pour définir leur spécificité respective, leur fonction propre, mais aussi leur interaction. Cette réflexion permettra de repérer dans quelle mesure ce rapport est celui d'une absorption de l'un de ces pôles par l'autre ou, au contraire, d'une dialectique dynamique au cœur de laquelle chacun interroge l'autre en vue de l'enrichir.

Il sera nécessaire aussi de s'attacher à *la façon dont l'être humain se construit* et mûrit ou, au contraire, à la manière dont il semble se déconstruire et stagner, voire régresser. Cette approche sera avant tout psychologique et psychosociale. En interrogeant les données de la psychologie comportementale et surtout développementale, il sera indispensable de chercher à déceler si les sciences humaines peuvent offrir des pistes de compréhension et des explications concernant des failles ou des cassures pouvant engendrer une situation de marginalisation. Mais ces mêmes disciplines pourront aussi offrir des pistes prometteuses en ce qui concerne la manière d'apprendre à entrer en relation avec tout être humain en lui proposant une possibilité de plus grande humanisation. C'est dans ce cadre que l'étude des modèles théoriques relatifs à la maturation humaine et croyante offrira des pistes permettant de comprendre comment une personne évolue dans son environnement et comment elle noue des relations. Il faudra s'intéresser en particulier à la manière dont elle se situe dans l'espace et dans le temps, puisque pour les personnes marginalisées des difficultés particulières existent de ce côté là. Il ne s'agit certainement pas d'enfermer ces personnes dans les catégories étroites d'une classification, ce qui reviendrait à accroître encore l'effet de stigmatisation. Il s'agit de comprendre, pour proposer un cheminement qui tienne compte de leurs difficultés et soit respectueux et ouvert sur leurs potentialités.

Ces éléments théoriques permettent en même temps à *l'agent pastoral* de se connaître lui-même, de mieux appréhender qui il est et quelle est sa place auprès des personnes marginalisées. Cela reviendra à préciser son statut, ses rôles et fonctions, tout comme ses motivations. Là encore, sciences théologiques et sciences humaines devront être corrélées, car si les approches, notamment psychologiques, peuvent éclairer et interroger l'engagement au service d'autrui, l'ecclésiologie mettra en lumière le projet d'Église et la manière d'être au monde dont l'agent pastoral est por-

teur. Cet engagement ne s'improvise pas. Il suppose des qualités humaines avérées, mais aussi l'acquisition de savoirs, savoir-faire et savoir-être. Il se joue dans un réseau dont font partie le référent de foi de l'agent, l'institution ecclésiale, souvent représentée par le groupe ou l'association dont il est membre, ou encore des personnes-relais.

La relation pastorale est concernée par la *dimension spirituelle* de tout individu, quel qu'il soit, quelle que soit sa religion et la foi qui l'anime. Dans notre perspective, Dieu est également un acteur important de la relation pastorale. Lui laisser sa place sera important. La prière est un soutien, mais elle n'est pas un tout. Les différentes démarches de foi qui existent auront à être précisées, le fait religieux recouvrant, selon les termes de Donald W. WINNICOTT, un *phénomène transitionnel* qu'il faudra préciser¹⁵. L'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et nul être humain ne parvient à se libérer totalement de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité qui lui est particulière et de celle qui s'impose à lui. La tension est soulagée par une aire intermédiaire d'expérience comme l'art ou la religion, mais ce peut aussi être une fuite qui conduit à une situation marginalisante qui remplit cet espace. La relation pastorale peut devenir une ouverture à soi et à l'altérité. Il conviendra de préciser ce qu'est la foi, ce que recouvre une croyance, ce qu'englobe la religion pour compléter ce qui aura été découvert par l'interrogation des étapes de la maturation croyante, ce qui amènera à comprendre en quoi une démarche religieuse est source d'aide ou d'aliénation.

La requête croissante aujourd'hui est de vouloir mener soi-même sa vie, y compris sur le plan religieux, ce qui change l'attitude face aux différentes formes de pouvoir, aux rapports avec les institutions. La complexité croissante de la vie sociale et les fortes contraintes économiques ne facilitent pas l'accès à la liberté, à la possibilité de s'affirmer et d'être soi. Pour lutter contre l'angoisse existentielle que génère cette complexification de la vie en société, qui paralyse aussi la liberté acquise, il existe alors un repli sur des valeurs refuges de protection, dans les groupes extrémistes, politiques ou religieux, qui offrent une relative sécurité et une certaine reconnaissance, la recherche de « *l'homme fort* » et « *l'apaisement dans des groupes religieux très fermés* » ce qui entraîne le passage d'une adhésion sans question et allant de soi à "l'Église nationale majoritaire", à un engagement religieux et une option pour l'Église qui aura la capacité de « *fournir une aide plus réelle pour vivre plus librement une vie devenue plus complexe et plus fatigante* »¹⁶. Les *plus* manifestent une croissance ex-

¹⁵ Donald W. WINNICOTT, *Jeux et réalité*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, p. 24-25.

¹⁶ Conseil des Conférences Episcopales d'Europe, *La religion, fait privé et réalité publique, la place de l'église dans les sociétés pluralistes*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 23.

ponentielle antinomique entre les valeurs recherchées et les aléas combattus. Cette claire vision de la réalité actuelle se vérifie aisément par le constat de l'attrait qu'exercent les sectes comme les groupes politiques ou religieux extrémistes qui offrent, chacun à leur manière, une possibilité de refuge pour calmer l'angoisse liée à la complexification sociale ainsi qu'à la crise sociale actuelles.

3. 3. Conclusion

La marginalité est un processus complexe que nous déclinons en quatre lieux. Il n'existe pas à ce jour une pastorale de la marginalité, mais des pratiques multipliées par les différents lieux de marginalité, qui donnent une impression d'étiollement. La conséquence est un manque de globalité dans l'abord des situations marginalisantes et un risque d'éclatement pour l'accompagnement des personnes marginalisées suivant le ou les lieux de marginalité concernés et l'orientation du groupe, du mouvement ou de l'association qui intervient.

Dès lors la pastorale est confrontée à une mise en œuvre concertée qui fera aussi appel aux sciences humaines pour comprendre et accompagner avec l'aide de partenaires sociaux dont il conviendra de clarifier la place et le statut dans le cadre d'une pratique pastorale en milieu marginalisé. La question cruciale est alors de parvenir à découvrir ce que peut apporter une relation pastorale pour permettre à une personne de se réaliser pleinement et de laisser sa liberté advenir alors qu'elle se trouve dans un contexte particulièrement déshumanisant. Mais il y aura lieu de préciser ce que cette approche a de spécifiquement pastoral puisqu'elle rencontre alors le versant social de la marginalité.

Il s'agit d'articuler les pôles religieux, sociaux et personnels, de découvrir leur interaction et leur point d'attache, sans nier leur cohérence propre. « *Les chances de renforcer les liens entre l'Église et la personne sont meilleures : quand les Églises soutiennent les gens dans leur effort pour mener personnellement leur vie par un bon usage de l'autorité et par des orientations intelligentes ; quand les Églises constituent un lien pour des communautés engagées, au sein desquelles chacun peut trouver un "foyer pour son âme" et se sentir en sécurité ; quand les Églises viennent au devant de la requête de sens, non seulement par des prises de parole qui font sens, mais aussi par des rites et des symboles créateurs de sens* »¹⁷. Fonder et finaliser une pastorale de la marginalité constitue un important défi. Il s'agit, dans la seconde partie de

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

cette recherche, d'opérer les clarifications et les approfondissements appelés par la problématique, en vue de proposer des jalons pour une pastorale de la marginalité.

CONCLUSION

C'est au cours des années 1970, à la suite de la crise pétrolière qui a généré une crise sociale sans précédent depuis la fin du deuxième conflit mondial, que l'exclusion est devenue un terme récurrent des sciences sociales, en même temps qu'elle apparaît comme un enjeu politique. Mais il faudra attendre les années 1990 pour que ce qui se pose désormais en fléau social, dont les coûts financier et humain sont élevés, soit combattu par une véritable politique sociale, qui prenne en compte sa réalité.

Deux ouvrages, l'un écrit en 1974 par René LENOIR, *Les exclus*¹, et l'autre en 1977 par Lionel STOLERU, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*², tous deux hommes politiques issus des milieux de la sociologie, ont clairement délimité le sens du terme *exclusion*. L'exclusion est un processus à dominante économique, un mécanisme de disqualification sociale par la perte d'activité et de participation économiques, consécutive à un ensemble de facteurs variés et variables d'une personne à l'autre : perte d'emploi due à un licenciement ou une incapacité cognitive à demeurer performant, difficultés financières générant en cascade des complications dans les domaines relationnels, familiaux ou institutionnels. L'exclusion a souvent pour corollaire la pauvreté, que l'on peut qualifier comme une subordination à une forme d'aide pour recevoir des moyens de subsistance pour l'existence quotidienne. La pauvreté d'ailleurs a profondément changé. Elle n'est plus résiduelle comme dans un passé récent. Désormais, elle ne touche plus une frange de la population, frange réductible par le jeu de la solidarité de classe ou sociale, mais elle devient aujourd'hui un phénomène social que l'on dénomme *nouvelle pauvreté*, une incapacité à accéder au minimum vital et à vivre autrement que par une forme d'assistance des instances caritatives et sociales.

La *marginalité* intéresse notre propos. Elle se conjugue parfois avec l'exclusion dont elle n'est jamais très loin. C'est aussi un processus, plutôt à dominante sociologique. Des personnes se placent par un style de vie "hors norme" au-delà des marges sociales et sont alors en situation de marginalité, soit par une forme de choix, soit par une contrainte extérieure. Mais le terme peut aussi cacher une facilité conceptuelle "fourre-tout". Les développements précédents peuvent être résumés avec les propos de Jean-Pierre BOUTINET qui mentionne que marginalité et exclusion constituent une preuve redoutable des mutations psychologiques et culturelles actuelles qui vi-

¹ René LENOIR, *Les exclus*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

² Lionel STOLERU, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Éditions Flammarion, Paris, 1977.

sent toutes les catégories d'adulte³ et placent, selon l'expression de Marin KOHLI, face à « *une désinstitutionnalisation du cours de la vie* »⁴.

La *marginalité* est un terme qui n'est plus très usité en sciences sociales, et lorsqu'il l'est, il semble être un lieu commun. En sociologie le terme marginalité est remplacé par un autre terme, la *déviante*, qui signifie un non-respect des normes sociales ou une vie hors des normes sociales, ce qui recouvre bien notre conception de la marginalité. Or la *déviante* comme la *marginalité* évoque pour ceux qui vivent dans cette situation une norme culturelle de reconnaissance et d'identité⁵. Ce terme est alors à entendre comme un processus de discrimination sociale qui tend à mettre au-delà d'une marge fictive des personnes désignées comme menant une vie "hors normes" ou ne respectant pas les normes, et qui se placent de ce fait implicitement en deçà de la marge sociale. La marginalité peut être volontaire, quand la personne manifeste ainsi son refus d'implication dans le champ social, ou imposée quand elle est le résultat de discriminations dont la *stigmatisation* revient à l'enfermer dans un statut particulier, qui la relègue dans une identité d'emprunt et la range à l'écart d'une participation sociale "normalisée".

Quatre lieux de marginalité sont définis. Ils sont nécessairement une construction artificielle pour faciliter la visibilité de la marginalité, car, en fait, ils ne se retrouvent pas à l'état pur et ne ressortent pas de différenciations sociales clairement établies. Ces lieux, le milieu carcéral, le milieu de la prostitution, le milieu des jeunes en rupture sociale, et enfin le monde des personnes sans domicile fixe, ont pour point commun d'être l'espace de vie (de survie ?) de personnes en situation d'instabilité sociale.

Pour chacun de ces lieux, il existe des pastorales spécifiques dont la diversité et le nombre manifestent un souci de présence d'Église au plus démunis. Mais il se pose la question d'une vision globale car les situations de marginalité se recouvrent fréquemment et demandent une approche d'ensemble. Considérer de façon parcellaire la marginalité amène à occulter certains aspects de ce que vivent et de ce que sont les personnes marginalisées. Certes, une pastorale plus spécifique à chaque lieu de marginalité offre de se centrer sur un problème particulier et de creuser sa spécificité. Une démarche globalisante vise à atteindre des personnes prises par des situations

³ Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie... Op. cit.*, p 8.

⁴ L'expression de Marin KOHLI est reprise par Gaston PINEAU, Jean-Louis LEGRAND, *Les histoires de vie*, Collection Que sais-je ? n° 2760, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 57, qui donnent une définition de *faire sa vie* comme une conjugaison des facteurs sociaux, culturels et existentiels.

⁵ On pourra se reporter à Albert OGIEN, *Sociologie de la déviante... Op. cit.*, p. 69.

diverses qui donnent pourtant une cohérence à la marginalité comme réalité personnelle et sociale. Cette démarche demande ensuite à être déclinée à chaque lieu.

Plusieurs questions se posent alors pour proposer une pastorale de la marginalité car ce monde est très complexe. La marginalité est à la fois plurielle, individuelle et sociale : plurielle, en ce sens qu'elle concerne des lieux et des situations qui s'interconnectent ; individuelle, car c'est toujours une personne individualisée qui est touchée ; sociale, du fait que la marginalité est le produit de la société qui fixe les normes ou les "marges". Pour ce faire, l'appui sur les sciences sociales est une aide précieuse pour permettre de comprendre et d'appréhender les enjeux qui se nouent dans toutes les démarches d'accompagnement recouvrant un aspect d'aide et d'humanisation.

PARTIE 2

JUGER

Voir ne suffit pas. Encore faut-il comprendre le réel, ce qui suppose critique et interprétation. C'est le *juger*. Avec le *voir*, le temps de l'observation considère des faits bruts. Pourtant le réel observé est sectoriel. Il concerne une partie seulement d'un ensemble plus vaste de relations et d'échanges dans lequel il s'intègre, ce qui nécessite l'utilisation d'éléments d'interprétation fournis par la sociologie, la psychologie et la théologie. *Juger* revient à confronter le réel observé avec des références qui aident à l'interprétation¹. Mais la sociologie et la psychologie ne sont pas les seuls instruments de l'interprétation. L'action que nous proposons est une action pastorale. Elle concerne donc aussi la transmission de la Parole de Dieu. Pour notre propos, le rapport à l'exclusion, à la marginalité et à la pauvreté se vit en référence avec l'attitude du Christ qui se découvre au cœur de la Parole de Dieu.

Les chapitres qui précèdent ont dégagé une problématique majeure pour la pastorale, afin de fournir une possibilité de réalisation personnelle libérante dans un contexte particulièrement déshumanisant, la marginalité. Les personnes concernées ont été rapidement évoquées en présentant les lieux qui intéressent notre propos. Il appa-

¹ Pour Sigmund FREUD, « *Interpréter signifie trouver un sens caché* ». C'est en ce sens que nous reprendrons le terme. Voir *Introduction à la psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1971, p. 72.

raissait que dans la marginalisation voulue ou contrainte toute la personne se trouve affectée. Il est donc intéressant de regarder de plus près ce qui constitue un être humain et de croiser nos premiers constats avec des éléments de réflexion tirés de différents champs disciplinaires, afin de mieux appréhender le défi pastoral.

Le quatrième chapitre concernera la pastorale au cœur de l'agir de l'Église. Il s'agira de découvrir la particularité d'une action pastorale, de définir ce qu'elle est, et de s'intéresser aussi à l'Église, car elle est le lieu où cette action s'enracine et se fonde. L'Église est une institution, ce qui renvoie à un message fondateur selon la définition sociologique. Elle est une organisation, ce qui implique une répartition des tâches. Elle est aussi une réalité sociale et, en tant que telle, un groupe parmi d'autres groupes au cœur de l'action en société, notamment par le biais des multiples associations à caractère social et humanitaire qui se réclament d'elle.

Le cinquième chapitre posera des repères pour comprendre la construction personnelle. Des caractéristiques de la personnalité humaine seront apportées pour découvrir comment se construit et se déconstruit une personne. Il s'agira de parcourir l'élaboration de cette personnalité et son développement, à partir des données des sciences humaines, et de considérer les perturbations qui peuvent induire un parcours marginalisant.

Le sixième chapitre sera axé sur la construction et l'évolution de la personnalité humaine et croyante selon diverses approches théoriques. La maturation religieuse ne sera pas oubliée, aspect important pour une pratique pastorale.

Le septième chapitre s'intéressera à la relation d'aide et à son rapport à une action pastorale. Cet abord sera complété par la présentation d'autres approches de la psychologie : la psychanalyse, la gestalt-thérapie et l'analyse transactionnelle.

Le huitième chapitre abordera un paradigme à la relation pastorale en lien avec la relation d'aide, à partir de la péricope du Bon Samaritain (Lc **10**, 30-37).

Chapitre 4

La pastorale au cœur de l'agir de l'Église

Que recouvre le terme *pastorale* ? Il semble être un mot courant et récurrent, allant de soi et connu de tous, qui appartient au domaine ecclésial. Il est souvent associé comme substantif ou adjectif à un autre terme, tel que formation, activité, tourisme, jeune, santé..., ce qui lui donne une orientation spécifique¹. Mais que recouvre concrètement la pastorale ? À considérer les très nombreux ouvrages qui évoquent une forme de pastorale, on reste sur sa faim, non pas sur les différentes associations sémantiques que sur le concept de pastorale lui-même. Le projet de notre recherche consiste à élaborer les fondements et les finalités d'une pastorale au cœur de la marginalité pour en éviter l'éclatement dans une multitude de pratiques, sans doute magnanimes, mais insuffisamment articulées entre elles. Ce premier chapitre du moment analytique conduit à préciser ce qu'il faudra entendre par le terme *pastorale*, qui recouvre de fait l'activité de l'Église. Il apparaît alors nécessaire de situer l'une par rapport à l'autre. Après avoir précisé ce que nous entendons par *pastorale* dans le cadre de notre recherche (4. 1), sera abordée la conception d'Église sur laquelle nous nous appuyons (4. 2.). Pour cela, il conviendra d'opérer des clarifications sémantiques et de procéder à une étude historique.

4. 1. La pastorale, entre pratique et théologie

¹ Pour se faire une idée de la grande diversité des pastorales, on trouve dans la *Nouvelle Encyclopédie Catholique Théo* au livre II, p. 1061-1111 une description des grands secteurs de la pastorale en France : Pastorale sacramentelle et liturgique ; pastorale de la vie commune, en fait des différents mouvements d'Église ; pastorale des pèlerinages ; pastorale des droits de l'homme ; pastorale des missions à l'extérieur pour favoriser l'éveil des vocations missionnaires ; pastorale pour l'unité des chrétiens ; pastorale des vocations ; pastorale des médias et de l'information ; pastorale de l'enseignement catholique qui concerne les aumôneries de l'enseignement public ; pastorale familiale ; pastorale de la catéchèse, qui a trait à la formation chrétienne, à différencier de la pastorale de l'enseignement catholique ; pastorale de l'enfance et de la jeunesse, essentiellement des mouvements pour favoriser la vie de foi des jeunes ; pastorale du tourisme et des loisirs ; pastorale sociale, qui concerne l'action charitable pour les pauvres et la doctrine sociale de l'Église, c'est à dire l'organisation de la société en vue de la sauvegarde des droits et de la dignité de la personne humaine, où se situe aussi la présentation des aumôneries de prison, des mouvements de solidarité et d'aide aux pauvres ; pastorale des migrants ; pastorale des chrétiens et de la vie professionnelle ; pastorale des milieux sociaux, soit les milieux ouvrier, maritime et rural ; pastorale de la santé ; pastorale des itinérants. Ajoutons à cette liste la *pastorale de l'intelligence* telle que l'a définie Paul POUPARD alors qu'il était recteur de l'Institut catholique de Paris, *Église et cultures, jalons pour une pastorale de l'intelligence*, Éditions SOS, Paris, 1980, notamment p. 123-129 ; ou encore une *pastorale sociale*, que nous avons déjà rencontrée avec René COSTE, *Les dimensions sociales...Op. cit.*, particulièrement p. 246-264. On peut préciser que cette liste n'est pas exhaustive, tant les pastorales sont multiples et variées. C'est le substantif associé au terme *pastorale* qui permet de préciser la spécificité d'une pratique pastorale.

Pour clarifier ce que renferme le terme *pastorale*, son assise biblique sera considérée (4. 1. 1), puis sera abordée la pastorale entre théorie et action (4. 1. 2.), pour enfin considérer les acteurs pastoraux (4. 1. 3.).

4. 1. 1. La pastorale au cœur de la tradition biblique

En tout premier lieu, *pastorale* évoque le cadre champêtre des bergers au milieu de leurs moutons. C'est une image forte que l'on retrouve tout au long de l'Ancien puis du Nouveau Testament. Le peuple hébreu, puis le peuple d'Israël, sont comparés à un troupeau de brebis dont Dieu est le pasteur attentionné et plein de sollicitude (Cf. Ez **34**, 14 ; Ps **23**, 2 ; Mi **2**, 12). L'image était évocatrice pour un peuple nomade qui vivait essentiellement de l'élevage du bétail (voir par exemple 1 Ch **4**, 39-41). Jésus reprend cette image, en se comparant lui-même au berger qui n'hésite pas à donner sa vie pour ses brebis (voir Mt **10**, 6 ; **15**, 24 ; Mc **6**, 34 ; Jn **10**, 1-30).

La tradition de l'Église s'est forgée autour de cette image biblique de la pastorale, du soin apporté par un pasteur plein de sollicitude pour son troupeau à qui il donne ce qu'il y a de meilleur. L'aspect bucolique que l'on trouve dans la Bible situe la pastorale comme une réalité, quand il est dit de Dieu qu'il se préoccupe de la brebis égarée, ou si l'on considère Jésus qui prend soin de ses brebis (voir Mt **18**, 12-14 ; Lc **15**, 3-7). Cette réalité prend corps en tout chrétien dont l'une des vocations est de se préoccuper, à la suite de Jésus, des brebis du troupeau. Aujourd'hui on aurait plutôt tendance à dévaloriser cette approche en pensant à ces troupeaux de brebis qui suivent n'importe qui et n'importe quoi, sans se poser aucune question, pour toute nouvelle idée à la mode².

4. 1. 2. La pastorale, entre théorie et action

La pastorale est l'activité née du dynamisme de la foi de l'Église qui donne à chacun selon ses besoins spirituels. Le premier à parler de pastorale est le Père BRINSFELD à la fin du XVI^e siècle dans un manuel qui exposait la doctrine nécessaire aux prêtres pour le soin des âmes. La généralisation de l'emploi du terme *pastorale* pour désigner l'action ecclésiale se situe à la fin du siècle des Lumières, une époque où la théologie est remise en cause par les philosophes et par l'émergence d'une nouvelle conception de l'homme et de son rapport à la nature. Il s'agissait de redonner ses lettres de noblesse à la théologie, par un enseignement qui soit adapté à son temps. C'était

² Pour se faire une idée saisissante et bucolique de la pastorale, des liens bibliques et actuels, on pourra consulter Pierre BOCKEL, *Le Verbe au présent*, Éditions Fayard, Paris, 1978, p. 82-86.

l'aube des temps modernes, et l'on commençait à s'intéresser à tel ou tel groupe particulier. On doit à l'Impératrice Marie-Thérèse d'Autriche (1717 - 1780) la première chaire de Théologie pastorale, pour que le *pasteur*, par son enseignement, fasse non seulement de bons chrétiens, mais aussi de bons citoyens. Il convenait à cette époque d'analyser, d'évaluer et de trouver des modes spécifiques d'action. Ces trois temps sont les moments de toute activité pastorale, comme action globale de l'activité de l'Église. Ils seront ensuite repris par l'Action Catholique au XIX^e siècle et conceptualisés sous la forme devenue classique *voir, juger, agir*.

Aujourd'hui qu'est-ce que la théologie pastorale ? Il n'est pas aisé de la définir car il existe autant de définitions que d'auteurs. Une première précision s'impose : faut-il parler de théologie pratique ou de théologie pastorale ? Pratique et pastorale seraient-ils des termes synonymes ? La *Revue des Sciences Religieuses* a édité, en 1995, un numéro qui traite exclusivement de cette question³. Nous apprenons ainsi que théologie pastorale et théologie pratique sont associées et ne sont en fait qu'une seule branche de la théologie. « *La théologie pastorale ou pratique est en mal d'identité [...]. Même son nom flotte* », écrit Marc DONZÉ⁴. Il s'agit d'une branche récente de la théologie, deux siècles tout au plus, aux côtés des autres branches, comme la théologie biblique, la théologie systématique ou encore la théologie dogmatique⁵.

Jacques AUDINET considère le Père Pierre-André LIÉGÉ comme « *celui qui a construit cette théologie pastorale qui lui doit son nom* ». La théologie pastorale « [...] *est la réflexion systématique sur l'ensemble du mystère de l'Église en acte vécu dans le temps de sa croissance ; ou, d'une autre façon, la réflexion systématique sur l'ensemble des médiations de l'Église dans leur exercice pour l'édification du corps du Christ, ou bien encore une théologie dynamique de l'Église* », d'après Pierre-André LIÉGÉ. L'action, qui recouvre « *les arts et techniques qui [appliqueront la théologie pastorale] dans la pratique quotidienne du ministère ecclésiastique* », est à distinguer

³ *Revue des Sciences Religieuses*, n° 3, juillet 1995, "Théologie pratique et/ou pastorale".

⁴ Marc DONZÉ, "Objectifs et tâches de la théologie pratique", in *Revue des Sciences Religieuses*, *Op. cit.* p. 295. On remarquera que dans l'exhortation apostolique post-synodale *Pastoraes dabo vobis*, de Jean-Paul II (25 mars 1992) on trouve *théologie pastorale ou pratique*, ce qui laisse entendre ces termes comme synonymes, voir § 57 « *la théologie pastorale ou pratique, réflexion scientifique sur l'Église qui se construit chaque jour, avec la force de l'Esprit, au cours de l'histoire, donc sur l'Église comme "sacrement universel de salut"* ».

⁵ Pour un aperçu de l'apparition de la théologie pratique ou pastorale comme branche spécifique de la théologie voir Gilbert ADLER, "Questions de théologie pratique dans l'aire francophone catholique", in *Revue des Sciences Religieuses*, *Op. cit.*, p. 278-282. Pour une présentation des différentes branches de la théologie, voir Bernard LAURET, François REFOULÉ (sous la direction de), *Initiation à la pratique de la théologie*, 5 Tomes, Éditions du Cerf, Paris, 1981 à 1983. Les différentes *branches* de la théologie, ou *disciplines*, sont présentées plus particulièrement dans le tome 1 "Introduction", chacune avec leurs spécificités propres.

de la théologie pastorale elle-même⁶. Ceci est écrit au milieu du XX^e siècle. Jacques AUDINET souligne que c'est une époque de prise de conscience des Églises catholiques et protestantes qui constatent qu' « *elles ne recouvrent plus la totalité de l'espace social, elles portent attention aux questions du "monde sécularisé", à la "mission" par rapport à ceux qui sont hors des frontières de l'Église* »⁷. Le renversement se manifeste dans « *l'enjeu d'une nouvelle pratique théologique, dont le premier travail consiste à connaître les situations auxquelles elle veut se référer en tant qu'elles sont nouvelles* »⁸, ce qui donne naissance à des travaux dont l'essentiel n'est pas du « *domaine de la théologie* ». La pratique ne se situe pas dans l'ordre de l'activité, du comportement ou d'un savoir appliqué, mais elle renvoie à la question « *pourquoi parler ce parler-ci ?* », donc au fondement du discours qui englobe la Parole de Dieu, « *comment poser le fait de "nommer Dieu"* »⁹ ?

Viktor SCHURR évoquait en 1963 la *nouvelle pastorale*, une « *pastorale constructive* », titre qu'il donna à son ouvrage. « *Par pastorale traditionnelle, j'entends une conception individualiste et strictement cléricale du ministère sacerdotal ("sauve ton âme")* »¹⁰. On retrouve ainsi au cœur de la pastorale la place centrale du magistère qui donne la direction à suivre. Viktor SCHURR assène ses critiques à la *pastorale traditionnelle* « *qui vise à garder son bien et le défend, une pastorale corrective qui ne sait qu'amender et réparer les dégâts après coup, une pastorale attentiste qui, restant à l'intérieur de l'Église, patiente jusqu'à ce que les hommes s'en viennent la trouver !* »¹¹. La *nouvelle pastorale* prend « *sa source dans le mystère de l'histoire du Salut, et non dans la morale* ». Elle s'intéresse à l'homme « *dans sa totalité et son milieu de vie* »¹². L'auteur l'appelle une *pastorale constructive* car elle pénètre le monde là où bat la vie, où se construit un monde nouveau. Un correctif est à apporter à tant d'optimisme, car la pastorale concerne aussi des lieux de "non-vie", des lieux sociaux où des hommes et des femmes sont en butte à de grandes difficultés. Mais on retiendra que, même dans un milieu qui annihile la liberté personnelle ou constitue une si-

⁶ Pierre-André LIÉGÉ, "Pour une théologie pastorale catéchétique", in *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 39/1 (1955), p. 5 cité par Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 31.

⁷ Jacques AUDINET, "Quelles "pratiques" pour la théologie ?", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 13. On remarquera qu'une marge est évoquée ici en référence aux frontières de l'Église.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰ Viktor SCHURR, *Pastorale constructive*, Collection chemin de la foi, Éditions du Chalet, Paris, 1963, p. 15.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 16.

tuation de déshumanisation, une pastorale reste possible, ce que Viktor SCHURR appelle une « *pastorale personnelle* » pour amener « *un homme [ou une femme] individuellement pris, à s'approprier, à adopter en toute liberté, sous sa responsabilité personnelle et par décision intérieure, ce qui fait le chrétien* »¹³. Or ce qui fait le chrétien n'est rien d'autre qu'une capacité à l'humanisation, c'est à dire à redécouvrir un caractère plus humain, plus civilisé et plus supportable à l'homme en des lieux où il est nié. Humaniser c'est rendre et devenir plus sociable, plus compatissant et plus conciliant. Pour ce faire, la pratique théologique apporte des éléments de réflexion et de mise en œuvre, donnant un sens à l'agir pastoral.

Jacques AUDINET distingue trois temps dans cet agir, qu'il désigne comme une « *stratégie de l'agir religieux et moral du groupe Église* ». Un premier temps est l'analyse empirique et positive d'une situation dans laquelle se déploiera la pastorale. Un deuxième temps amène à apporter des éléments théoriques de réflexion et d'action, pour, dans un troisième temps, ouvrir à la pratique pastorale elle-même, destinée à un groupe particulier, dont il convient de comprendre le fonctionnement¹⁴. Ici se retrouve en arrière-plan l'architecture classique de l'Action Catholique, voir, juger et agir.

Néanmoins la corrélation entre théologie et pratique demande à être clarifiée. Jacques AUDINET constate « *que ces dernières décennies, le mot "pratique" a envahi le domaine de la théologie, en particulier de la théologie catholique* » et il constate que le terme « *n'a pas un sens univoque* ». On peut le comprendre comme « *ce qui touche à l'exercice, à l'apprentissage du métier de théologien* », ce qui met en présence d'une « *"technologie" théologique* », ou encore il « *désigne en théologie le "discernement de la vérité dans une histoire"* »¹⁵, ce qui amène à considérer la pratique dans le tout de la théologie.

Ces aspects sont articulés et précisés par Mary Ellen SHEEHAN qui donne trois orientations possibles à la théologie pratique ou pastorale : tout d'abord, une théologie appliquée aux situations particulières qui donne à la théorie une certaine priorité par rapport à la pratique ; puis, une théologie qui relève « *du domaine du développement des habiletés fonctionnelles nécessaires à la pratique du ministère* », ministère étant à entendre dans un sens large de "service d'Église", l'aspect *pratique* est alors accentué parallèlement à une *technique* ; enfin, la théologie pratique ou pastorale qui est un nouveau champ théologique envisagé comme une *praxis* conférant une correspon-

¹³ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴ Jacques AUDINET, *Ecrits... Op. cit.*, p. 54-55.

¹⁵ Jacques AUDINET, "Quelles "pratiques" pour la théologie ?", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 9.

dance entre la pratique et la théorie selon un discours interprétatif¹⁶. Ces trois orientations possibles s'expliquent par la diversité des champs d'action et des publics concernés par une pratique pastorale, mais aussi par les différentes approches qu'ont les agents ecclésiaux de se situer en Église. On relèvera pour chacune des orientations le jeu qui se noue entre *théorie* et *pratique*. L'accent est porté, suivant le cas, soit sur la l'une, soit sur l'autre. On peut donc entendre ici la pastorale comme une réflexion théorique pour l'application d'une pratique dans un champ ecclésial défini, suivant des orientations propres. Selon une telle optique, il est nécessaire de clarifier le champ et de définir l'action pour distinguer l'orientation à donner à la pastorale.

William J. CLOSE précise la jonction entre la théorie et la pratique. D'après le sens traditionnel, la théologie pratique est la « *théologie au service de l'agir [...], une théologie de la parole, de l'administration, des soins pastoraux* »¹⁷. L'intérêt est à porter sur les études non théologiques pour accéder à une meilleure compréhension de la personne humaine et de la société, et exercer plus efficacement une compétence liée à une action pastorale spécialisée pour l'intégrer à l'agir pratique des théories politiques, sociales ou sociologiques. Un parallèle se dessine entre : vie personnelle, expérience et formation ; vie professionnelle, expérience et formation ; pratique pastorale, expérience et formation¹⁸. Cette nouvelle précision montre que la théologie pratique forme, pour celui ou celle qui la met en œuvre, une unité à l'intérieur des compétences qu'il possède.

Ainsi, pour notre propos, l'optique d'une pastorale de la marginalité est à dominante sociale. Elle s'adresse à des personnes en situation de difficultés sociales, économiques et personnelles. Une telle approche classique met en lumière la corrélation que requiert la théologie pratique entre différents champs disciplinaires en tant qu'elle est une théologie d'une action à mener dans un domaine défini.

C'est aussi ce que dit André FOSSION qui apporte une référence supplémentaire en enracinant l'agir pastoral dans le tissu ecclésial et un contexte social délimité. L'auteur donne comme définition de la théologie pratique « *tout discours chrétien, rigoureux et cohérent, qui prend en compte systématiquement avec l'appui des sciences, la pratique des Églises dans un contexte donné afin de la promouvoir [...]. Se voulant utile*

¹⁶ Mary Ellen SHEEHAN, "La corrélation théorie-pratique dans le Doctor of Ministry à Toronto", in Bernard REYMOND, Michel SORDET (sous la direction de), *La théologie pratique, statuts, méthodes, perspectives d'avenir*, Textes du Congrès International Œcuménique Francophone de Théologie Pratique, Éditions Beauchesne, Paris, 1993, p. 257 et suivantes.

¹⁷ William J. CLOSE, "La théologie pastorale et la formation professionnelle des théologiens", in *La théologie pratique ... Op. cit.*, p. 240.

à l'action, elle fournit aux communautés chrétiennes des éléments de recherches et des instruments d'analyse qui lui permettent de mieux comprendre culturellement et de mieux discerner théologiquement les situations pastorales qu'elles ont à gérer. Elle part donc de l'agir des communautés chrétiennes et le tient constamment en point de mire »¹⁹. Louise CLOUTIER va dans le même sens en ajoutant que la théologie pratique concerne aussi l'édification du corps ecclésial. Pour cet auteur, la théologie pratique est une réflexion critique et systématique sur les conduites de pensée et d'action par lesquelles une Église, à travers ses agents, propose et met en œuvre le message évangélique, et ainsi s'édifie elle-même dans le temps présent²⁰.

Selon Gilbert ADLER la pastorale « est une réflexion systématique et organisée sur l'ensemble des conduites de pensée et d'action pour lesquelles l'Église, à travers ses agents, propose, met en œuvre le message évangélique et ainsi s'édifie elle-même dans le temps présent »²¹, ce que dit Jacques AUDINET en précisant que le mot *pastorale* « recouvre l'ensemble des initiatives prises par les groupes religieux vis-à-vis de leurs membres pour leur offrir ce qui est nécessaire à leur vie religieuse (enseignement, liturgie, vie communautaire), ou bien vis-à-vis de ceux qui n'appartiennent pas à une Église, en vue de leur apporter ce dont celle-ci est porteuse ». L'action pastorale repose sur des critères théologiques mais ne peut pas faire abstraction d'une analyse du terrain²². La pastorale entretient ainsi un rapport spécifique à une réflexion systématique et organisée, c'est à dire à une théorie en même temps qu'à une pratique, sans qu'elle soit une application stricte de cette théorie. Elle concerne plutôt des modes d'action qui tiennent à la particularité d'une dimension particulière de la façon de vivre en Église selon un espace et un temps déterminés.

Pourtant, délimiter un champ d'action et établir une corrélation entre la connaissance et l'action n'est pas suffisant. Il y a lieu de prendre en considération l'analyse de l'action religieuse. Pour définir celle-ci, nous nous référons à Max WEBER et à son analyse de l'action sociale qu'il considère comme une action orientée par les actes des autres²³. Dans ce sens, la pastorale revient à considérer les initiatives, les comporte-

¹⁸ *Ibid.*, p. 241-243.

¹⁹ André FOSSION, introduction à l'ouvrage de Georges DECOURT, *Conduire une action pastorale*, Éditions du Cerf, Paris, 1997, page I.

²⁰ Louise CLOUTIER, "Le phénomène du décrochage en pastorale sociale" in *La théologie pratique...* *Op. cit.*

²¹ Gilbert ADLER, "Théologie pastorale...", *Op. cit.*, p. 1.

²² Jacques AUDINET, *Écrits...* *Op. cit.*, p. 115-116.

²³ Voir Max WEBER, *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie*, Éditions Plon, Paris, 1971, p. 52-57.

ments et les opérations d'un groupe ecclésial menés en fonction d'interventions dirigées vers d'autres individus ou d'autres groupes (ecclésiaux ou non), ce qui ouvre un champ d'analyse et des voies d'investigation possibles²⁴.

Ces nombreuses approches complémentaires de la théologie pastorale ou pratique marquent l'interdépendance entre théorie et pratique. Chacune met en lumière un aspect particulier, soit la théorie, soit l'action, soit le champ disciplinaire de référence, ou encore le groupe pour lequel la pastorale est mise en œuvre. Elles attirent aussi l'attention sur la référence au modèle ecclésial dans lequel les agents pastoraux se reconnaissent et à partir duquel ils agissent, ce qui donnera une coloration particulière à la pratique pastorale. Aucune de ces approches ne se dément, mais toutes se complètent et donnent une vue d'ensemble sur ce qu'est la théologie pratique ou la théologie pastorale, qui s'intéresse à l'agir ecclésial dans un domaine particulier, circonscrit et délimité. *La pastorale est un processus qui élabore une théorisation en articulation avec l'action à partir d'une situation donnée et d'un groupe déterminé (les jeunes, les personnes âgées, les paroissiens de tel secteur, les touristes du bord de mer, les personnes marginalisées) pour l'annonce du message évangélique de libération et d'espérance.*

Nous assignons à la théologie pratique ou pastorale avec Marc DONZÉ « *une tâche et des objectifs, qui en fait sont ceux de toute la théologie, mais qu'elle va servir à sa place dans la symphonie de l'univers théologique. La théologie s'occupe de la foi (Dieu et l'homme en alliance), de l'espérance (le Royaume) et de l'amour (la vie en Christ et avec les hommes) ; la théologie pratique [ou pastorale] s'occupe de l'Église aujourd'hui marchant vers le Royaume, transmettant la foi, vivant la charité* »²⁵. D. F. SCHLEIERMACHER voyait dans la théologie pratique « *la couronne des études de théologie* », car elle suppose un acquis dans tous ses domaines²⁶. Pour accomplir une pastorale, quelle qu'elle soit, il est nécessaire de disposer de bases solides, tant en théologie, qu'en dans d'autres domaines des sciences humaines. Une pastorale de la marginalité ira chercher des éléments en théologie scripturaire, base de la foi chrétienne, en théologie sacramentaire et liturgique, bases de la vie de foi, mais aussi dans les sciences humaines, base d'une connaissance plus profonde de l'homme.

²⁴ Cf. Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 116.

²⁵ Marc DONZÉ, "Objectifs et tâches...", *Op. cit.*, p. 295.

²⁶ Cité par Bernard KAEMPF, "La théologie pratique selon D. F. SCHLEIERMACHER", in *La théologie pratique...Op. cit.*, p. 11.

Ces références multiples obligent de situer clairement la position entre théorie et pratique. Karl RAHNER écrit que « *l'on ferait mieux d'appeler "théologie pratique"* » la théologie pastorale, une « *science* » qui « *ne peut plus aujourd'hui se comprendre comme l'enseignement théorique et pratique sur le ou pour le travail pastoral du clergé pastoral* ». Il s'agit plutôt d'une « *réflexion théologique sur toute l'activité de l'Église* » qui tient compte de la façon dont cette activité demande à être exercée « *étant donné l'essence de l'Église et une situation actuelle approfondie théologiquement du monde et de l'Église* »²⁷.

Une différenciation existe entre théologie pastorale et théologie pratique. La première est orientée avant tout sur l'agir intra-ecclésial alors que la seconde est plutôt extra-ecclésiale. Les réflexions menées jusqu'ici sont de type intra-ecclésial. Mais pour fonder et finaliser une pastorale d'ensemble, on constate que la visée est aussi une perspective qui fait de l'extra ecclésial un lieu de théologie. La pastorale acquiert alors un large statut, en ouvrant sur de nouveaux horizons.

À cela s'ajoute la dimension triangulaire propre à toute relation pastorale où se retrouve le jeu entre l'intra et l'extra-ecclésial. En effet, la pastorale est une pratique à dimension triangulaire, le "pasteur", le "fidèle" et Dieu²⁸. Dans cette relation chacun est engagé à un titre ou à un autre dans un cheminement qui a pour finalité une démarche de foi de la part du "pasteur", à l'initiative de la pratique pastorale. Mais le "fidèle" peut être membre actif de l'Église, il s'agira d'une pastorale *ad intra*, ou être seulement au seuil, ou ne pas y être du tout, et il s'agira alors d'une pastorale *ad extra*.

Définir la pastorale amène un constat identique à celui de la définition de la marginalité. La *pastorale* est bien à penser comme un processus qui est l'œuvre d'une Église en mouvement. Elle commande de considérer la diversité des situations et des pratiques pour atteindre une vision totalisante car, on peut le rappeler, la marginalité se décline sous des réalités multiples. Mais alors que va recouvrir la démarche pastorale ? S'agit-il d'un ministère, d'un service d'Église exercé par une personne envoyée en mission ou qui se donne une mission, voire une raison d'être ? Quelles sont les motivations pour se mettre au service d'autrui ? De quel statut dispose cette personne et comment la désigner ? La première voie d'analyse concerne d'abord ce qui se

²⁷ Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, Tome 10 Monde moderne et théologie, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1970, p. 72. Souligné par l'auteur.

²⁸ Collectif, *La relation pastorale*, Collection Cogitatio Fidei n° 33, Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 61.

passé dans le groupe religieux. Aussi la section suivante présentera les acteurs pastoraux.

4. 1. 3. Les acteurs pastoraux

La pratique pastorale concerne tous les membres de l'Église, clercs et laïcs, « *c'est l'Église tout entière qui exerce la fonction pastorale, encore que certains de ses membres soient plus spécialement chargés de cette fonction* »²⁹. Le Concile Vatican II désigne en premier lieu les évêques, à qui revient la responsabilité pastorale. Ils ont « *la charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis* », charge confiée aussi aux prêtres³⁰ et qui revient finalement à tous les chrétiens par le baptême.

L'ouvrage collectif *La pratique pastorale*, écrit en 1968 au sortir du Concile, se démarque encore par une approche très "presbytéro-centrique" en associant *pasteur*, celui qui exerce la pastorale, à *prêtre*. Au prêtre échoit la charge pastorale, mais les laïcs sont appelés eux aussi à partager cette tâche. « *On peut donc envisager la fonction pastorale de l'Église, pour autant qu'elle se répartit fort différemment entre ses membres : des simples laïcs aux laïcs militants, aux religieuses et religieux non-prêtres, aux prêtres, aux évêques, et au Souverain Pontife* »³¹. En définitive, tout le corps ecclésial est concerné par la pratique pastorale. Chaque membre de l'Église, selon son rang, sa fonction et son charisme (pour employer un terme propre à l'Église qui désigne les dons reçus par chacun), est appelé à mettre en œuvre la pastorale, selon l'axe propre qui lui convient (catéchèse, aide, soins...).

Le Concile Vatican II en 1963, par le décret sur les moyens de communication sociale, avait souligné, au sujet des laïcs exerçant leur profession dans ces moyens de communication, cette charge pastorale propre à tous les membres de l'Église : « *Les laïcs qui, par profession, sont engagés dans ces moyens, chercheront à rendre témoignage à Jésus-Christ : d'abord en accomplissant leur métier avec compétence et esprit apostolique, puis en collaborant directement à l'action pastorale de l'Église par une contribution technique, économique, culturelle ou artistique, selon les possibilités de chacun* »³². On peut étendre cet appel à la pastorale de la marginalité. Car de nombreux baptisés sont engagés professionnellement dans ce domaine, et nombreux

²⁹ Henri BISSONNIER, Pierre de LOCHT, Albert PLÉ, Daniel WIDLOCHER, "Introduction théologique", in Collectif, *La relation pastorale*, *Op. cit.*, p. 54.

³⁰ Concile Vatican II, Constitution *Lumen Gentium* § 19 et § 20.

³¹ Henri BISSONNIER et al., "Introduction théologique" *Op. cit.*, p. 54.

sont parmi eux ceux qui cherchent à donner à leur engagement une dimension de vocation au nom de leur foi.

On relèvera avec André BEAUREGARD que les laïcs prennent de plus en plus de place dans les activités pastorales jusque là dévolues aux prêtres, ce qui provoque une confusion d'identité des agents pastoraux au Québec³³. Son analyse n'est pas valable seulement pour le Québec, mais aussi pour nos contrées, où de plus en plus de laïcs, qui bénéficient de formations souvent plus poussées que les prêtres, assument désormais des responsabilités pastorales. Pourtant, la hiérarchie de l'Église n'est pas encore pleinement ouverte à un mouvement qu'elle craint de ne pouvoir endiguer. Ceci pose le problème de la formation des acteurs pastoraux, sur lequel il faudra revenir.

Mais si les agents pastoraux ne sont pas des prêtres ou des religieux, comment désigner les personnes qui exercent plus particulièrement une charge pastorale ? Différentes appellations sont possibles. L'ouvrage *La relation pastorale* associe "prêtre/pasteur". Le terme *pasteur*, qui étymologiquement correspond bien à une démarche pastorale, comme le montre l'assise biblique du terme, paraît cependant restrictif quand il est associé à celui de prêtre. De plus, ce terme désigne habituellement dans les Églises issues de la Réforme celui ou celle qui est en charge de la communauté. Par ailleurs, la théologie pastorale est décrite aussi dans ces Églises comme l'étude du rôle du pasteur, ce qui explique d'ailleurs que nous trouvions plus fréquemment du côté catholique *théologie pratique pour théologie pastorale*.

André LOUF, traitant de l'accompagnement spirituel, emploie le terme *accompagnateur* pour désigner l'agent pastoral³⁴. L'avantage de ce terme est de distinguer accompagnement spirituel ou pastoral d'un accompagnement sacerdotal, tel qu'on le retrouve dans ce qui est appelé la *direction spirituelle* dont la finalité est une démarche d'approfondissement de la foi dans le même temps qu'un approfondissement personnel. La notion d'accompagnement est importante. Au même titre que les disciples d'Emmaüs qui ont entrepris un cheminement à la quête d'eux-mêmes sur la route les conduisant de Jérusalem à Emmaüs, toute pastorale est une découverte de soi, de

³² Concile Vatican II, Décret sur les moyens de communication sociale *Inter Mirifica*, §13.

³³ André BEAUREGARD, "Confusion entre le rôle et l'identité des agents de pastorale", in Pierre-Marie BAUDE, Jacques FANTINO (sous la direction de), *Le christianisme dans la société*, Actes du Colloque international de Metz, Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 249.

³⁴ André LOUF, *La grâce peut davantage, l'accompagnement spirituel*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

l'autre et de Dieu sur un chemin parcouru avec quelqu'un qui "accompagne" dans cette découverte et ouvre de nouveaux horizons (Cf. Lc 24, 13-35).

Finalement nous optons pour le terme générique *agent pastoral*. D'aucuns le récusent, à cause de certaines connotations du terme *agent* : agent de police, agent de sécurité, agent des impôts, etc. D'autres y perçoivent une accentuation de la mission comme *fonctionnaire*. Le terme a cependant l'avantage d'être neutre et de pouvoir s'appliquer aux prêtres comme aux laïcs, sans spécifier ni leur statut ni des fonctions précises. Dans certains pays, tel la Suisse ou le Canada, le terme est officiellement adopté pour désigner toute personne engagée au service pastoral avec un mandat. Habituellement un qualificatif précise alors le champ de la mission confiée : "agent pastoral en paroisse", "agent pastoral en aumônerie de prison". Le terme manifeste le rapport spécifique de la personne à l'institution au nom de laquelle elle exerce sa mission. Il peut aussi évoquer une fonction instrumentale, non dans le sens d'un simple exécutant, mais en tant qu'instrument au sens biblique pour évoquer que l'agent pastoral n'est pas l'auteur ultime et le référent unique de l'action entreprise³⁵. En effet, la pastorale est une action ecclésiale, qui se déploie dans un univers institutionnalisé, l'Église. Elle concerne différents groupes.

Il reste alors à présenter l'Église, source de l'action pastorale, pour mieux comprendre comment se vit une pratique pastorale au-delà des marges de la société et pour dégager ses modes de fonctionnement. À partir de ceux-ci, se discernent les possibilités de prises d'initiatives, pour déterminer aussi le déploiement de l'action ecclésiale et enfin rechercher les justifications de l'agir pastoral qui légitiment cette action. Tout ceci dépend de la vision du monde qui sous-tend l'action, de l'engagement du groupe ecclésial, du public auquel il s'adresse et du type d'action qu'il désire mener.

4. 2. Un aspect de l'agir de l'Église : la pastorale auprès des marginaux

On peut penser connaître l'Église. Les médias l'évoquent assez souvent pour diverses raisons, que ce soit à l'occasion d'un voyage du Pape, dans le cadre d'une célébration réunissant des personnalités pour un temps fort, suite à un rassemblement important dans un lieu donné ou encore quand les médias dénoncent des actes de

³⁵ On retrouve dans la Bible la notion d'*instrument* appliquée à des personnes à qui une mission est confiée : l'Apôtre Paul dans Ac, 9, 15, Paul instrument de Dieu, le terme grec est *πορευον* dont la racine *ποιεν* signifie faire ou fabriquer ; Jésus « *instrument de propitiation par son sang moyennant la foi* » en Rm 3, 25, employant la même racine.

certaines de ses membres. Les sens donnés au mot Église sont multiples comme le souligne Bernard SESBOÛÉ. Pour l'homme de la rue, l'Église catholique « *est une institution forte qui a pignon sur rue dans de multiples établissements* », qui s'exprime à la télévision ou à la radio par ses représentants, les évêques bien souvent, mais aussi le Pape³⁶.

Mais connaît-on réellement l'Église ? Est-elle une institution, un corps social atemporel, un groupe unifiant une multitude de sous-groupes ? Existe-t-elle par sa hiérarchie ou par ses "fidèles", voire les deux ? La « [...] *plupart de nos traités sur l'Église parlent encore de celle-ci dans les termes des sociologies du XVI^e ou du XIX^e siècle* », dénonce un peu abruptement Jacques AUDINET, qui continue : « *Pouvons-nous un jour espérer que l'on parle de l'Église à la façon dont les hommes du XX^e siècle parlent de leur vie sociale et politique pour en marquer, et la similitude, et l'originalité* »³⁷ ? Nous allons tenter de relever ce défi de parler de l'Église en terme d'aujourd'hui. Mais on constate que l'entreprise n'est pas aisée car l'Église offre des visages variés et peut être considérée sous de multiples aspects, ce qui cache parfois sa spécificité. Proposer une pastorale de la marginalité amène à clarifier au nom de qui ou de quoi l'Église agit dans la société actuelle, pour découvrir qu'elle est la légitimité de son action et de son discours. Après avoir apporté quelque précision de vocabulaire (4. 2. 1.), on s'intéressera à la notion d'institution à propos de l'Église (4. 2. 2.) et à sa dimension théologique (4. 2. 3), puis ses quatre fonctions ou missions fondamentales seront abordées (4. 2. 4.) ce qui amènera à préciser les modèles ecclésiologiques qui existent aujourd'hui et qui s'entrecroisent régulièrement dans le champ de l'agir pastoral (4. 2. 5.).

4. 2. 1. Quelques précisions de vocabulaire

Apporter des précisions de vocabulaire permet de cerner la réalité dont on parle, d'autant plus que les termes utilisés pour désigner l'Église ou l'un de ses aspects reposent sur de nombreuses traditions et sur des *a priori*. Ils se retrouveront d'ailleurs dans le cours de nos développements.

Étymologiquement *église* vient du grec profane *εκκλησια* qui signifie *assemblée politique du peuple* et traduit le terme hébreu *lâhâq*, un *rassemblement liturgique*. De l'hébreu au grec il y a donc eu un glissement de sens lors de la traduction de la Thora

³⁶ Bernard SESBOÛÉ, *Croire, Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Éditions Droguet et Ardent, Paris, 1999, p. 425.

³⁷ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 50.

hébraïque en grec vers 200 av. J. C. par les soixante-douze "Anciens". Ce glissement de sens détermine la réalité de l'Église comme peuple assemblé pour une raison essentiellement religieuse. Au début de l'ère chrétienne les termes profanes en usage courant ont été repris pour désigner la réalité du rassemblement du nouveau peuple de Dieu en Jésus le Christ³⁸.

Dans son sens profane, le terme grec *εκκλησια* désigne une assemblée délibérante du peuple, de députés, de militaires aussi bien que de fidèles d'un groupe religieux, où l'on s'instruit et discute sur un sujet, sur les choses de l'association, où l'on choisit ou élit des responsables ainsi que de nouveaux membres qui sont admis par convocation, par choix ou par élection. Ce terme se démarque d'un autre, *συναξις*, qui se traduit par *assemblée religieuse*. Il est un composé du verbe *αξιω*, *estimer* ou *honorer* et de l'adverbe *συν*, *ensemble*. La *συναξις* est une assemblée de personnes qui se réunissent pour honorer et rendre hommage à Dieu. Son dérivé est la *synagogue*, formé de *αγω*, *mener, conduire* et de *συν*, *ensemble*.

On retrouve la plupart de ces aspects en Église. C'est une assemblée de *fidèles* dont les membres qui sont appelés et convoqués par Dieu, s'instruisent et discutent de son enseignement. L'Église se définit comme une assemblée de personnes "convoquées", sens du verbe grec *εκκαλειν*. Mais convoquée par qui et convoquée pour quoi ?

4. 2. 2. L'Église comme institution

Les théories de la sociologie française mettent l'accent sur le fractionnement de la société actuelle, présentée comme une constitution de sous-groupes qui interagissent les uns sur les autres, chacun selon sa culture propre et son mode de fonctionnement³⁹. Ces différents groupes et sous-groupes forment des *champs sociaux* selon la définition de Gustave-Nicolas FISCHER, une combinaison relationnelle des phéno-

³⁸ Voir Xavier-Léon DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p 221-222 ; Hans KÜNG, *Qu'est-ce que l'Église ?*, Collection Foi Vivante n° 251, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, p. 56-80 ; Joseph COMBLIN, *Théologie de la ville*, Éditions Universitaires, Paris, 1968, p. 312 - 318.

³⁹ Il s'agit de la sociologie de l'action développée par Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1965 ; voir aussi Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, Éditions Méridiens Kincksieck, Paris, 1988 ; Claude GIRAUD, *Concepts d'une sociologie de l'action*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994, notamment le chapitre 3.

mènes sociaux individuels et collectifs⁴⁰. Tous sont appelés à vivre ensemble, comme un orchestre dans lequel chaque musicien joue sa partition en s'ajustant sur les autres⁴¹. Une telle interprétation pose l'Église comme un groupe composé de sous-groupes parmi d'autres groupes composés de sous-groupes. Quel est alors le rapport qu'elle entretient avec le tout ? Et plus particulièrement quel rapport avec la marginalité, qui elle-même renferme différents sous-groupes sociaux ?

Les limites de l'image de la partition jouée par un ensemble d'acteurs sont ici atteintes, car il faut bien admettre qu'en ce qui concerne la partition jouée par l'ensemble des sous-groupes, tous ne sont pas au diapason. Des éléments restent à l'écart de la symphonie, laquelle n'est pas toujours facile à harmoniser. L'Église, dans la partition symphonique sociale, est un groupe, hiérarchisé, institutionnalisé et reconnu, constituée d'une multitude de sous-groupes. Comme toute institution, elle opère aussi par distinction, ce qui n'a rien de péjoratif en soi, engendrant par là même des exclusions. Mais ce simple rappel attire l'attention sur un questionnement qui a son importance dès lors qu'il s'agit de proposer une conception globale et systémique de la pastorale de la marginalité. En effet, les acteurs de cette pastorale, qui œuvrent dans les milieux de marginalité au sein de la société, risquent de se trouver aussi en situation de marginalisation par rapport à leur propre institution, alors que la marginalisation dans la société ne s'opère pas au nom des mêmes critères. Par contre, il existe bien une forme d'exclusion, comme cela est propre à toute institution, quand un membre ne se conforme plus ou pas aux cadres et aux statuts institutionnels. Des mesures "disciplinaires" sont prises à son encontre qui peuvent mener à la révocation institutionnelle, autrement dit une "excommunication" selon le langage ecclésial.

Parler d'institution à propos de l'Église⁴², demande de clarifier ce qu'est une institution et, partant, se pose la question de la marginalisation, puisque toute institution non seulement génère une forme de marginalité mais peut elle-même être marginalisée. Chaque institution, en effet, crée implicitement ou explicitement ses propres marges, ou se trouve elle-même marginalisée dans un cadre plus large⁴³. La difficulté de définir la marge revient ici. Simon KNAEBEL n'hésite pas à situer la marginalité comme « *l'état d'une marge reléguée au dehors de l'institution, où elle se fixe de manière*

⁴⁰ Gustave-Nicolas FISCHER, *Les domaines...* Op. cit., p. V.

⁴¹ C'est l'illustration que donne Edward T. HALL, *Le langage...* Op. cit., p. 12.

⁴² Pour se faire une idée de la place de l'Église en tant qu'institution, on pourra consulter Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* Op. cit., chapitre V "Religion et société" ; André GODIN, *Psychologie ...* Op. cit. Pour la notion d'*institution*, la différenciation et la distinction des institutions, voir Gustave-Nicolas FISCHER, *Les domaines...* Op. cit., p. 162 et 173-175.

stable »⁴⁴. Ce constat est pertinent car il situe la marginalité en référence directe au champ institutionnel. L'Église participe aussi à ce champ institutionnel social qui renferme différentes institutions, et en conséquence différentes marginalités. Selon Maurice BELLET, l'institution « *c'est tout ce qui est établi, tout ce qui se donne comme posé là ; d'origine humaine sans doute (on ne parle pas d'institution en physique), mais constituant précisément l'ordre humain* »⁴⁵. Bien qu'elle ne soit pas seulement d'origine humaine, l'Église se donne comme posée là, pour constituer un ordre humain.

Étant établie comme une institution sociale, l'Église dispose d'un statut. Elle est composée d'une multitude de groupes et de sous-groupes plus ou moins formels, de communautés constituées et elles-mêmes institutionnalisées, d'associations qui disposent d'un statut social propre. Cette "mosaïque" est l'Église, une et indivisible, pourtant constituée de multiples groupes qui s'influencent ou se concurrencent les uns les autres⁴⁶. Karl RAHNER souligne que « *l'Église, c'est nous qui la sommes, nous les hommes pitoyables, primitifs, lâches, nous qui justement représentons l'Église* »⁴⁷. Cette société humaine nécessite une organisation et un *droit*. Codifié dans le droit canon, il pose des normes comme pour toute institution. L'Église est aussi dotée d'une constitution, un ensemble de données qui déterminent sa fondation et sa structuration. Chaque élément comporte aussi une dimension spirituelle qui donne à l'Église sa coloration au milieu des autres institutions qui existent⁴⁸.

4. 2. 3. La dimension théologique de l'Église

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁴ Simon KNAEBEL, *Marges, marginalités...* *Op. cit.*, p. 95.

⁴⁵ Maurice BELLET, "L'usure", in Institut Catholique de Paris, *Essais...* *Op. cit.*, p. 81. Souligné par l'auteur.

⁴⁶ On pourra se référer au Concile Vatican II à propos de la visibilité de l'Église et de son unité : « *C'est là l'unique Église du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, cette Église que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (Jn 21,17), qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (cf. Mt 28,18, etc.) et dont il a fait pour toujours la "colonne et le fondement de la vérité" (1 Tm 3,15). Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique* » Constitution *Lumen Gentium* § 8. Notons que ces différents groupes se retrouvent dans un même diocèse, qui représente l'Église locale qui assure en elle-même la catholicité. Elle est présidée par un évêque dont la charge de rassemblement et de présidence comporte la fonction magisterielle. L'Église locale est donc traversée de divers courants et d'options différentes, générateurs de dissensions et de conflits qui peuvent apparaître à tout moment. Les dissensions et les dissemblances ne sont pas d'aujourd'hui, elles existaient déjà à l'origine de l'Église, lorsque l'Apôtre Paul fustigeait ceux qui se déclaraient appartenir à un tel ou à tel autre (Cf. 1 Co 10, 10-13).

⁴⁷ Karl RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Éditions du Centurion, Paris, 1983, p. 433.

L'Église, en effet, ne se définit pas seulement comme institution. Il est utile de rappeler qu'elle possède aussi une dimension spirituelle ou théologique. Parler de la mission théologique de l'Église signifie qu'elle a pour mission fondamentale de montrer au monde, dans la vie simple et ordinaire, Celui qui est à l'origine de la foi chrétienne. Par sa manière de vivre, l'Église révèle Celui qu'elle annonce. La dimension spirituelle de l'Église trouve son appui sur les trois vertus théologiques que sont la foi, l'espérance et l'amour ou la charité.

Elles sont vécues dans le vivre ensemble des membres de l'Église, ce qui donne le visage d'une *Église-communion*, une *Église-Assemblée* de communautés. L'Église-communion trouve sa source en Dieu, Père, Fils et Esprit selon la constitution *Lumen Gentium*⁴⁹. L'Église est le sacrement de la communion des hommes avec Dieu et de la communion des hommes entre eux. Parce qu'elle est théologique, l'Église-communion n'a pas de frontières, elle s'ouvre sur l'humanité tout entière. Elle est donc missionnaire.

La dimension théologique de l'Église se concrétise dans les missions dont elle est porteuse. En effet, chaque communauté chrétienne, qui est une portion de l'Église, est investie de la mission d'annoncer Jésus-Christ au monde d'aujourd'hui, de célébrer sa foi dans les sacrements, de témoigner de la fraternité des disciples du Christ dans un monde en quête de sens et aussi d'accueillir toutes les femmes et tous les hommes qui ont besoin de soutien pour favoriser la construction d'une société plus juste et plus humaine. Afin de mieux discerner la réalité que renferme l'Église au sein de la diversité qu'elle dégage, on peut s'appuyer sur ses quatre fonctions ou missions fondamentales, qui s'enracinent sur les vertus théologiques.

4. 2. 4. Les quatre missions fondamentales de l'Église

La situation actuelle oblige à repenser la mission évangélisatrice de l'Église et à en préciser les choix prioritaires dans un projet pastoral renouvelé. Au cœur de ces problèmes se trouve la nécessité d'en reformuler l'identité propre, à la fois comme Église et comme expérience de foi, dans une société en mutation. Aujourd'hui, les chrétiens doivent clarifier pour eux-mêmes la spécificité et la portée de leur mission, à titre personnel et en tant que communauté. Il s'y ajoute la perspective de l'avenir : vers quelle Église faut-il cheminer ? Quel projet global d'Église doit orienter les efforts de ces

⁴⁸ Bernard SESBOÛÉ, *Croire...* Op. cit., p. 447. Voir aussi Karl RAHNER, *Traité fondamental...* Op. cit., p. 434-435.

⁴⁹ Constitution *Lumen Gentium*, § 4, voir aussi Jn 17, 22 « *Qu'ils soient un comme nous sommes un* ».

nombreuses personnes qui œuvrent dans le domaine de la pastorale ? Répondre à ces questions amène à poser le cadre général de l'agir de l'Église car l'articulation de la visée ecclésiale amène à distinguer différents niveaux d'importance de l'action, en fonction du degré de proximité et de signification par rapport à la fin ultime de l'Église elle-même. On peut distinguer quatre niveaux opératoires :

- Le niveau de *l'implication fondamentale et de l'objectif final* de l'action ecclésiale : "dans le monde pour le monde, au service du Règne de Dieu" ;
- Le niveau des *fonctions ou médiations ecclésiales* au service du Règne de Dieu qui se retrouvent dans les "signes" évangélisateurs que sont la diaconie, la koinonie, le "martyre" et la liturgie ;
- Le niveau des formes et domaines principaux du « *processus d'évangélisation* » selon le Directoire général pour la catéchèse⁵⁰ : action missionnaire, action catéchuménale, action pastorale, présence et action dans le monde.
- À un niveau inférieur, les agents et conditionnements personnels et institutionnels de la pratique ecclésiale : les ministères, les structures, les institutions.

L'implication fondamentale et l'objectif final de l'action ecclésiale : "dans le monde pour le monde, au service du Règne de Dieu" (premier niveau)

La première caractéristique essentielle réside dans le fait que l'Église n'existe pas pour elle-même. Elle est au service d'un projet qui dépasse de beaucoup ses limites : le projet du Règne de Dieu qui peut aussi être exprimé avec d'autres termes comme le plan universel du salut, la construction du Corps du Christ, la libération des enfants de Dieu, l'unité du genre humain, la paix messianique, la vie en plénitude, etc. Il s'agit du grand dessein de Dieu sur l'humanité, le plan divin de promotion et de libération intégrale des humains, la promesse de réussite et de bonheur dans une humanité réconciliée et unie. C'est la réalisation des grandes valeurs auxquelles rêvent les humains de tous les temps : « *règne de vérité et de vie, règne de grâce et de sainteté, règne de justice, d'amour et de paix* »⁵¹. L'avènement du Règne de Dieu, cette « *utopie du cœur humain* » selon Leonardo BOFF⁵², constitue le chaînon ultime et le point de référence de toute activité dans l'Église.

⁵⁰ Directoire général pour la catéchèse 1997, § 49.

⁵¹ C'est la Préface de la fête du Christ-Roi, voir Missel Romain Catholique.

⁵² Leonardo BOFF, *Jésus-Christ libérateur, Essai de christologie critique*, Éditions du Cerf, Paris, 1974.

La constitution *Lumen Gentium* définit l'Église en tant que « *sacrement universel du salut* »⁵³. Ce sacrement est le sacrement du Règne, par lequel l'Église ne s'identifie pas avec le Règne de Dieu. Elle en « *constitue sur terre le germe et le début* ». Elle est « *sacrement ou signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain* »⁵⁴. Elle est signe, ce qui signifie annonce et présence en germe du grand projet de Dieu sur l'humanité que nous appelons le "Règne de Dieu". Selon Karl RAHNER l'Église « *est le signe, la manifestation historique de l'autocommunication de Dieu qui s'impose victorieusement. Elle n'est pas seulement le signe d'une offre qui pour ainsi dire demeure ouverte, d'une simple question de Dieu à sa créature, d'une question dont on ne sait pas comment le monde pourrait y répondre, mais d'une question qui - sans préjudice de la liberté de la créature - opère et propose à vue d'histoire totale de l'humanité, sa réponse positive. Et, dans cette mesure, l'Église est signe, mais signe d'une grâce qui s'impose efficacement en faveur du monde, et, en ce sens radical, sacrement fondamental* »⁵⁵. L'Église comme signe de l'efficacité de la grâce de Dieu met en œuvre des fonctions qui marquent l'effectuation de cette grâce.

Les fonctions ou médiations ecclésiales au service du Règne de Dieu, les "signes" évangélisateurs : diaconie, koinonie, martyria, liturgie (second niveau)

L'implication de l'Église au service du Royaume ne se réduit pas à une collaboration avec les hommes de bonne volonté dans l'effort de transformer l'humanité. L'Église est consciente d'être dépositaire du "mystère" révélé par Dieu en Jésus-Christ et d'avoir pour mission spécifique d'éclairer, de guider et de stimuler l'histoire humaine, pour que celle-ci puisse devenir, de manière formelle et consciente, un lieu de réalisation du Règne de Dieu. Le Cardinal MARTINI rappelle « *la responsabilité qui est la nôtre [l'Église peuple de Dieu selon *Lumen Gentium*] envers le genre humain tout entier. Nous sommes responsables de l'humanité toute entière [...]. L'Église n'est pas une fin en soi, mais elle est au service de l'humanité et de ses souffrances ; au service de la paix du monde* »⁵⁶. Dans ce sens, l'Église a une mission spécifique, une médiation historique qui rend présente sa sacramentalité, à travers ses fonctions et

⁵³ Constitution *Lumen Gentium*, § 48.

⁵⁴ *Ibid.*, § 1.

⁵⁵ Karl RAHNER, *Traité fondamental... Op. cit.*, p. 458. Souligné par l'auteur.

⁵⁶ Charles-Marie Cardinal MARTINI, *L'Église pour le monde*, Éditions Saint Paul, Paris, 1987, p.109 et p. 116.

médiations fondamentales⁵⁷. Pour Jacques AUDINET, on est passé de la *doctrine chrétienne* à *l'annonce du message* pour finalement arriver à *l'interprétation* ce qui amène un déplacement global : un déplacement de lieu d'abord, pour découvrir où s'opère la rencontre de la révélation de Dieu ; un déplacement de forme, ensuite, pour découvrir ce que revêt la révélation et répondre à la question : *quoi ?* ; enfin, un déplacement quant à la démarche d'accès à la Révélation qui revient à répondre au *comment ?*⁵⁸.

On distinguait traditionnellement trois missions essentielles de l'Église qui s'articulaient autour de trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité.

- Le *service de la foi* recouvrait l'annonce de la Bonne Nouvelle, la transmission du *kérygme* évangélique qui passait par *l'évangélisation* et la formation des croyants à travers la catéchèse et les homélies. C'était l'*Église confessante*.

- L'*espérance* avait trait à la célébration des mystères. Elle se vivait dans la prière et se déployait dans la liturgie, plus particulièrement dans l'eucharistie, le sommet de la vie de foi. C'était l'*Église célébrante*.

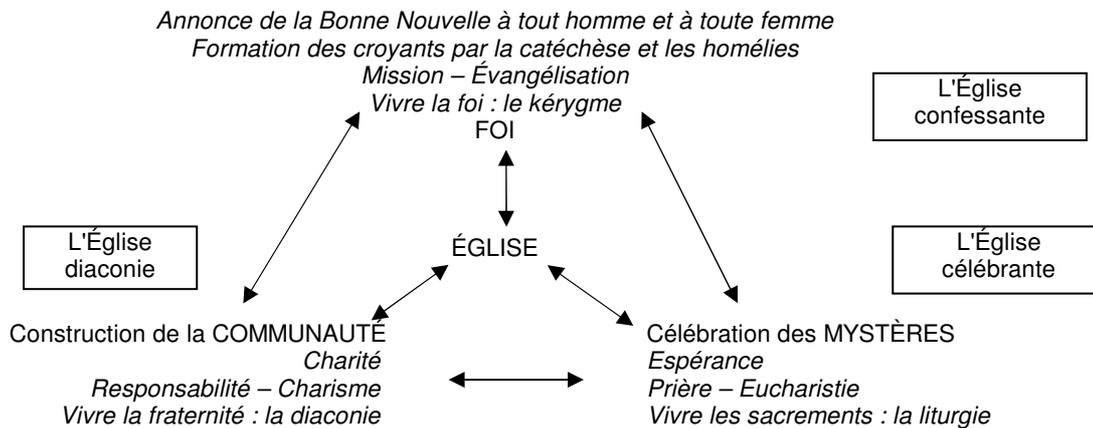
- La *charité* concernait la construction de la communauté qui se traduisait dans les relations de fraternité, le partage des responsabilités et la mise en œuvre des charismes. C'était l'*Église diaconie*.

Ces trois missions, interdépendantes et incarnées dans un contexte socioculturel particulier à un moment donné de l'histoire, sont référées à trois lieux d'Église : l'*Église eucharistique*, où se vit la plénitude du mystère du salut qui est précédée par l'*Église baptismale* qui accueille, elle-même précédée par l'*Église évangélisatrice* qui annonce⁵⁹. Ce sont autant d'espaces sociaux, spirituels et aussi culturels qui situent les communautés chrétiennes et leurs activités. Tous reçoivent de l'*Église-eucharistie* leur identité et leur dynamisme. On peut synthétiser cette présentation par le schéma suivant :

⁵⁷ Voir les développements de Monseigneur Robert COFFY au sujet de « *l'Église peuple de Dieu* » et de « *l'Église-sacrement* », *L'Église*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1984, p. 26 à 37 ; Karl RAHNER, *Traité fondamental... Op. cit.*, p. 432 - 434.

⁵⁸ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 45.

⁵⁹ On trouve cette proposition de trois lieux d'Église dans un article de Pierre-André LIÉGÉ qui présente une conception de l'Église en avance sur son temps, "Théologie de l'Église et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire", in *La Maison Dieu* n° 34 (1953).



Aujourd'hui on accentue habituellement une division quadripartite qui peut être ancrée dans la nature sacramentelle de l'Église en tant que « *visibilité historique* » selon l'expression de Karl RAHNER⁶⁰ et signe du Règne de Dieu. Marc DONZÉ souligne la référence de la théologie pratique à la mission de l'Église. « *La théologie pratique est le service réflexif de l'action de l'Église aujourd'hui. Cette action de l'Église est vue comme l'effectuation de la mission venant du Christ dans les quatre axes communément désignés comme martyria (témoignage et annonce de la parole), leitourgia (prière, Eucharistie et vie sacramentelle), diakonia (service des pauvres et de la justice) et koinônia (service de la communion et œcuménisme), sans oublier ce qui est vraiment le plus essentiel : la présence active et transformante de l'Église et des chrétiens dans le monde* »⁶¹. Cette présentation recouvre notre définition de la pastorale qui est l'action des chrétiens dans un temps et un espace définis en référence à Jésus-Christ, selon ce qu'il a dit et enseigné. Ainsi est rendu présent l'idéal du Royaume dans le monde sous quatre formes de visibilité ecclésiale :

- comme Règne réalisé dans l'amour et le service fraternel, c'est le *signe de la diaconie* ;
- comme Règne vécu dans la fraternité et dans la communion, c'est le *signe de la koinonie* ;
- comme Règne proclamé dans l'annonce salutaire et salvifique de l'Évangile, c'est le *signe du martyre* en tant que témoignage, soit avec le terme technique grec *martyria* ;

⁶⁰ Karl RAHNER, *Traité fondamental... Op. cit.*, p. 457. Voir aussi p. 422 dans un développement qui traite de la place et du rôle du Magistère dans l'Église « [...] c'est justement l'Église du Christ qui est la présence durable et la visibilité historique de cette Parole de Dieu ultime et victorieuse en Jésus Christ ».

⁶¹ Marc DONZÉ, "Objectifs et tâches...", *Op. cit.*, p. 295.

• comme Règne célébré dans les rites festifs et libérants de la célébration chrétienne, c'est le *signe de la liturgie* ;

Dans ce sens, l'Église veut être dans le monde le lieu par excellence du *service*, de la *fraternité*, de l'*annonce* et de la *fête*, en analogie avec les quatre catégories anthropologiques de base que sont : l'*action*, la *relation*, la *communication* et la *célébration*. Ce sont là quatre signes ou médiations ecclésiales. Ils ne délimitent pas au sens étroit des champs d'action distincts, mais ils signifient aussi des aspects ou des dimensions présents dans la globalité de l'agir ecclésial. Nous les appelons *signes* ou *médiations* que l'on peut distinguer et repérer comme quatre formes de l'être au monde du *sacrement* du Royaume.

Le schéma suivant synthétise cette présentation en regard d'une pastorale de la marginalité :

action	le service fraternel <i>amour, charité, service, promotion, éducation, libération, solidarité</i>	fraternité et communion <i>réconciliation, partage et œcuménisme</i>	relation
	<i>la diaconie</i>	<i>la koinonie</i>	
communication	<i>la martyria</i>	<i>la liturgie</i>	célébration
	l'annonce de l'Évangile <i>première annonce, témoignage, catéchèse, prédication, réflexion théologique</i>	mise en œuvre des rites et de la fête <i>eucharistie, sacrements, culte, dévotions, prière</i>	

Diaconie. Le signe de la *diaconie ecclésiale* répond au désir humain profond de trouver une alternative à la logique de vexation et d'égoïsme qui marque le vivre-ensemble. La communauté chrétienne est appelée à témoigner d'un nouveau mode d'aimer et de servir, qui se traduit dans une capacité de dévouement et d'engagement pour les autres, tout en rendant crédible l'annonce évangélique du Dieu d'amour et du Règne de l'amour. René COSTE rappelle que le terme *diaconie* provient du grec *diakonia* et qu'il correspond à « *la fondamentale inspiration originaire de l'éthique de la charité, qui appelle à l'oubli de soi, au renoncement et au service désintéressé du prochain, à l'exemple de Jésus qui a voulu se faire le serviteur de tous et du Dieu qui a créé par amour et qui est lui-même Amour* »⁶². Le signe de la diaconie recueille à tel point dans le cœur le projet du Règne de Dieu qu'il apparaît comme le plus décisif et

le plus important, comme le manifeste le passage de Mt **25**, 31-46. Il s'agit d'un véritable test d'authenticité pour tous les autres. La pastorale de la marginalité est particulièrement concernée par la diaconie, sans omettre bien entendu les autres médiations, qui se traduit plus particulièrement par l'option préférentielle pour les pauvres. Elle repose sur une des trois vertus théologiques, la charité.

Le discours social actuel du Magistère laisse supposer une prise de conscience de plus en plus grande de la nécessité de se rapprocher des réalités du temps présent. Ce discours plonge ses racines au XIX^e siècle⁶³. La formule *doctrine sociale de l'Église* est couramment employée pour désigner la question sociale et s'est développée à partir de l'encyclique du Pape Léon XIII *Rerum Novarum*, en 1891, pour désigner essentiellement la condition ouvrière. Le qualificatif *social* renvoie depuis à deux acceptions : d'une part, social désigne les problèmes sociaux qui affectent les classes sociales à la source de la production économique des biens ; d'autre part, le terme désigne le *sociétal*, qui est l'agir social de l'homme et ses conséquences dans la société. Le discours social cherche à rendre compte et à élaborer une pratique dans le champ de la diaconie. Il se concrétise par l'*option préférentielle pour les pauvres*.

On constate que la façon de considérer le pauvre a changé, que ce soit dans le milieu des sciences sociales ou en Église. On parle désormais de *personnes économiquement faibles* et de *nouvelle pauvreté*. Michel DAGRAS note que la pauvreté se manifeste de différentes manières : pauvreté de biens économiques, qui est le manque du nécessaire ; pauvreté relationnelle et affective, qui est le manque d'amour ; pauvreté humaine, par le manque d'intelligence ou l'incapacité de trouver un sens à sa vie. « *Le pauvre est d'abord l'opprimé, celui qui est mis au dernier rang de la société, qui est méprisé. Cela découle d'ailleurs de l'étymologie : de soi "pauvre" (aney) désigne un état de capacité réduite, de moindre puissance et valeur [...], ce qui se traduit par une situation sociale médiocre (oppression), par la pauvreté matérielle ou tout autre forme de besoin* »⁶⁴. Michel DAGRAS relève aussi le lien entre pauvreté

⁶² René COSTE, *Les dimensions sociales...* Op. cit., p. 261.

⁶³ Pour une présentation de la doctrine sociale de l'Église et pour avoir une idée du discours social de l'Église catholique, voir Jean-Luc CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église*, Collection Que sais-je ? n° 2495, Presses Universitaires de France, Paris, 1992² ; Marcel CLÉMENT, *La doctrine sociale de l'Église catholique est-elle applicable ?*, Éditions de l'escalade, Paris, 1987 ; Jean BOISSONAT, Christophe GRANNEC, *L'aventure du christianisme social*, Éditions Bayard, Paris, 1999.

⁶⁴ W. TRILLING, article "Pauvreté", *Encyclopédie de la foi*, Tome XX, p. 371-372 cité par Michel DAGRAS, *Théologie de l'évangélisation*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1976, p. 108.

et marginalisation sociale dans l'Ancien Testament. Le pauvre est celui qui manque du Salut, qui est pauvre des bienfaits et du bonheur qu'il apporte⁶⁵.

Les occurrences où se trouve le terme pauvre sont nombreuses dans le livre des évangiles : « *Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » (Mt 11, 4-5 et Lc 7, 22-23) ; « *L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres* » (Lc 4, 18) ; « *Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous* » (Lc 6, 20). Carlos ABESAMIS pose la question de savoir ce que recouvre le terme pauvre, s'il s'agit de personnes que nous qualifierions aujourd'hui d'*économiquement faibles* ou s'il s'agit d'une donnée spirituelle. Après avoir considéré le sens du mot pauvre dans le livre du prophète Isaïe et dans les évangiles, Carlos ABESAMIS en arrive à la conclusion que lorsque Jésus proclamait la Bonne Nouvelle aux pauvres, il s'agissait des personnes spirituellement faibles, « *mais aussi des pauvres réels, matériellement pauvres* ». Dans ce contexte, la Bonne Nouvelle n'est pas « *la mort sacrificielle de Jésus pour le péché, dont les pauvres sont aussi les bénéficiaires* », mais « *l'évangile de la justice et de leur libération de la pauvreté et de l'oppression !* »⁶⁶.

L'option préférentielle pour les pauvres se situe bien au cœur de notre problématique, si nous considérons les personnes en situation de marginalité comme des pauvres, tant au sens spirituel, que matériel et humain. Les pauvres ont toujours eu une place particulière dans la conception de la charité et du service de l'Église. Pourtant, Carlos ABESAMIS relève en conclusion de son article que l'évangile de libération et de justice pour les pauvres a été absent de la conscience chrétienne pendant plusieurs centaines d'années. On relève en 1943 une interpellation que Henri GODIN et Yves DANIEL lançaient au sujet des *prolétaires*, des *petits* et des *humbles* dont personne ne veut. « *Nous, nous sommes tous des riches, car il n'y a pas que la richesse-argent, il y a aussi la richesse-considération, la richesse-relations (et en un temps de restrictions et de manque de tout, elle est même préférable à l'autre, n'est-ce pas ?). Il y a aussi la richesse-culture, la richesse immense des traditions... alors, n'avons-nous pas tendance à "laisser tomber" les pauvres qui n'ont pas une quelconque de ces ri-*

⁶⁵ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 106.

⁶⁶ Carlos ABESAMIS, "La Bonne Nouvelle aux pauvres", in *Concilium* n° 218 (1988), p. 42-43. Souligné par l'auteur.

chesses ? Et pourtant, ce sont ceux-là que le Christ a préférés »⁶⁷. En fait, il s'agit d'une interpellation à poser des actes concrets par la mise en œuvre d'une *diaconie*, et non pas à se donner bonne conscience par quelque geste de charité.

Les pauvres sont les destinataires de la *diaconie*. L'option préférentielle actuelle pour les pauvres ne va pas sans difficulté. Elle suppose des remises en cause importantes, des luttes aussi car l'Église désormais n'est plus en situation de domination. Le monde est dominant et il convient de parvenir au modèle ecclésiologique qui tend à se développer d'une Église au cœur du monde, qui partage le service avec d'autres acteurs aux idéaux différents. Le concept actuel de *mondialisation* porte une nouvelle lumière sur les problèmes de pauvreté qui interrogent non seulement les membres de l'Église, mais plus largement tous les hommes et toutes les femmes en tous pays.

L'option préférentielle pour les pauvres se déploie dans la *diaconie* qui représente l'Église servante. Elle induit une ouverture. Il n'y a plus de gens au-dedans qui font partie de l'Église et de gens au-dehors, qui n'en font pas partie. La *diaconie* s'adresse à tous ceux et celles qui sont dans la détresse. Ils appartiennent d'emblée à l'Église et à son domaine de responsabilité, le service aux pauvres. L'ouverture sur le dehors se traduit par la collaboration aux initiatives des groupes qui entreprennent des actions pour combattre les causes sociopolitiques et économiques qui génèrent une forme de misère. La *diaconie* dépend pleinement de la misère réelle. Elle constitue une option décisive à partir de laquelle s'organisent les autres priorités.

« *Ce n'est pas à celui qui a besoin d'aide de se faire importun et, le premier, de se montrer le "prochain" ; c'est lui qui doit être reconnu par ceux qui ont décidé en principe de leur existence d'être le prochain pour le malheureux* », écrit Ottmar FUCHS⁶⁸. On peut aller plus loin avec un théologien évangélique, Ulrich BACH, qui rappelle qu'une Église n'est pas diaconale à partir d'un effort intense d'organisation appropriée ou parce qu'elle possède "sa" diaconie. Une Église diaconale est « *une Église dont la diaconie forme l'élément structurel fondamental, une Église qui dans toute parole, toute action et toute organisation "est" fondamentalement diaconale* ». La diaconie ne constitue plus alors un secteur de l'Église, elle est sa dimension essentielle⁶⁹, qui se développe de façon concrète dans la mission caritative. Ce sera pour le jeune à la rue une possibilité de trouver un hébergement pour le soir assorti d'un repas chaud, pour la personne prostituée un lieu d'accueil et d'écoute sans jugement. Cette réalité du

⁶⁷ Henri GODIN, Yves DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Éditions du Cerf, 1943, p. 59.

⁶⁸ Ottmar FUCHS, "L'Église pour les autres", in *Concilium* n° 218 (1988), p. 66 et 69.

⁶⁹ Ulrich BACH, "Plaidoyer pour une Église diaconale", in *Concilium* n° 218 (1988), p. 152.

service se retrouve en prison pour le détenu qui vient à la messe le dimanche, non pas tant pour la célébration qui s'y déroule, mais plutôt pour recevoir des timbres-poste de l'aumônier. Si l'Église n'a pas pour mission de se substituer aux instances sociales, la diaconie est souvent un prolongement du travail à entreprendre avec des partenaires sociaux. La diaconie signifie une Église de service, inscrite dans un réseau de relations, qui propose une Bonne Nouvelle ou un évangile de libération et de justice contre l'oppression et la pauvreté.

La mise en pratique de la diaconie, qui rend présente l'annonce de la Bonne Nouvelle, est une adaptation continuelle à la situation que rencontre l'Église. La pastorale est une pratique ecclésiale orientée vers un groupe particulier pour un secteur d'activité spécifique. Cela suppose alors de définir une pratique pastorale qui est destinée à un domaine défini. La pastorale de la marginalité distingue nécessairement des groupes et des sous-ensembles, discernés au préalable en tenant compte des différents acteurs, tant les personnes marginalisées que les agents pastoraux. L'action pastorale est alors relation, signe de communion et de partage.

La Koinonie. Le signe de la *koinonie ecclésiale* répond au désir de fraternité et de paix des humains de tous les temps. La *koinonie* est signe évangéliste lorsqu'elle manifeste *un nouveau mode de vivre et d'être ensemble*, annonce de la possibilité de vivre ensemble comme frères et sœurs réconciliés et unis, dans l'accueil de toutes les personnes et dans le respect de la liberté et de l'originalité de tous. Dans un monde déchiré par les divisions, les discriminations et les égoïsmes, les chrétiens sont appelés à témoigner de l'utopie du Royaume de la fraternité et de l'union, en offrant des espaces de liberté et de compréhension, d'amour sincère et de respect de tous. Dans le cadre d'une pastorale de la marginalité, ce rappel est un désir de dépasser toute forme de stigmatisation, pour ouvrir à un accueil authentique de la personne pour elle-même.

Comme nouveau mode de vivre et d'être ensemble, la *koinonie* place l'Église dans une nécessité d'inculturation. L'inculturation est le « *processus par lequel le christianisme s'incarne, se vit, s'exprime et se communique dans les divers contextes culturels, en agissant sur eux et, réciproquement, en s'enrichissant à leur contact* », selon Bernadette WIAME⁷⁰. C'est aussi ce qu'écrit Bernard SESBOÛÉ : « *L'inculturation est le lent processus par lequel une culture nouvelle fait sien et s'approprie le message*

⁷⁰ Bernadette WIAME, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux*, Collection Théologie Pratique, Éditions Lumen Vitae, Bruxelles, 1997, p. 18. Sur la notion d'inculturation, voir aussi Conseil des Conférences Episcopales d'Europe, *La religion...Op. cit.*, p. 9.

chrétien, en l'exprimant avec ses propres mots, en le vivant dans le contexte de ses propres coutumes, en créant une liturgie adaptée à son tempérament et à ses traditions artistiques, etc. »⁷¹. On peut compléter le *etc.* en soulignant l'appropriation d'une culture par une autre.

L'inculturation est un mélange interculturel ou plus précisément l'accueil d'une nouvelle culture par intégration. La première culture n'est pas effacée, elle a pris des traits de la culture accueillie. Mais toute inculturation est aussi mise en péril d'une identité. L'Église offre de multiples visages et son unité se vit en référence à sa mission, en tant qu'elle est porteuse de la Bonne Nouvelle du salut pour les hommes et les femmes de ce temps. Au-delà de l'aspect parénétiq ue d'une telle formule, il existe une réalité d'action dans le monde qui se traduit par la mise en œuvre de la pastorale pour répondre aux défis que pose la société. C'est bien ce qui démontre que l'inculturation est aussi à vivre dans les groupes sociaux que l'Église rencontre. Une pastorale de la marginalité passe par une forme d'inculturation de la marginalité.

Dans la conscience ecclésiale le processus d'inculturation est régulièrement affirmé comme une nécessité dans la perspective de l'évangélisation d'autres cultures que l'occidentale, cette même prise de conscience est encore peu développée en ce qui concerne les "cultures" ou "sous-cultures" au sein de nos propres sociétés. Il reviendra au projet pastoral pour la marginalité d'en prendre la mesure et de considérer cette inculturation comme une tâche de première importance qui conduit à une prise de participation. Dans les milieux de marginalité, des lieux souvent considérés comme de seconde zone où se trouvent des gens peu fréquentables, le signe de la *koinonie* manifeste une Église soucieuse d'entretenir des relations renouvelées avec ceux qui sont rejetés et exclus de la vie sociale et économique, ou auxquels on ne donne qu'un statut hors des normes de la société. Il s'agit de se rendre attentif aux différentes modalités d'existence et d'accepter de comprendre les réalités que vivent certaines personnes, sans jugement, mais par un accueil fraternel sincère qui dépasse les discriminations en tous genres.

La Martyria. Le *signe de la martyria* ou fonction prophétique ou ministère de la parole doit apparaître dans le monde comme une parole qui est libératrice et qui donne sens, comme des clés d'interprétation de la vie et de l'histoire⁷². Face à la quête de

⁷¹ Bernard SESBOÛÉ, *Croire... Op. cit.*, p. 77.

⁷² Sur la question on pourra se reporter à l'initiateur de la théologie de la libération, Gustavo GUTIÉRREZ, *La libération par la foi, boire à son propre puits*, Éditions du Cerf, Paris, 1983, p. 134 à 137 qui évoque qu'en Amérique Latine le témoignage ou « *le don de soi peut aller jusqu'à la mort phy-*

sens et à l'expérience du mal qui conduit tant d'hommes et de femmes au fatalisme et au désespoir, les chrétiens sont appelés à être dans le monde des porteurs d'espérance, « *des adversaires de l'absurde, des prophètes du sens* » comme écrit Paul RICŒUR⁷³, à travers l'annonce de Jésus de Nazareth qui révèle l'amour du Père et inaugure la venue du Royaume.

Le ministère de la parole implique de déterminer ce qu'est la Parole de Dieu, comment cette Parole est libératrice et donne sens, sous quelle forme elle est nourriture pour le croyant et révélation de l'amour de Dieu aux hommes. Le langage de la Bible, qui contient la Parole de Dieu, cherche à répondre à une mission techniquement impossible, dire l'indicible, Dieu. Michel DAGRAS donne plusieurs exemples : le nom imprononçable de Dieu, les présentations eschatologiques qui dépassent les perspectives humaines en contredisant les systèmes socio-culturels du temps. Par exemple, la capitale, la Nouvelle Jérusalem, décrite en Ap **21**, comporte douze portes alors qu'une ville pour être défendue doit comporter le moins de portes possibles⁷⁴. Yves LEDURE relève que dans le référent du langage le nom de Dieu seul est un vide linguistique, c'est un terme sémantiquement vide auquel seules les expériences des hommes viennent apporter quelques significations du Dieu unique⁷⁵. Mais on objectera que si la technicité du langage et de la parole se trouve dépassée, la foi vient à l'aide du croyant qui découvre sous les mots l'indicible. Cet indicible d'ailleurs s'est rendu visible en Jésus, *logos*, Parole de Dieu. « *La parole de Dieu se présente donc à nous comme une réalité transcendante et pourtant acculturée dans des langages d'homme* » note Michel DAGRAS à propos de Jésus⁷⁶.

Il se passe donc un glissement de réalité de l'Ancien Testament au Nouveau. Le terme hébreu pour parole est *dâbâr* et connaît deux significations : *parole* dans le sens de récit et commandement, et *chose* comme réalité. Il n'est pas de parole qui soit réalité. Le prologue de l'Évangile de Jean va plus loin car la Parole devient chair en Jésus (**1**, 1-5). Elle accomplit des miracles (cf. Mt **8**, 8-17), pardonne les fautes (cf. Lc **5**, 18-25), donne son pouvoir (cf. Jn **20**, 23) et perpétue sa Présence (cf. Mc **14**, 22-25). Jésus ne se contente pas de faire des discours. Chacune de ses paroles est

sique ». Voir aussi une autre lecture du témoignage, de la martyria, par la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Liberté chrétienne et libération*, Éditions du Cerf, Paris, 1986, § 68 et 69.

⁷³ Paul RICŒUR, *La métaphore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

⁷⁴ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 34.

⁷⁵ Yves LEDURE, *La détermination de soi, anthropologie et religion*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1997, p. 31.

⁷⁶ Michel DAGRAS, *ibid.*, p. 35.

une invitation à une mise en pratique (voir Lc 6, 47-49). L'auteur de la lettre de Jacques reprend cet appel et insiste en invitant à ne pas se contenter d'écouter la Parole, mais de la mettre en application (Jc 1, 22-23).

Selon Michel DAGRAS, la Révélation émerge par les Écritures « *dans l'explicite au cours d'étapes remarquables* », par des événements étonnants comme des défaites, des déportations, des exils et des ruines de toute sorte, pour « *secouer les idées reçues, ébranler les interprétations socio-religieuses simplifiées, ou réduites au "profane" selon nos mots d'aujourd'hui, pour que, durement touchées, elles laissent filtrer un sens nouveau, caché ou non reconnu jusqu'alors où se révèlent le don d'une vérité neuve, auparavant insoupçonnée* »⁷⁷.

Si le canon des Écritures a été arrêté autour du deuxième siècle de notre ère, la Révélation se poursuit toujours pour le croyant par le signe de la *martyria*. N'y aurait-il pas alors à comprendre pour aujourd'hui le sens des événements de la vie de chacun, qui peuvent s'inscrire dans une Révélation aux yeux du croyant qui accepte de se laisser interpeller et remettre en question par la Parole de Dieu, devenue chair en Jésus, et qui continue à s'actualiser en chaque croyant qui l'accueille ? Il s'agit bien d'une démarche dans laquelle la foi intervient, qui permet une relecture après coup des événements de la vie, événements dans lesquels l'intervention de Dieu est interprétée. La foi amène plus loin encore, car le croyant s'approprie la Parole par la manducation, et ainsi elle devient chair par lui. À son tour, il transmet la foi dont il vit par son témoignage, pour en faire profiter d'autres. La proclamation de la résurrection, le *kérygme*, est au départ de la foi chrétienne. La résurrection de Jésus est au centre de la vie du baptisé. « *Et si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi* » (1 Co 15, 17).

Le *kérygme* est vivant, il implique la *martyria*, le témoignage, ce qui a pour conséquence deux prolongements, l'un vers le passé, le second vers l'avenir, tous deux de deux ordres, immédiat et lointain. Le prolongement vers le passé immédiat se traduit par la référence à la vie de Jésus, qui a circulé en faisant le bien, après avoir été annoncé par Jean le Baptiste. Le prolongement lointain dans le passé est l'accomplissement de la promesse qui accrédite l'évocation des Écritures. Le prolongement vers l'avenir immédiat est l'annonce de la résurrection. Plus largement, l'annonce du message de salut est pour toute l'humanité⁷⁸. L'élément unifiant du *kérygme*, dans ses

⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁸ Michèle MORGEN, "La place des femmes dans les récits de la Passion et de la Résurrection", Supplément à *Carrefours d'Alsace*, (2000).

formules brèves, c'est la personne de Jésus, identifié comme Christ et Seigneur (Ac 8, 5 ; 19, 13 ; 1 Co 1, 23). La résurrection de Jésus est l'événement, l'expérience, qui enracine la foi chrétienne dans l'histoire de l'humanité. Le kérygme est une expression essentielle de la foi qui remonte au temps des apôtres. Englobé dans le signe de la *martyria*, le kérygme n'est pas une doctrine sur l'homme, mais un récit dans lequel on ne trouve aucune trace de morale. Rien ne correspond à ce qui plus tard sera développé par les Évangiles, comme le sermon sur la montagne. Tout est résumé par "Convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle". C'est une conversion spirituelle et théologique. Les faits et gestes de Jésus ne sont pas rapportés, ni ce qu'il a dit. Il est simplement rappelé ce qui lui est arrivé. Plus tard, par la catéchèse, ceci sera exposé.

Comme *processus de communication*⁷⁹, la catéchèse s'inscrit dans le signe de la *martyria*. Le Directoire Général pour la Catéchèse en 1997 relève que déjà l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii Nuntiandi* en 1975 « propose, entre autres, un principe qui mérite d'être souligné, à savoir que la catéchèse est une action évangélisatrice dans le cadre de la grande mission de l'Église »⁸⁰. Gaston PIETRI souligne l'articulation entre catéchèse et évangélisation, « une vraie complémentarité [qui] passe par une interpellation mutuelle, dont la fécondité suppose que les partenaires s'expriment d'abord à partir de leur pôle spécifique »⁸¹. Elle est une action communicative.

La catéchèse, comme pédagogie ou andragogie de la foi procède, à un triple mouvement. Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ indiquent que toute catéchèse est une action qui se présente comme une éducation, un enseignement et une initiation dans l'ordre de la communication⁸².

Une initiation de la foi d'abord, qui vient après l'annonce kérygmatique. Le "néophyte de la foi" ou le "redécouvrant" souhaite en connaître plus. Il convient alors de revenir aux sources de la foi. On est souvent proche de l'annonce kérygmatique à ce moment. Il s'agit en quelque sorte d'un kérygme plus élaboré, explicité. Le Directoire Général pour la Catéchèse situe alors l'initiation catéchétique comme la perspective d'une étape de l'évangélisation : « *Le processus d'évangélisation est, par conséquent,*

⁷⁹ "Lexique de l'évangélisation, Définition des termes", Rédigé par la Table d'orientations de la mission catéchétique du diocèse de Saint-Jérôme (Canada), 31 janvier 2001, site Internet <http://www.diocese-stjerome.qc.ca/lexique.html>.

⁸⁰ Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 4.

⁸¹ Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 80.

⁸² Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 16.

organisé en étapes ou "moments essentiels" : l'activité missionnaire pour les non-croyants et pour ceux qui vivent dans l'indifférence religieuse ; l'activité catéchistique d'initiation pour ceux qui choisissent l'Évangile et pour ceux qui ont besoin de compléter ou de restructurer leur initiation ; et l'action pastorale pour les fidèles chrétiens ayant déjà atteint la maturité au sein de la communauté chrétienne »⁸³.

Une éducation, ensuite, par laquelle il s'agit de découvrir « *une foi capable de témoigner des "réalités humaines" »*, écrit Gaston PIETRI. La catéchèse se préoccupe « *dans sa thématique et sa pédagogie [...] de faire se rejoindre, comme on a dit, "la foi et la vie" ou encore résorber le hiatus entre l'Église et les façons de penser et de vivre de notre société »*⁸⁴. Gilbert ADLER et Gérard VOGELEISEN notent que « *comme lieu où la foi cherche à se communiquer, la catéchèse est une action éducative [...]. Elle vise la modification de l'existence du catéchisé, voire la transformation radicale que provoque par grâce la conversion »*⁸⁵. Le Centre National de l'Enseignement Religieux souligne que « *l'éducation consiste à créer des conditions pour que l'intéressé se prenne progressivement en main, devienne autonome, responsable de lui-même »*⁸⁶.

Un enseignement, enfin, « *donné à celui qui est décidé au baptême ; elle couvre tout le donné de la foi »*⁸⁷, mais plus largement aussi un enseignement sur les vérités de la foi, le mystère du Christ et de l'Église pour toute personne qui souhaite approfondir sa foi, en signalant que l'enseignement n'est pas la restitution mécanique d'un savoir, mais, selon les termes du Centre National de l'Enseignement Religieux, « *il faut aussi être capable de réflexion »*⁸⁸.

La foi participe d'un don gratuit de Dieu. Mais s'il y a effectivement une révélation inhérente de Dieu qui se donne à connaître, elle s'expérimente et se découvre au contact d'autres hommes et femmes, en Église⁸⁹, par le témoignage reçu puis donné, qui ouvre à vivre avec d'autres des célébrations par la liturgie.

⁸³ Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 49. Nous soulignons.

⁸⁴ Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 80.

⁸⁵ Gilbert ADLER, Gérard VOGELEISEN, *Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980 / Histoire, déplacements, enjeux*, Collection Théologie historique, Éditions Beauchesnes, Paris, 1981, p. 530. Souligné par les auteurs.

⁸⁶ Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne... Op. cit.*, p. 158.

⁸⁷ Gaston PIETRI, *ibid.*, Tome V, p. 79.

⁸⁸ Centre National de l'Enseignement Religieux, *ibid.*, p. 158.

⁸⁹ Voir l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Sur la catéchèse en notre temps*, Chapitre V "Tous ont besoin d'être catéchisés" ; Directoire général pour la catéchèse, 1997, § 30.

La Liturgie. La liturgie « *n'est pas un discours sur Dieu, le Christ et le monde ; elle est une action symbolique et rituelle, en paroles et en gestes, une célébration où se noue notre communion avec Dieu* »⁹⁰. Le signe de la *liturgie* comporte l'ensemble des rites, des symboles et des moments de célébration de l'expérience chrétienne en tant qu'annonce et don du salut. La foi chrétienne prend appui sur l'annonce de la Bonne Nouvelle que Jésus a vécue jusqu'à la mort pour révéler l'amour de Dieu par le don de sa vie. Il est fait mémoire de cet événement capital dans des rites institués, les *sacrements*. Ils ne sont pas des gestes à mimer méticuleusement sous une forme intangible, mais des actes fondateurs sans cesse réactualisateurs des réalités du don de Dieu révélé par Jésus, vainqueur de la mort par sa vie donnée. Actes du Christ, l'Église les célèbre en son Nom par son Esprit, en se référant à ses paroles, ses gestes et son agir. Transmis par les évangiles et la Tradition⁹¹, les sacrements se vivent en des conduites rituelles véhiculées par la liturgie. Elles se déploient dans un réseau de symboles qui sont autant de signes de reconnaissance pour aider les membres du groupe religieux à se reconnaître peuple choisi et convoqué, et rendre actuelle la réalité du mystère célébré. Le signe de la liturgie répond à l'exigence, profondément enracinée dans le cœur humain, de célébrer la vie, d'accueillir et d'exprimer dans les symboles le don du salut et le mystère de l'existence rachetée et transformée. Face aux limites mortifères de la rationalité et du manque de sens, la communauté chrétienne est appelée à offrir des espaces où la vie et l'histoire, arrachées de leur opacité, sont célébrées, exaltées, relancées comme projet et comme lieu de réalisation du Royaume.

Ce signe de la communion se vit habituellement dans des bâtiments qui sont parfois bien visibles et qui représentent un lieu tangible manifestant pour le croyant la présence de Dieu au sein du monde, présent aussi au cœur de tout homme. Ils peuvent être aussi pour ceux qui sont en situation de détresse un abri et un lieu de subsistance. Ils deviennent des lieux aux multiples fonctionnalités pour ceux qui se tiennent à la porte pour "faire la manche", comme pour ceux qui entrent pour s'abriter des intempéries, ou ceux qui viennent en touriste admirer la beauté des lieux, voire même pour ceux qui cherchent une subsistance en vidant les troncs. Le signe de la liturgie se déploie alors autrement. Il rejoint le signe de la communion, sous une forme de partage. Or, aujourd'hui beaucoup d'églises sont fermées par peur des vols et des pil-

⁹⁰ Albert HOUSSIAU, "La liturgie", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 156.

⁹¹ Henri HATZFELD définit la tradition comme une idée conservée à travers la durée et la distingue de la coutume qui est une activité commune selon des comportements et des pratiques en un même mo-

lages, même si de plus en plus de paroisses, surtout dans les villes, proposent un lieu d'accueil où sont reçues toutes les personnes désireuses de rencontrer quelqu'un pour vivre un échange et/ou un dialogue.

Ces signes évangélisateurs spécifient la mission de l'Église dans le monde. Il s'agit de rendre présent au milieu des hommes, comme signe et prémisse du grand projet de Dieu, les quatre grands dons dont elle est porteuse : un nouveau mode *d'amour* universel, une nouvelle forme de *vivre-ensemble fraternel*, une *parole* et un *témoignage* porteurs d'espérance, un ensemble de *célébrations* qui manifestent une vie en plénitude. Il ne s'agit pas de célébrer de façon intemporelle, selon la mise en garde de Jean RIGAL, mais de célébrer « *le Christ vivant présent par son Esprit à la vie des hommes aujourd'hui et instaurant son Royaume à travers l'action qu'ils mènent* ». La célébration devient alors l'annonce d' « *une Bonne Nouvelle pour le monde, une espérance et une lumière pour les questions qu'il se pose, un sens nouveau pour sa recherche, une cohésion pour son action, une finalité pour son devenir* »⁹².

Michel DAGRAS constate que le terme *Évangile* est un mot non traduit qui « *nous vient du grec sans d'autre modification notable que celle de la phonétique et de l'écriture* ». Comme pour « *bon nombre de termes devenus techniques de la Révélation biblique, un sens profane précède* » le sens religieux⁹³. *Évangile* et *Bonne Nouvelle* sont deux termes issus du monde profane pour dire une réalité du monde religieux. Ils ont une réelle parenté et signifient un événement heureux déjà là mais encore en attente. C'est avant tout à travers ces signes du Royaume que l'Église doit accomplir sa mission dans l'histoire et apporter sa contribution spécifique et irremplaçable à l'annonce de la Bonne Nouvelle pour l'avènement du Royaume. La liturgie est là pour soutenir le croyant avec d'autres croyants dans la relecture des événements de la vie. La liturgie est une *anamnèse*, il y ait fait mémoire de ce qu'a vécu et enseigné Jésus. Dans cette vie donnée et à la suite du Christ, le croyant est invité à une *anamnèse* de l'intervention de Dieu dans sa vie.

Les formes et domaines principaux du "processus d'évangélisation" : action missionnaire, action catéchuménale, action "pastorale", présence et action dans le monde (troisième niveau)

ment, Tradition et coutume se recouvrent parfois. *Les racines de la religion*, Collection Esprit, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 41-42.

⁹² Jean RIGAL, *Préparer l'avenir de l'Église*, Cerf, Paris, 1990, p. 14.

⁹³ Pour une approche historique et sémantique sur les termes *évangile* et *bonne nouvelle* on pourra se reporter à Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 37-40.

La tâche évangélisatrice de l'Église se concrétise dans quelques formes ou domaines qui scandent le dynamisme de son activité. Le Directoire Général pour la Catéchèse indique qu'il s'agit des divers « *moments essentiels* » du « *processus d'évangélisation* »⁹⁴ : l'action missionnaire, l'action catéchuménale, l'action pastorale, et la présence et l'action dans le monde.

L'action missionnaire. Le premier pas du processus d'évangélisation est « *l'activité missionnaire pour les non-croyants et pour ceux qui vivent dans l'indifférence religieuse* »⁹⁵. Il prend plusieurs formes : présence, service, dialogue, témoignage, jusqu'à la première annonce explicite de l'Évangile.

Si l'on considère la façon dont l'évangélisation est vécue depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on découvre qu'elle a pris une place croissante dans la vie de l'Église. Auparavant, le terme le plus usité était *mission*. Il s'agissait d'apporter la Bonne Nouvelle dans les pays lointains et reculés. Mais une prise de conscience s'est opérée dès les années 1940 : la mission n'est pas seulement dans les pays lointains, mais déjà dans le pays où l'on vit. L'ouvrage paru en 1943, *La France, pays de mission ?* de Henri GODIN et Yves DANIEL⁹⁶ est le paradigme de cette prise de conscience qui va donner naissance à un courant évangélisateur. Le terme *évangélisation* devient un terme récurrent. Il s'agit désormais de sortir de son église pour aller à la rencontre de ceux qui sont au-dehors, de passer « *d'une pastorale de la maintenance à une pastorale évangélisatrice ou missionnaire* »⁹⁷. Une pastorale de la maintenance revient à assurer un service à ceux qui sont toujours membres de l'Église, alors qu'il existe à ses portes de nombreuses personnes qui n'ont pas ou plus entendu parler de la Bonne Nouvelle. L'évangélisation est alors synonyme de *mission*. Il s'agit d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile à ceux qui n'en ont jamais entendu parler ou qui n'en avaient plus entendu parler depuis longtemps, ou encore à ceux qui vivaient timidement leur foi et qui sont proches géographiquement. On se situe alors dans une pastorale dite de *proposition*, la mission et l'évangélisation reviennent à proposer la Bonne Nouvelle⁹⁸.

⁹⁴ Directoire général pour la catéchèse 1997, § 49.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Henri GODIN, Yves DANIEL, *La France... Op. cit.*

⁹⁷ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 12. Souligné par les auteurs.

⁹⁸ Voir à ce sujet Jérôme GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1999.

L'évangélisation a ses racines dans le mouvement de l'Action Catholique au cours du XIX^e siècle qui tentait de répondre à la déchristianisation, particulièrement en allant dans les lieux ouvriers pour porter la Bonne Nouvelle. Il s'agissait bien d'une *pastorale de proposition*. La déchristianisation ne s'est pas arrêtée cependant, et a même connu un point culminant en se cumulant à un mouvement anticlérical en France avec les Lois de séparation de l'Église et de l'État en décembre 1904⁹⁹. On assiste à partir de ce moment à une forme de déchristianisation qui est faite plus d'indifférence religieuse que d'opposition.

Après la seconde guerre mondiale, on se rend compte que des pans entiers de la population, non seulement ouvrière mais aussi rurale, n'ont plus reçu l'annonce de la foi depuis des générations. Cela est valable surtout pour les campagnes dites reculées. Des lieux considérés jusqu'alors comme chrétiens deviennent terre de mission. Dans les années 1950 on assiste ainsi à un déploiement des missions à travers les campagnes, telles qu'elles se vivaient déjà au XIX^e siècle dans le monde ouvrier. Des prêtres, parfois aidés de laïcs, parcourent les villages pour évangéliser.

L'évangélisation se traduit par un mouvement vers ceux et celles à qui la Bonne Nouvelle est annoncée. Quand la foi est redécouverte ou découverte, une démarche peut être entreprise.

L'action catéchuménale, comprend tout un ensemble d'activités à l'adresse de ceux qui s'intéressent à la foi et qui veulent devenir ou redevenir chrétiens, selon le parcours de l'initiation, la *mystagogie*. L'action catéchuménale est une *fonction* essentielle de la vie de l'Église, elle « *accroît ainsi dans l'Église la conscience de la maternité spirituelle qu'elle exerce dans toute forme d'éducation à la foi* »¹⁰⁰.

L'action pastorale est le domaine traditionnel de l'agir *ad intra* de la communauté ecclésiale, dans l'exercice de fonctions bien connues : culte, célébrations, sacrements, prédication, catéchèse, vie communautaire, service de charité, etc.

La présence et l'action dans le monde. Ce débouché normal de l'agir ecclésial dans ses diverses formes du témoignage évangéliste dans la société mérite une attention particulière, aussi parce qu'il est régulièrement laissé dans l'ombre. Il s'agit de la promotion humaine, de l'action sociale et politique, de l'action éducative et culturelle, de la promotion de la paix, de l'engagement écologique. Ce sont des domaines

⁹⁹ Sur le sujet, on pourra se reporter à l'étude très détaillée de René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France...* *Op. cit.*, notamment le Chapitre VI ; voir aussi Claude DAGENS, *Liberté...* *Op. cit.*, p. 237-247.

¹⁰⁰ Directoire général pour la catéchèse 1997, § 92.

où l'Église est appelée à sortir de son enceinte pour se mettre avec détermination au service du Royaume dans le monde¹⁰¹.

On peut le constater aisément, les quatre signes évangélisateurs (service, communion, parole, célébration) sont simultanément présents dans ce temps du processus d'évangélisation, même si c'est de manière différenciée. La tension vers le grand projet de salut du Règne de Dieu constitue la raison d'être de toute la mission ecclésiale. C'est justement cette présence conjointe des signes évangélisateurs et cette tension pour le Royaume qui donnent qualité et signification à tout le dynamisme de l'action ecclésiale.

« *Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même : " Voici que je fais l'univers nouveau ! (Ap 21, 5 ; cf. 2 Co 5, 17 ; sont 6, 15) »*. Telle est la définition que donne Paul VI dans l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*, en décrivant les différentes étapes du processus d'évangélisation¹⁰². Selon ses termes, évangéliser c'est annoncer : « *Il n'y a pas d'Évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth, Fils de Dieu, ne sont pas annoncés* »¹⁰³.

Michel DAGRAS souligne que l'évangélisation « *désigne une action qui met en jeu trois pôles constitutifs qui s'articulent et s'interpénètrent dans la cohérence organique d'une expérience originale : l'"Évangile" comme événement et comme message spécifiques ; les "destinataires" de cette "Bonne Nouvelle", particulièrement en tant qu'ils accueillent positivement ; les "messagers" enfin, qui portent et proposent cet Évangile à ses destinataires* ». L'auteur souligne que cette distinction tripartite est surtout logique, car « *destinataires et messagers sont avant tout des hommes fondamentalement situés de la même manière par rapport à l'Évangile* ». La distinction vient en fait de l'acquiescement « *que tout homme donne à cette parole de prendre corps dans*

¹⁰¹ La théologie de la libération a été un puissant promoteur de cette présence et de cette action, voir Gustavo GUTIÉRREZ, *La libération... Op. cit.*. De façon moins radicale, on pourra se reporter à la relecture de la constitution pastorale *Lumen Gentium* entreprise par Pierre EYT, *L'avenir de l'homme : La Constitution pastorale "Gaudium et Spes" (1ère partie)*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1986, particulièrement la troisième partie.

¹⁰² Paul VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*, § 18. La première est celle du témoignage silencieux, la simple présence de celui qui évangélise en un lieu de vie. La deuxième étape naît d'une interrogation, c'est celle du *kérygme* qui est une annonce explicite et condensée de la Bonne Nouvelle. Vient alors la troisième étape, la catéchèse pour faire mûrir la foi. Enfin vient une quatrième étape, la célébration sacramentelle, voir § 41. Ces quatre étapes correspondent aux quatre missions fondamentales que nous avons décrites. Voir aussi Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 41 ; Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, p. 79.

¹⁰³ Paul VI, *ibid.*, § 22.

son existence »¹⁰⁴. On retrouve ici Paul VI quand il rappelle que les "évangélisés" deviennent à leur tour évangélisateurs. « *Ceux qui accueillent avec sincérité la Bonne Nouvelle, par la force de cet accueil et de la foi partagée, se réunissent donc au Nom de Jésus pour chercher ensemble le Règne, le construire, le vivre. Ils constituent une communauté qui est à son tour évangélisatrice. [...] Finalement, celui qui a été évangélisé évangélise à son tour. C'est là le test de vérité, la pierre de touche de l'évangélisation : il est impensable qu'un homme ait accueilli la Parole et se soit donné au Règne sans devenir quelqu'un qui témoigne et annonce à son tour* »¹⁰⁵.

On en arrive à la *nouvelle évangélisation*, un thème que l'on rencontre souvent dans les exhortations et les encycliques du Pape Jean-Paul II. Claude DAGENS écrit que « [...] *si la première évangélisation a consisté à faire passer des hommes du paganisme religieux à la foi chrétienne, la nouvelle évangélisation consiste à les conduire de l'indifférence post-chrétienne d'un monde désenchanté à ce monde nouveau, se-reinement laïque, où Dieu puisse être révélé comme celui qui se propose à tous comme "le Chemin, la Vérité et la Vie"* »¹⁰⁶. « *Sa caractéristique consiste dans le fait que l'activité missionnaire s'adresse à des baptisés de tous âges qui vivent dans un contexte religieux où les références chrétiennes existent mais ne sont perçues qu'extérieurement* », souligne le Directoire Général pour la Catéchèse de 1997¹⁰⁷. La nouvelle évangélisation est une interpellation à mener une vie conforme à la foi vécue, valable pour tout chrétien invité à conformer ses actes à sa foi d'une manière agissante là où il se trouve. Il évangélise en tout lieu quand, par son attitude, il rend le Christ présent. En fait, ce n'est pas nouveau, car depuis l'origine de l'Église chaque baptisé est appelé à témoigner de sa foi. Mais il s'agit d'une redécouverte d'une mission dans un monde où la foi chrétienne a perdu sa place prépondérante. Si les sectes prennent aujourd'hui autant d'ampleur, c'est sans doute que leur forme d'évangélisation est vivace.

Les agents et conditionnements personnels et institutionnels de la pratique ecclésiale : les ministères, les structures, les institutions (quatrième niveau)

Ce dernier niveau concerne l'aspect *institutionnel* de l'agir ecclésial qui a été développé un peu plus haut. Il indique les exigences et les nécessités en agents, en struc-

¹⁰⁴ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 24-25.

¹⁰⁵ Paul VI, Exhortation Apostolique *Evangelii Nuntiandi*, § 14 et 23.

¹⁰⁶ Claude DAGENS, *Liberté... Op. cit.*, p. 253.

¹⁰⁷ Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 58 c. Voir aussi l'encyclique de Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, qui tourne autour du thème de la nouvelle évangélisation.

tures, en organisation, etc. qui sont nécessaires ou utiles pour que l'Église accomplisse sa mission. C'est là que se trouvent de nombreuses activités et des problèmes qui concernent les personnes et les structures impliquées dans l'agir de l'Église : la formation du clergé et des agents pastoraux, le soin pour les vocations ecclésiales, l'organisation des diocèses, les organes de la collégialité, l'organisation des curies (depuis la curie romaine jusqu'aux évêchés et vicariats), la nomination des évêques, la réforme des institutions, etc. Ce sont des activités et des problèmes appartenant au domaine de la pratique ecclésiale qui ont des incidences révélatrices sur la signification globale de l'agir de l'Église en termes d'évangélisation.

Dans le cadre général de l'action ecclésiale, il est important de se souvenir que ce quatrième niveau est essentiellement relatif et fonctionnel. Il se rapporte aux trois autres domaines et il est fonction d'eux. Sa raison d'être est uniquement de rendre possible l'exercice de la mission ecclésiale et, en définitive, du service du Royaume. Lorsque cette référence essentielle manque, l'appareil institutionnel de l'Église peut devenir un obstacle et un contre-témoignage dans l'ordre de l'évangélisation. Tout processus d'institutionnalisation tend par nature à en cristalliser et appesantir les aspects structurels et juridiques, au détriment de la mission. Il appartient donc à la nature évangélisatrice de l'Église de vérifier et réformer son appareil institutionnel, toujours nécessaire, pour maintenir sa souplesse et sa disponibilité de témoignage qui correspond à son identité profonde de sacrement du Royaume. Dans son inspiration originelle, l'Église du Christ comporte bien peu d'éléments institutionnels essentiels et immuables. La tâche des chrétiens est de revoir ces aspects d'organisation structurelle à chaque époque pour les adapter courageusement aux réelles exigences de la mission au service du Royaume. Il s'agit alors de mobiliser ses forces pour élaborer une *pastorale de la proposition*¹⁰⁸. Néanmoins, une objection s'impose. L'acteur pastoral, suivant ses modes de représentation et son vécu, agit toujours en fonction d'un modèle ecclésiologique particulier qui donne une couleur spécifique à la pratique ecclésiale, et donc à la mise en œuvre de la pastorale. La section suivante va donc considérer les modèles ecclésiologiques existants.

4. 2. 5. Les modèles ecclésiologiques actuels et leur interaction dans le champ de l'agir pastoral

¹⁰⁸ Concernant « *la nouvelle donne en pastorale* » et « *la pastorale de la proposition* » voir Henri-Jérôme GAGEY, *La nouvelle donne... Op. cit.*

Les quatre missions fondamentales de l'Église sont vécues par les chrétiens selon des modes spécifiques à la façon dont chacun se reconnaît comme membre du groupe ecclésial. Il importe donc d'analyser les *modèles de l'action pastorale* pour découvrir quelle implication en résulte pour aujourd'hui. Analyser ces modèles conduit à repérer les *modèles ecclésiologiques* sous-jacents, c'est à dire la façon dont l'Église est rendue visible par la manière de faire et d'être de ses agents. Cette analyse s'impose car le contexte théologique dans lequel évolue l'agent pastoral influence sa façon d'être avec les personnes pour lesquelles la pastorale est mise en œuvre¹⁰⁹.

Un détour par l'histoire sera d'abord entrepris. Pour Robert CASTEL, « *le présent ce n'est pas seulement le contemporain, c'est aussi un effet d'héritage du passé. Ainsi saisir le sens d'une situation actuelle c'est reconstruire les transformations dont elle est l'aboutissement* »¹¹⁰. Le parcours historique au long des vingt siècles d'histoire de l'Église permet de dégager quatre modèles ecclésiologiques majeurs, que l'on retrouve toujours aujourd'hui dans la diversité des groupes ecclésiaux. Mais il sera aussi intéressant de compléter et d'affiner cette présentation avec trois modèles ecclésiologiques que Jacques AUDINET a dégagés en partant de l'*action* de l'Église depuis le XIX^e siècle, soit depuis le moment de l'émergence de l'*Action Catholique*.

4. 2. 5. 1. À partir de l'histoire

« *De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Église comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même l'Église n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain* »¹¹¹. Ce rappel du Concile Vatican II amène à considérer le parcours historique de l'Église, pour comprendre ses modes d'action et de réaction dans la société actuelle. Le regard sur l'histoire de vingt siècles d'existence de l'Église dégage quatre périodes révélatrices de différentes manières de vivre en relation avec le monde environnant, qui ont donné naissance à quatre modèles ecclésiologiques :

- le temps des débuts, moment de structuration, qui s'étend du premier siècle jusqu'à l'époque de l'Empereur Constantin, qui a donné le modèle "*Église communautaire*" ;

¹⁰⁹ Voir à ce sujet Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling... Op. cit.*, p. 14-15.

¹¹⁰ Robert CASTEL, "La précarité..." *Op. cit.*, p. 11.

¹¹¹ Concile Vatican II, Constitution *Gaudium et spes*, § 44.

- le temps de la domination jusqu'au XVIII^e siècle, avec une époque de remise en cause au moment de la Réforme au XVI^e siècle, qui a donné le modèle "*Église dominante*" ;
- le temps de la conquête à partir du XVIII^e siècle avec l'essor de la colonisation mais aussi l'ébranlement dû à la Révolution française, qui a donné le modèle "*Église conquérante*" ;
- la période contemporaine, que l'on peut définir comme le temps de l'enfouissement, qui a donné le modèle "*Église levain dans la pâte*".

Chacun de ces quatre temps a façonné une manière d'être au monde. On retrouve aujourd'hui parmi les chrétiens et dans la diversité des groupes ecclésiaux des traces de ces quatre temps par les façons de vivre en Église. Aussi, après avoir rappelé les caractéristiques du temps historique, qui permettra aussi de considérer comment l'Église s'est constituée et développée, sera considéré en quoi aujourd'hui se retrouvent des traces de ces temps passés qui influent sur les modes de fonctionnement.

Le temps des débuts et le modèle "Église communautaire"

Il serait illusoire de croire que Jésus a pensé et institué l'Église du jour au lendemain. Il a fallu plusieurs décennies pour que progressivement, de la secte¹¹² des Nazaréens issue de la culture juive, naisse une Église à part entière, avec sa structure et son mode de fonctionnement propres. À cette époque de structuration, il n'existe pas encore une Église clairement unifiée et hiérarchisée, mais des Églises comme autant de communautés qui se réfèrent à l'Évangile et vivent de l'annonce de la Bonne Nouvelle¹¹³.

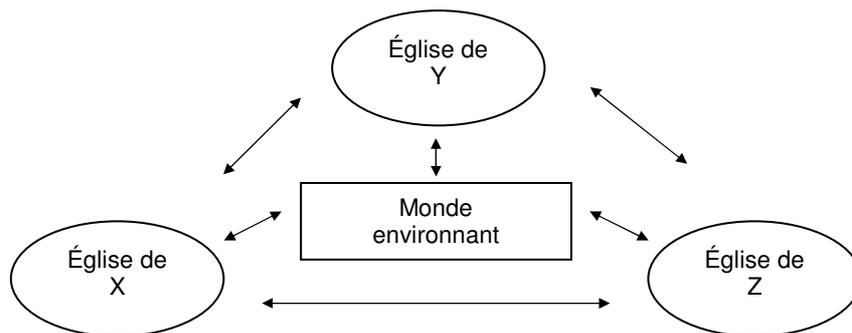
Chaque communauté vit selon son rythme propre. Elle dispose d'une grande autonomie et développe les *ministères*, les services, selon ses besoins propres. À cette époque, ni les persécutions sporadiques contre les chrétiens, ni même leur propre conscience d'être une Église différente de la communauté hébraïque n'ont favorisé l'émergence d'une structure unique. Les réalités de vie n'étaient par ailleurs pas identiques d'une communauté à l'autre. Certaines devaient se cacher, d'autres bénéficiaient d'un peu plus de tolérance. Pourtant la propagation de la foi en Jésus-Christ,

¹¹² Nous entendons ici *secte* au sens large, un groupe religieux non reconnu par le groupe religieux dont il s'est détaché.

¹¹³ Pour ce faire une idée de ce morcellement en communautés distinctes, voir dans le Nouveau Testament l'apostrophe des lettres apostoliques qui se réfèrent à une Église particulière ou encore les premiers chapitres du livre de l'Apocalypse. On pourra aussi consulter Pierre-Patrick VERBRAKEN, *Les*

mort et ressuscité, est essentielle pour les communautés, leur raison d'être. L'ouverture au monde est certaine et la foi se propage avec en corollaire l'apparition de nouvelles communautés.

Progressivement, au cours des I^{er}, II^e et III^e siècles, on assiste à une structuration semblable à l'ensemble des communautés. On peut dire qu'au III^e siècle la structuration de l'Église est acquise. Des hommes se distinguent progressivement de l'ensemble. Ils ont reçu l'*ordination* ou il leur est confié une mission particulière. Ils forment un groupe distinct, qui deviendra le *clergé*¹⁴. Les clercs sont séparés des *laïcs* par un engagement attesté et reconnu au service de l'Église. Dès le II^e siècle d'autres hommes se détacheront du monde pour mener une vie érémitique, ce qui donnera naissance au monachisme, qui connaîtra un essor certain après le temps des persécutions. Pendant les trois premiers siècles, l'Église se vit donc comme un ensemble de communautés qui connaissent leur propre structuration et sont ouvertes au monde dans l'annonce de la Bonne Nouvelle.



Le modèle d'Église qui se dégage est une Église où est favorisé l'aspect communautaire. Cette conception est très forte dans les milieux charismatiques, mais aussi dans des groupes plus informels qui ont un peu de mal à se retrouver face à la hiérarchie ecclésiale. On y encourage chacun à prendre une place définie dans la communauté et à remplir une fonction particulière. Quant au monde environnant, il n'est plus considéré comme hostile, mais plutôt comme un partenaire qui est aussi le récepteur de la Bonne Nouvelle. Les chrétiens réagissant en fonction de ce schéma sont attentifs au monde dans lequel ils vivent pour annoncer et vivre la foi sur leurs différents lieux de vie (famille, loisirs, travail, ...). On constate aussi une relative autonomie de chaque communauté qui existe selon ses cadres de référence. L'importance est aussi portée sur les célébrations liturgiques communautaires, qui plongent aux racines de la foi et

premiers siècles chrétiens, Éditions du Cerf, Paris, 1984, chapitre 2 "Les églises des trois premiers siècles".

aident à se retrouver en Église, une et indivisible. La vie en commun, où la notion de service est essentielle, est une autre forme de partage dans lequel personne ne cherche la prééminence. Chaque personne est accueillie telle qu'elle est et participe selon ses possibilités à la vie communautaire et ecclésiale.

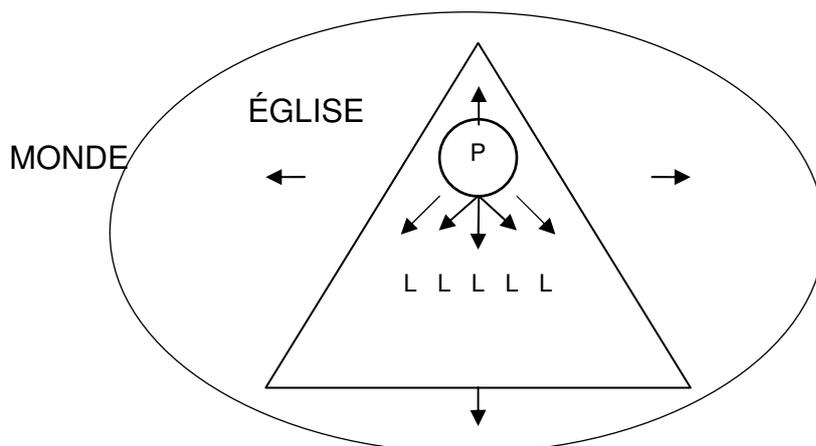
Le temps de la domination et le modèle "Église dominante"

Au début du IV^e siècle, l'Église connaît une structuration à peu près identique d'un lieu à l'autre. La victoire de l'Empereur Constantin constitue un changement important pour la vie de l'Église. En 313, l'Empereur lui octroie la liberté. Même s'il demeure des ambiguïtés sur le monothéisme de Constantin, qui proclame religion d'Empire le culte de la *Divinitas*, le Dieu unique dont il tait le nom, la foi chrétienne devient religion d'État. L'Église tend à recouvrir l'espace où elle vit et édicte les valeurs auxquelles les États et les personnes sont censés se rallier. On peut dire de l'Église qu'elle est maîtresse du monde. En dehors de l'Église, il n'y a point de salut. Les lois religieuses englobent les lois civiles.

La culture dominante de l'organisation interne est la structure pyramidale. La clef de voûte est le prêtre. Il dirige, ordonne et gouverne la communauté qui est la présence institutionnelle de l'Église dans un territoire donné et qui communique les biens du salut. Les laïcs reçoivent, par le baptême et les autres sacrements, tout "l'équipement" de la vie chrétienne. Ils collaborent selon des règles fixées par l'institution, pour des tâches essentiellement caritatives. La pastorale ecclésiale consiste à rendre les personnes conformes au modèle qui leur est imposé¹¹⁵.

P = Prêtre

L = Laïcs



¹¹⁴ Pour la distinction clercs-laïcs aux premiers siècles, voir Alexandre FAIVRE, *Ordonner la fraternité*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, 2^e partie.

¹¹⁵ Louis-Marie CHAUVET a longuement analysé et "déconstruit" ce modèle ecclésial, voir *Symbole et sacrement*, Collection Cogitatio Fidei n° 144, Éditions du Cerf, Paris, 1987, Première partie et p. 420-423.

Cette manière de vivre au monde a été dominante pendant plus de quinze siècles. Le modèle "Église dominante" tend aujourd'hui à connaître un certain regain d'intérêt, comme si l'on voulait se rassurer par un retour à des valeurs refuges. Dans cette manière d'être au monde, les personnes à qui s'adresse la Bonne Nouvelle ne sont pas considérées comme les partenaires d'un projet. Il s'agit de les rendre conformes à un idéal, en leur apportant le salut qui les sauvera assurément. Le partage des responsabilités n'existe pas. Elles reviennent à celui ou à ceux qui ont la charge de la communauté, et plus particulièrement les personnes ordonnées, les prêtres et éventuellement des diacres.

Le temps de la conquête et le modèle "Église conquérante"

La longue vie de l'Église a souvent été marquée par des soubresauts et des remises en cause. On peut dire qu'à partir du XVI^e siècle l'Église entre dans une ère de conflits dont elle ne sortira plus, ce qui l'amènera à perdre progressivement son ascendant sur le monde. Le Concile de Trente, qui connut trois interruptions sur plus de vingt ans, fut une tentative pour reprendre la prééminence sur le monde. Mais on constate que l'histoire des catholiques est une alternance de flux et de reflux¹¹⁶.

Au XVI^e, siècle la Réforme et la Contre-réforme ont été des moments de troubles difficilement surmontés qui ont conduit à la scission de l'Église en Occident. On emploie désormais le terme *catholique* opposé à *protestant*. Les chrétiens occidentaux constituent des églises séparées. Le XVII^e siècle est caractérisé par l'épanouissement des idées des humanistes qui supplantent la théologie dans une approche nouvelle de l'homme. Enfin, le XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, voit le développement de la philosophie et la prépondérance de la Raison.

Tout ceci a entraîné une remise en cause importante de la place et du rôle de l'Église dans la vie quotidienne pour en arriver, au moment de la Révolution, à une tentative d'éradication pure et simple de la foi chrétienne remplacée par la Raison. Peu à peu, au XIX^e siècle, l'Église retrouve une place dans la société. Mais désormais elle est une institution parmi d'autres.

Ce qui caractérise l'Église au cours de ces quatre siècles est la conquête. Dans la société d'alors, il s'agit de garder une certaine place. Dans les colonies, on tente de convertir les personnes en les amenant à la foi. On assiste au XIX^e à une floraison

¹¹⁶ Voir Patrick CABANEL, Michel CASSAN, *Les catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Éditions Nathan, Paris, 1997 ; Jean BOISSONAT, Christophe GRANNEC, *L'aventure du christianisme... Op. cit.*, p 64-73.

d'ordres missionnaires. Des missionnaires, hommes et femmes, partent au loin apporter la Bonne Nouvelle, alors que dans le même temps apparaît une autre forme de mission, en Europe même, où des prêtres parcourent les campagnes, s'arrêtant quelques jours dans les paroisses pour prêcher des *missions*¹¹⁷. L'Église se rend présente au monde en allant à la rencontre de ceux et celles qui ne la connaissent pas encore ou qui ne la fréquentent plus.

La conquête que tente l'Église au XIX^e siècle, où elle a aussi perdu le monde ouvrier et les intellectuels, se déroule par une présence au monde s'affirmant par l'implication dans le combat social, en investissant les milieux dans lesquels elle n'est plus présente. On assiste à une profusion d'œuvres d'hommes et de dames qui ont "leurs" pauvres. C'est aussi le temps de l'apparition du patronage, un nouveau mode d'action et de présence au monde¹¹⁸. Du patronage découle l'Action Catholique, qui se caractérise par une implication auprès des personnes à qui elle s'adresse.

Pour répondre aux importantes mutations sociales, une lente et longue réflexion au sujet de la place de l'Église dans la société s'engage au cours du XIX^e siècle. Elle s'est développée au long du premier quart du XX^e siècle sous l'impulsion des lois anti-religieuses votées dans plusieurs pays européens. Cette réflexion a été longue du fait du cataclysme qu'a représenté la Révolution de 1789 et de l'anticléricalisme latent et croissant tout au long du XIX^e siècle, dans l'ensemble des pays européens, avec plus ou moins de force, mais qui en France s'est affirmé pour parvenir en 1905 aux lois de séparation de l'Église et de l'État¹¹⁹. Il n'était plus possible pour aucune congrégation religieuse de disposer d'un statut et, partant, de participer à la vie sociale. Hormis quelques institutions médicales, les congrégations sont expulsées de France. Seule la pratique culturelle est tolérée. Désormais, l'Église n'est plus qu'un groupe institutionnel de la société, au statut légal très limité.

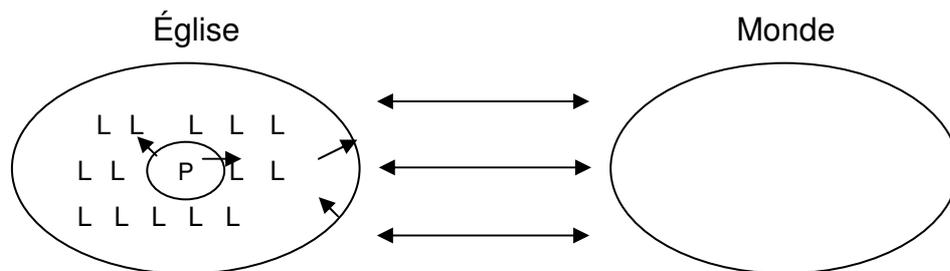
La communauté devient un lieu de communion entre les personnes. Les multiples services d'Action Catholique et les patronages rendent visible la vie chrétienne et ecclésiale sur un secteur particulier, qui dépasse parfois celui de la paroisse. Le prêtre,

¹¹⁷ C'est notamment la vocation de l'ordre des Prêtres de la mission apparu au XIX^e siècle.

¹¹⁸ Pour se faire une idée de l'importance des patronages, tant du côté catholique que protestant, au début du XX^e siècle, voir Patrick CABANEL, Michel CASSAN, *Les catholiques... Op. cit.*, p 94 ; Christian GUÉRIN, *L'utopie scout de France*, Éditions Fayard, Paris, 1997, Première partie. L'auteur décrit la genèse des scouts en France. On y voit l'enracinement dans l'Action Catholique et les mouvements de jeunesse qui se formaient à partir des patronages. On pourra aussi consulter Gérard CHOLVY, *Histoire... Op. cit.*, qui présente l'apparition et le développement des patronages, ainsi que leur rôle auprès de la jeunesse des XIX^e et XX^e siècles.

¹¹⁹ Voir René RÉMOND, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Éditions Fayard, Paris, 1999².

mandaté par l'Évêque, a la charge de la communauté qu'il coordonne. Il est le représentant de l'Église officielle. Les laïcs ont maintenant plus de poids. Certains reçoivent la charge d'un service particulier. Ils coopèrent au travail, aux projets, aux conseils divers et même aux décisions, mais toujours sous la responsabilité ultime du prêtre. Cette participation se déroule donc dans une structure de dépendance à l'institution qui gouverne et ordonne¹²⁰, mais laisse un pouvoir de délégation plus important aux laïcs.



Dans le modèle ecclésiologique "Église conquérante", le chrétien laïc reste sous la responsabilité du prêtre qui gouverne la communauté (paroisse ou groupe formalisé) dont il a la charge. Il est le garant de la doctrine. Les laïcs sont des partenaires qui disposent de peu de pouvoir. On retrouve aujourd'hui dans certaines associations une structure de cette forme, où l'autorité revient à la personne ordonnée et dont dépendent les autres pour les actions à mener. La coopération est réduite au travail à accomplir ensemble par un partage minimal des décisions d'action. L'action se caractérise par la transmission de la foi pour conquérir le monde afin qu'il n'aille pas à sa perte. On en reste encore à l'idée que "hors de l'Église, il n'est point de salut".

Le temps de l'enfouissement et le modèle "Église levain dans la pâte"

Depuis l'entre deux guerres, l'Église s'est rendue plus sensible au monde, qui a connu en l'espace de deux cents ans des modifications plus profondes qu'en dix siècles, en tentant de rétablir un équilibre et un contact avec lui. De plus en plus de voix se sont élevées à l'intérieur de l'Église pour dénoncer le décalage croissant avec le monde dans lequel elle est insérée.

Expulsées de France, les congrégations religieuses sont peu à peu revenues après 1918 grâce à l'assouplissement des lois antireligieuses. On a alors assisté à une forme de reconquête. Il aura fallu du temps pour que l'Église retrouve une certaine sérénité et une participation sociale active. On peut qualifier cette période de *temps de*

¹²⁰ Nous entendons *ordonner* dans les deux sens ecclésiologiques : l'institution qui confère l'ordination aux clercs, et l'institution qui édicte les directives à ces clercs et aux autres membres des communautés.

l'enfouissement. L'Église a peu à peu pris conscience que sa place désormais au cœur de la société est celle du levain qui fait lever la pâte (Cf. Lc, **13**, 20-21 ; Mt **13**, 33). Il ne s'agit donc pas d'un enfouissement pour se cacher, mais au contraire pour agir au plus près des réalités. Selon la formule de Henri GODIN et Yves DANIEL en 1943 « *L'Église doit mettre le levain dans toutes les pâtes* »¹²¹.

Cette prise de conscience aboutit à l'*aggiornamento* qu'a été le Concile Vatican II, une étape capitale de la vie de l'Église. Il a été convoqué le 25 décembre 1961 par le Pape Jean XXIII qui lui assigne comme tâche la réforme de l'Église, le rapprochement de tous les chrétiens et de nouveaux rapports au monde. Le précédent Concile, Vatican I, convoqué en 1870 et interrompu suite au déclenchement des hostilités entre la France et l'Empire Prussien, avait déjà eu pour ambition de rétablir un contact avec le monde en pleine transformation sociale, économique et politique. Remise en cause par la pensée moderne et la pratique des États modernes, l'Église a tenté de se rendre plus proche des réalités de son temps. Mais ce Concile, prorogé *sine die* n'a jamais été repris. Aussi, la convocation d'un nouveau Concile au milieu du XX^e siècle, après tant de bouleversements dans le monde, ne pouvait qu'être un événement considérable. Il le fut, notamment en redéfinissant la place et le rôle des laïcs dans la vie de l'Église. La constitution conciliaire pour la participation active des laïcs est révélatrice du tournant progressivement pris par le magistère pour impliquer davantage les *fidèles* à la vie ecclésiale, en constatant leur déconnexion croissante de la hiérarchie.

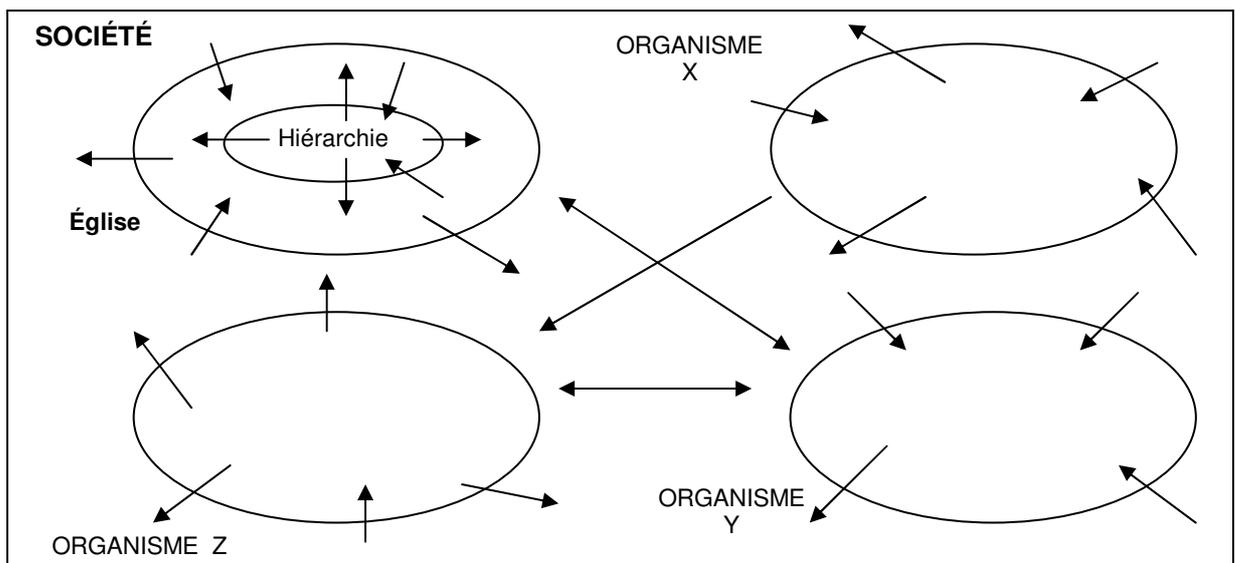
Le Concile Vatican II a tenté de clarifier la visibilité de l'Église, qui « *a reçu la mission de manifester le mystère de Dieu* » et « *révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence* »¹²² en portant le message évangélique selon l'appel de Jésus Christ : « *Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes créatures* » (Mc **16**, 15b). Les Pères du Concile Vatican II, pour mieux redéfinir la place et la visibilité de l'Église, lui ont consacré deux constitutions, l'une, *Gaudium et Spes*, sur la façon dont elle est appelée à servir le monde de ce temps, l'autre, *Lumen Gentium*, sur la structure ecclésiale comme peuple de Dieu, qui donne de nouvelles directions à l'action pastorale dans le monde contemporain.

Dans la société pluraliste contemporaine, l'Église est une institution sociale parmi d'autres. Elle ne recouvre plus tout l'espace social. Sur le vaste marché du sens que

¹²¹ Henri GODIN, Yves DANIEL, *La France... Op. cit.*, p. 19.

¹²² Concile Vatican II, Constitution *l'Église dans le monde de ce temps* n° 41 § 2.

cherche l'homme, elle tient un stand parmi d'autres¹²³. Elle tente de diffuser ce dont elle est porteuse par "l'évangélisation", sans plus pouvoir parler en terme de totalité et de façon exclusive. Le point de vue universel ne peut plus être requis, mais seulement le point de vue des croyants pour exprimer ce qui rejoint l'humain ou au contraire poser un discours de rupture au nom de la spécificité de ce dont elle se veut porteuse¹²⁴. Dans la quête d'accueil dont certains ont besoin, elle est un lieu parmi d'autres. C'est donc une Église de réseaux qui tend à se développer, s'inculturant dans le monde au milieu d'autres "organismes" de toutes sortes. Claude DAGENS note que parmi les styles de dialogue à innover « *il y a aussi le style "enfouissement dans le monde et dans la société", avec le simple projet d'être là, et de tout partager des projets et des luttes humaines, et de se taire, en attendant que Dieu se dise aussi à travers notre proximité silencieuse* »¹²⁵. Il s'y ajoute une modification du fonctionnement interne, due à la raréfaction des prêtres qui ne permet plus de disposer d'un prêtre par paroisse. Les laïcs prennent de plus en plus de responsabilités ecclésiales.



La communauté rassemble des chrétiens divers, solidaires des hommes dans un contexte socioculturel donné, engagés dans l'accomplissement de tâches qui constituent des défis relationnels et sociaux. Les laïcs sont conscients de leur mission de chrétiens et c'est ensemble qu'ils relèvent les défis sociaux, mais aussi personnels, pour répondre à leur foi engagée et inculturée. Le service du prêtre est un service de cohésion et de construction de la communauté, qui maintenant est un lieu représentant une unité (diocèse, paroisse, aumônerie, groupe plus ou moins formalisé). La hiérarchie garde le pouvoir, mais il est de plus en plus partagé avec les laïcs en des lieux

¹²³ L'illustration est de André FORTIN, *Les galeries du Nouvel Âge*, Éditions Novalis, Ottawa, 1993, premier chapitre.

¹²⁴ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 59.

¹²⁵ Claude DAGENS, *Liberté et passion*, Éditions Saint Paul, Paris, 1994, p. 28.

où la raréfaction des prêtres oblige à les impliquer davantage. La caractéristique de l'Église est d'être « *la minorité au service de la majorité* » selon une formule de Hans KÜNG¹²⁶. Il s'agit bien d'un enfouissement dans la pâte humaine. L'enfouissement est tel, pour être au plus près des réalités humaines et sociales, que certains chrétiens n'hésitent plus à s'engager au nom de leur foi dans d'autres lieux que les lieux ecclésiastiques, ce qui donne une "Église de réseaux". Sa caractéristique est le partenariat qui se noue entre les différents groupes en présence.

Ces quatre schémas d'être au monde sont toujours plus ou moins présents suivant les groupes d'Église de référence. Cette première approche va être affinée avec les trois modèles ecclésiologiques que définit Jacques AUDINET à partir de l'action.

4. 2. 5. 2. À partir de l'action

« *Toute action sous-tend une manière de voir* »¹²⁷. On peut ajouter que toute action sous-tend aussi une manière d'être. Jacques AUDINET dégage trois modèles d'action en lien avec la Révélation : le modèle de référence, *la société dans l'Église*, le modèle *Église-Monde* et le modèle de la communication : *l'Église dans le monde*.

La société dans l'Église

Le modèle *la société dans l'Église* est toujours le modèle de référence qui « *de-meure comme un arrière-fond auquel on se réfère toujours plus ou moins* »¹²⁸. Son mérite est la clarté par la délimitation des lieux de l'action. L'Église et la Révélation, dont elle est porteuse, sont au centre. Tout se trouve ordonné de manière concentrique, que ce soit la vie des individus, la société et la vie de l'Église elle-même. Sa doctrine donne le sens ultime des réalités temporelles et le domaine de son influence est clairement défini, comme les zones qui ne relèvent pas directement de son action pastorale. C'est un système de référence cohérent à partir duquel le but de l'action pastorale est l'avènement du Salut. En cas de conflit, la résolution vient par la casuistique ou par l'autorité. On constate donc que ce modèle définit l'action « *en fonction d'un seul pôle : sola Ecclesia* »¹²⁹.

Dans ce premier modèle, l'Église enseigne la Révélation, après l'avoir élaborée et formulée. Elle la communique par la *catéchèse*, qui est un enseignement traditionnel

¹²⁶ Hans KÜNG, *Qu'est-ce que... Op. cit.*, p 202 - 204.

¹²⁷ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 45.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁹ *Ibid.*

pour les simples et un enseignement plus développé pour les gens cultivés. La base commune de l'enseignement à l'époque moderne est le *catéchisme*. Il « *est à peu près universel, notamment au XIX^e siècle* »¹³⁰. Si le catéchisme n'est pas la théologie, il en comprend les structures. Il ressort de ce modèle que « *l'Église a quelque chose à proposer, quelque chose qui est spécifique, quelque chose qui est universel, et quelque chose qui est transcendant [...]. On a donc dans ce lieu qu'est l'Église, mais dont les frontières s'étendent aussi loin que la société, une expression identique dans sa structure et jusque dans son vocabulaire, que le chrétien reçoit par l'enseignement et auquel il adhère par l'obéissance de la foi* »¹³¹. L'Église apparaît comme la référence ultime, qui légitime toute forme d'action et d'engagement, que ce soit en société ou ailleurs.

Le modèle Église-monde

Avec l'apparition de l'Action Catholique, et surtout à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce modèle a marqué des signes d'inadéquation qui ont donné naissance à un nouveau modèle. L'action pastorale ne se définit plus en fonction d'un seul pôle, mais un second pôle « *détermine l'action [...] et il ne peut se ramener au premier : le monde qui a sa consistance propre* »¹³². On assiste alors à la naissance d'un second modèle d'action, le *modèle Église-Monde*. La référence devient un double système : « *celui de l'Église et du révélé d'une part, celui du monde et de l'homme d'autre part* »¹³³. Jacques AUDINET parle de « *dualisme ou de bipolarité* », car l'agir de l'homme a sa consistance propre qui n'est pas référé à l'action pastorale dont le rôle justement est d'harmoniser action humaine et action ecclésiale. On assiste dès lors à la reconnaissance de deux espaces, « *distincts l'un de l'autre avec chacun sa consistance propre* », qui amène à parler « *d'un intérieur et d'un extérieur de l'Église* »¹³⁴.

La préoccupation majeure est un *cheminement*. Du côté de celui qui est dans le monde, il s'agit d'un cheminement de "conversion" pour rejoindre l'Église qui, de son côté, cherche à atteindre le monde par un effort missionnaire d'évangélisation. Pour rejoindre l'homme, on se préoccupe des modalités et des étapes de ce cheminement

¹³⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹³¹ *Ibid.*, p. 46. Jacques AUDINET illustre par une citation de Monseigneur Félix DUPANLOUP (1802-1878), évêque d'Orléans qui a marqué la seconde moitié du XIX^e siècle, au sujet du catéchisme « *On doit en apprendre le texte avant de l'entendre expliquer afin de mieux marquer la transcendance de la Révélation* ».

¹³² *Ibid.*, p. 40.

¹³³ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁴ *Ibid.*

« *qui est le type même de l'histoire du salut* »¹³⁵. Ce que le chrétien ou le converti vit aujourd'hui est ce qu'ont vécu par le passé « *Abraham, les prophètes, le Peuple, les Apôtres, [...] Jésus lui-même* »¹³⁶. L'histoire du salut est la manifestation de la révélation qui parvient à l'intelligence en lui supposant Dieu comme principe transcendant. On assiste à un déplacement du lieu de la révélation, qui n'est plus seulement l'Église, mais « *peut se manifester partout : dans les événements de la vie personnelle, dans le social, voire dans le politique. Il suffit d'y discerner les "signes des temps" et de savoir les interpréter en lien avec l'histoire du salut* »¹³⁷, dont la norme est l'Écriture. Partout, quels que soient les lieux et les multiples cheminements de l'homme en quête de la foi, la Révélation peut être manifestée. « *Ce n'est plus l'Église, sa doctrine et l'obéissance de la foi, c'est l'être humain, son expérience, sa quête et l'histoire du salut* » dans le respect et l'acceptation de la consistance des situations humaines confrontées aux « *instruments d'analyse [que sont les] approches scientifiques de la sociologie, de la psychanalyse ou du structuralisme* »¹³⁸ qui tentent aussi de donner sens à l'aventure humaine¹³⁹.

Le modèle de la communication, l'Église dans le monde

Le troisième modèle est le modèle de la communication, *l'Église dans le monde*. Ce modèle est né d'« *une nouvelle demande qui se veut religieuse mais formulée en d'autres termes et en d'autres situations* »¹⁴⁰ alors que les institutions, comme les aumôneries de lycées ou les groupements, connaissent une désaffection. Jacques AUDINET donne l'exemple d'une aumônerie de lycée, aux effectifs restreints, invitée à participer à un débat avec des enseignants non chrétiens. Les groupes se situent désormais autrement par rapport à l'institution. L'espace aussi a changé. Dans ce modèle, il ne s'agit plus d'un intérieur et d'un extérieur de l'Église, mais d'une question « *d'identité des personnes qui s'interrogent pour savoir si elles sont du monde ou de Dieu, si elles agissent en chrétiens ou en tant que chrétiens* »¹⁴¹ et qui cherchent donc à concilier leur christianisme à leur univers quotidien. « *Il s'agirait plutôt d'exister*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 47-48.

¹³⁹ On pourra illustrer cette perspective de Jacques AUDINET avec les convictions des auteurs de la théologie de la libération, née en Amérique Latine et en Amérique Centrale dans les années 60. Voir à ce sujet Clodovis BOFF, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Collection Cogitation Fidei n° 157, Éditions du Cerf, Paris, 1990.

¹⁴⁰ Jacques AUDINET, *Écrits...Op. cit.*, p. 43.

là où l'on est, comme porteur de la réalité chrétienne »¹⁴². Porteur signifie que les acteurs ont changé. Il ne s'agit plus d'agir au nom d'une compétence patentée car « chacun, à sa place et selon sa compétence, est habilité à dire le salut de Dieu, et les modalités de la parole selon les modalités communes »¹⁴³. L'action est une tentative pour rapprocher deux univers : celui de la foi chrétienne reçue « de l'Église à laquelle on se reconnaît appartenir sans pour autant savoir exactement où en sont les frontières », car tout ne peut pas être baptisé ou sécularisé, et celui de « l'être humain, de la culture, de l'existence ou de la société dans laquelle on est »¹⁴⁴. La communication est le lieu d'échange des deux univers aux pôles « qui ne sont pas tant l'Église et le monde défini comme espaces sociaux, que l'existence humaine et la réalité du salut de Dieu »¹⁴⁵. Être chrétien revient à vivre avec tout un chacun mais selon une manière différente « puisque rattaché au Père du ciel et au salut qu'il nous a révélé en plénitude en Jésus »¹⁴⁶. L'appartenance au groupe chrétien est « la condition pour que toute communication authentique puisse exister » sans qu'il y ait « dichotomie entre deux parts du réel »¹⁴⁷. L'agir chrétien s'exprime comme quelque chose à créer ou qui existait déjà mais demande à resurgir, « dont les formes seront imprévisibles, dont la qualité dépendra de la rigueur avec laquelle le chrétien entreprendra la tâche de dire et d'agir ce dont il est porteur »¹⁴⁸.

Le lieu est un lieu humain. Il est relatif comme tout lieu humain. L'espace de ce groupe est l'espace religieux. Le groupe religieux n'est ni plus ni moins humain que les autres. Il vit l'aventure humaine en se référant à Jésus-Christ. Pour dire ce dont il est porteur, le dialogue avec les autres groupes humains prime, car « c'est là que la Parole retentit et se dit », non en se répétant mais par une actualisation qui passe au « crible de la pensée des hommes de ce groupe, qui ne peut être que la pensée de leur époque et de leur culture »¹⁴⁹. Ceci conduit « à une double herméneutique » : une herméneutique de l'existence propre du groupe religieux et de leurs contemporains, et une herméneutique de la tradition religieuse du groupe qui est une interpréta-

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 49.

tion « *non seulement par les éléments de la culture ou des sciences positives, mais par ses propres critères* »¹⁵⁰.

Ces trois modèles ecclésiologiques fondés sur l'action montrent la façon dont l'Église en un siècle a changé sa manière de faire et d'être au monde, surtout à partir d'une interrogation sans cesse reçue du "monde", qui est désormais un partenaire voire même un "concurrent", car on y trouve aussi de nombreux lieux d'échange et de parole qui cherchent à donner du sens à l'homme. C'est ce que souligne Claude DAGENS quand il relève que les questions sur l'homme, comme la défense des droits de l'homme ou le respect de son humanité, « *sont devenues des questions communes et que l'on ne devrait pas y répondre de façon concurrentielle [...Ê]tre chrétien aujourd'hui, devenir chrétien, appartenir à l'Église, se reconnaître membre de l'Église n'apparaît pas comme une attitude concurrentielle, mais comme un acte de liberté* »¹⁵¹. Ainsi, par delà tous les modèles, l'action fondamentale du chrétien est devenir et rendre libre.

4. 2. 5. 3. Synthèse

Les différents modèles ecclésiologiques, qui ont émergé du parcours historique de l'Église et qui se dégagent de son agir, montrent une Église aux multiples facettes qui connaît diverses manières d'être au monde. Ils aident par conséquent à mieux cerner son parcours d'aujourd'hui. Malgré le caractère nécessairement schématique d'une telle présentation, on découvre comment l'Église s'édifie au contact des réalités qu'elle rencontre. L'histoire montre qu'après avoir adapté le monde à son image, elle doit désormais s'adapter à l'image du monde, ce qu'elle tend aujourd'hui à vivre comme le démontrent les modèles ecclésiologiques décrits par Jacques AUDINET à partir de l'action. La modernité a entraîné une nouvelle manière d'être au monde de l'Église, qui l'a amenée à se recentrer sur l'essentiel de sa vocation : l'annonce de la Bonne Nouvelle qui peut n'être pour certains qu'un simple écrit parmi d'autres écrits, pour d'autres qu'un précepte de morale, pour d'autres encore qu'une religion prêchée autrefois et qui n'aurait plus rien à dire aujourd'hui et pour d'autres enfin qu'une belle histoire de délivrance d'une humanité aux prises avec elle-même. Mais pour celui ou celle qui annonce l'Évangile, suivant le modèle ecclésiologique qui l'animerait, l'Évangile peut être un code de Loi, une Parole d'amour ou un livre de référence.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Claude DAGENS, *Liberté... Op. cit.*, p. 22.

Il n'est donc pas anodin de s'attarder à décrypter les modèles qui animent une action ecclésiale ou une pastorale, car ils disent quelque chose de la manière de transmettre la foi et de ce que cela signifie. Suivant le modèle de référence, il sera laissé plus ou moins de liberté à celui ou à celle à qui la foi est proposée ou assénée. Toute action pastorale est dépendante d'un modèle ecclésiologique particulier, qui dit quelque chose des représentations de celui ou celle qui s'y réfère et agit en fonction de lui.

Un constat s'impose : les modèles ecclésiologiques non seulement se succèdent dans le temps, mais existent toujours aujourd'hui partiellement. Ils sont fréquemment présents simultanément sur le terrain de l'agir pastoral, et ils induisent l'action du groupe religieux qui agit selon un modèle particulier. Aussi, pour proposer une action pastorale, il importe de savoir d'abord déterminer quelles sont les représentations de l'agir pastoral que porte ce groupe religieux, comme celles que portent la personne qui désire s'engager dans ce groupe.

L'engagement auprès des plus démunis ne se concrétise pas toujours selon la même optique, de même que la réception de l'aide ne fait pas non plus toujours intervenir un cheminement de foi. La perception que l'on a de l'Église est fonction des attentes, des espérances, des besoins ou de toute autre raison possible et imaginable propre à chacun. Il n'est pas toujours aisé de faire coïncider ces approches multidimensionnelles. Toutes ces difficultés sont à considérer dans la mise en œuvre d'une pastorale en milieu marginalisé.

Par ailleurs, l'Église n'est pas la seule à vouloir agir dans l'espace social. Il existe une multiplicité de groupes, d'associations ou d'institutions à caractère philanthropique, caritatif ou simplement humain, qui ont aussi une réponse à proposer à la quête de sens de l'homme d'aujourd'hui. Auparavant les points de repère de l'identité chrétienne définissaient le groupe et déterminaient l'action. L'acteur chrétien se concevait alors comme un pôle d'initiative pour le monde et l'Église était un pôle d'attraction. Elle attirait à elle, car hors d'elle il n'y avait pas de salut. Tout s'expliquait par le biais de l'action de Dieu, de sa grâce et du rôle salvifique de l'Église. On retrouve ici sous-jacent les modèles ecclésiologiques "*Église dominante*" et "*Église conquérante*".

Mais aujourd'hui, le sociologue montre les constantes culturelles où l'on voyait l'action de l'Esprit Saint, le psychologue démontre des qualités moins idéales où l'on voyait l'œuvre de la générosité des âmes. On constate que l'Église comme institution est aussi soumise aux aléas des conflits de pouvoir et de domination. Jacques AUDINET souligne que « *le pasteur a le sentiment que ce qu'il faisait jusque-là se trouve invalidé. Ce qu'il tenait, l'ensemble de concepts et de critères par lesquels il*

orientait sa tâche, lui échappe des mains »¹⁵². L'Église est en crise de sens aujourd'hui car les données des problèmes sociaux ont changé comme les hommes de ce temps. Il en ressort même une impression de dysfonctionnement quand les discours tenus par les uns ou les autres au nom d'un mandat d'Église sont en contradiction ou que les actions ne sont plus cohérentes. Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ constatent que le dysfonctionnement des pratiques ecclésiales actuelles donne une image du Christ et de l'Église difficile à accepter¹⁵³. Le dysfonctionnement provient d'une difficulté d'adaptation aux réalités sociales actuelles. L'évolution sociale et les normes nouvelles qui s'imposent dans les rapports sociaux, mais aussi personnels, orientent différemment le donné religieux, qui pose question aux institutions religieuses en général, dont l'Église est aussi tributaire. Il existe alors une tentation de mettre la religion et l'Église en marge de la société, soit par un discours qui ne correspond pas aux cadres sociaux, soit par l'attitude et le style de vie de certains de ses membres¹⁵⁴. Il reste alors à déterminer où est l'Église et ce qui constitue l'originalité dont elle se veut porteuse, d'une manière opératoire, c'est à dire en se donnant les moyens d'une action concrète avec des instruments nouveaux validés par les sciences humaines et la théologie.

Deux modèles issus du parcours historique sont en phase avec une pastorale de la marginalité. Ils comportent néanmoins des risques dans leur mise en œuvre :

- Le modèle "*Église levain dans la pâte*", qui recoupe sur de nombreux points le modèle d'action de la communication "*l'Église dans le monde*", est celui qui est le plus approprié et colle au plus près des réalités du temps présent pour relever les nouveaux défis que l'Église doit affronter. Il existe un risque d'égarement quand les membres du groupe ecclésial perdent de vue la spécificité de l'agir religieux et que leur engagement au service du monde oublie ses références religieuses.
- Le modèle "*Église communautaire*", à rapprocher du modèle d'action "*Église-monde*", offre aussi un certain intérêt. Dans ces modèles, existe un encouragement pour que chacun trouve sa place et vive une relative autonomie. Un double cheminement est vécu : pour celui qui est dans le monde, il s'agit de rejoindre l'Église ; pour l'Église, il s'agit de rejoindre le monde. Cette double quête ouvre des perspectives de rencontre où chacun cherche à mieux se connaître. Le risque est une dissolution

¹⁵² Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 16.

¹⁵³ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes et catéchèse*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 15.

¹⁵⁴ Conseil des Conférences Episcopales d'Europe, *La religion... Op. cit.*, p. 14.

quand les uns et les autres perdent leur identité et que le lieu commun n'a plus de références solides.

Ces modèles conduisent les agents pastoraux à se rendre attentifs à tous ce qui les entoure et à la façon dont l'Église vit et se construit, avec eux et avec les autres, du dedans et du dehors. C'est une Église ouverte et disponible, au plus près des réalités du temps actuel, qui est manifestée à travers de tels modèles ecclésiologiques.

4. 3. Conclusion

L'Église est une assemblée convoquée rendue visible quand ses membres vivent leur foi dans le concret de leur existence par le service qu'ils exercent. La mission, exécutée par quelqu'un au nom de son engagement d'Église au service de ceux et celles qui sont marginalisés, fait partie intégrante de ce vécu. C'est ainsi que l'Église prend tout son sens en rendant réel le message de la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus. La mission vécue repose sur du concret et l'envoi en mission par l'institution se traduit par une action tangible sur le terrain.

La pastorale est un processus qui articule théorisation et action en partant de la situation que vit un groupe déterminé. Il s'agit de lui apporter l'annonce du message évangélique de libération et d'espérance. La pastorale touche l'ensemble des initiatives prises par un groupe religieux, soit pour ses membres, soit pour un autre groupe ou d'autres personnes prises individuellement afin de donner ce dont elle est porteuse. La pastorale suppose alors une réflexion systématique quant aux conduites, aux modes de pensée et aux possibilités d'action pour mettre en œuvre le message évangélique et conduire à l'édification du peuple de Dieu dans le temps présent. L'action pastorale repose sur des critères théologiques, une analyse du terrain et du groupe, puisqu'elle se déroule dans un champ délimité, et elle fait appel aux sciences humaines. Une des tâches de la théologie pratique est de déterminer ce champ puis d'évaluer l'action à y mener.

Cependant la pertinence de l'interrogation d'une pastorale en milieu marginalisé rejaillit du parcours qui vient d'être entrepris. La pastorale est l'activité de l'Église dans un champ délimité. Pour notre propos, la définition et la délimitation de la marginalité lui donnent son orientation. Néanmoins, l'agir pastoral est induit par les spécificités propres à ceux et celles qui sont rencontrées, à savoir les différents milieux de marginalité et ce que sont les personnes marginalisées, mais aussi par le modèle ecclésiologique de référence qui donnera une orientation particulière à l'action. Il n'existe plus

pour lors *une* pratique pastorale, mais *des* pratiques pastorales, diverses suivant les lieux et les buts, qui pourraient même entrer en concurrence les unes avec les autres.

Les façons d'aborder une présentation de l'Église sont nombreuses, qu'elles soient tangibles, culturelles, théologiques ou même politiques. Certaines ne sont pas très parlantes dans une société sécularisée¹⁵⁵. Dire d'emblée de l'Église qu'elle est le peuple des baptisés, l'ensemble des "croyants" ou des "fidèles", donne un de ses aspects, la notion d'assemblée pour le culte. Cela ne suffit plus aujourd'hui comme caractéristique et n'est même plus significatif à une époque où il existe des croyants de toutes les sortes et de multiples formes d'assemblées. Il n'est qu'à considérer, par exemple, les "grandes messes" politiques qui représentent un véritable culte de la personnalité comme d'ailleurs les rassemblements autour d'un événement sportif. De plus, multiple et variée, l'Église n'a plus la prééminence qu'elle a eue en Occident jusqu'au XVIII^e siècle.

Aujourd'hui ce sont davantage les modes d'action qui rendent présent l'Église. Ils se déclinent à travers quatre niveaux opératoires. Il y a d'abord l'implication fondamentale et l'objectif final de l'action ecclésiale, puis les fonctions ou les médiations ecclésiales au service du Règne de Dieu à travers quatre signes, la diaconie, la koinonie, le "martyre" et la liturgie. Ensuite, se déclinent les formes et les domaines principaux de l'évangélisation qui se traduisent par l'action missionnaire, l'action catéchuménale, l'action pastorale, et la présence et l'action dans le monde. Enfin, on trouve les agents et les conditionnements personnels et institutionnels de la pratique ecclésiale dans les ministères, les structures et les institutions.

Toute cette diversité confère à l'Église plusieurs visages, ce qui ne va pas sans poser des difficultés pour appréhender la réalité qu'elle recouvre. Dans le monde pluri-culturel actuel, cette diversité se retrouve jusque dans certaines communautés paroissiales et il n'est pas toujours aisé de découvrir le véritable visage de l'Église. Existe-t-il d'ailleurs un véritable visage ? Le parcours historique traversé par l'Église, qui est aussi une traversée des rapports entre l'Église et le monde, montre une autre forme de sa diversité. On peut dégager alors quatre modèles ecclésiologiques majeurs : le modèle *Église communautaire*, le modèle *Église dominante*, le modèle *Église conquérante* et le modèle *Église levain de la pâte*. À ces quatre modèles historiques se combinent trois autres modèles issus de l'action : la société dans l'Église, le modèle Église-monde et le modèle de la communication. Chacun de ces modèles ec-

¹⁵⁵ À propos de la sécularisation voir Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* Op. cit., p. 152.

clésiologiques, esquissés soit à partir de l'histoire soit à partir de l'action, ne se retrouve pas à l'état pur. Mais ils sont révélateurs de manières d'être que l'on rencontre chez des personnes qui s'engagent au nom de leur foi. Savoir les discerner permet de mieux comprendre les modes d'action d'un groupe ecclésial donné et de définir une pastorale.

Une pastorale de la marginalité se situe clairement du côté de la diaconie, tout en étant nécessairement articulée avec les autres modes de présence et d'agir de l'Église dans le monde contemporain. Elle aura à se positionner par rapport à l'annonce de la foi en déterminant ce que signifie *proposer la foi dans les milieux de marginalité*, ce que pourrait être une catéchèse des adultes en milieu marginalisé, quelle serait la formation la plus appropriée des agents pastoraux et quelles seraient les structures à mettre en place pour favoriser une pastorale concertée en milieu marginalisé. Le rapport à la liturgie se pose pour déterminer le type de célébration qui favorise la présence auprès des plus pauvres, et les rende acteurs de ce qui se déroule.

Quelles stratégies et quels moyens adopter pour mettre en œuvre une pratique pastorale au sein de la marginalité ? Aujourd'hui, différents instruments sont développés par les sciences humaines et sociales, qui apportent un certain support à une pastorale à dimension sociale.

Chapitre 5

Quelques caractéristiques de la personne humaine

Jacques AUDINET écrit que le lieu du Royaume est d'abord un être de chair et de sang, des hommes et des femmes concrets¹. Il s'agit de les accompagner en offrant le salut promis par Jésus, transmis et enseigné par l'Église, elle-même constituée d'êtres de chair et de sang, des hommes et des femmes concrets qui sont aussi lieu du Royaume². Ces êtres de chair et de sang existent et vivent. Ils connaissent diverses formes de maturation et de développement, qui s'opèrent plus ou moins harmonieusement. Considérer quelques caractéristiques de la personne humaine permet de spécifier des paramètres complexes constitutifs d'une personne, ce qui est positif, comme ce qui est cause de cassures ayant pu générer une forme de marginalisation.

Action de l'Église orientée vers un groupe déterminé, la pastorale ne peut faire abstraction des personnes qui constituent ce groupe, ni même de ceux et celles qui mettent en œuvre l'agir ecclésial. Il s'avère utile alors de s'y intéresser, d'autant dans la genèse et la pérennité d'une situation marginalisante l'importance de l'effet stigmatisant et des injonctions ont été mentionnés.

Il ne s'agira pas ici de présenter l'ensemble des caractéristiques de la personne humaine ou de la construction de la personnalité, mais d'esquisser quelques traits particulièrement impliqués dans les perturbations que l'on peut rencontrer dans les milieux de la marginalité, notamment la capacité de dire et de se dire, ainsi que la faculté de symboliser, tout ceci dans le cadre d'une pastorale.

Une première section cherchera quel est le regard à poser sur la personne humaine pour découvrir ce qu'est un être humain, soit dans son ensemble, soit selon un ou plusieurs de ses traits, pour découvrir la progressive prise de conscience par l'homme de lui-même (5. 1.). Dans une deuxième section, sera considéré un nouveau regard sur la personne humaine (5. 2.). La troisième section s'intéressera à l'être humain comme être de langage (5. 3.). Il faudra aussi s'intéresser aux pratiques toxicomaniaques, très présentes et très prégnantes dans les lieux de marginalité, pour découvrir ce qu'elles disent des manques qu'elles traduisent (5. 4.).

5. 1. Quel regard poser sur la personne humaine ?

¹ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 33.

² Voir 1 Co 3, 16 et 1 Co 6, 19.

Il est nécessaire de s'interroger sur la façon de désigner un être humain, car plusieurs regards sont possibles, et même s'entrecroisent. La présentation des personnes marginalisées a montré l'importance de la stigmatisation, qui ne montre la personne que sous un aspect de son existence, voire de sa personnalité. Pour parler d'elle, on emploie alors des termes qui la réduisent considérablement à une apparence, occultant une part importante de son humanité. Or, il convient de procéder à une réhabilitation de la désignation d'une personne, car la manière dont elle est évoquée signifie quelque chose de la façon dont elle est perçue, accueillie ou rejetée. Trois entrées vont guider les développements : la quête de l'identité (5. 1. 1.), les désignations possibles pour évoquer l'être humain (5. 1. 2.) et la théorie des besoins développée par Abraham Harold MASLOW (5. 1. 3.).

5. 1. 1. La quête de l'identité

Parler de développement de la personnalité, quelle que soit l'approche considérée et le modèle utilisé, dégage une constante : la vie est une longue quête d'identité, en perpétuelle construction et revalorisation. Cette quête habite tout être humain et représente le fil rouge d'une existence, un besoin de se reconnaître et d'exister.

Mais qu'est-ce que l'identité ? Qu'apporte-t-elle à la réalisation de la personnalité ? Est-elle un facteur d'humanisation ? Ces quelques questions sont essentielles dans les milieux de marginalité, car l'image déficiente induite par le processus de marginalisation et la stigmatisation sont à l'origine de construction d'identités d'emprunts servant de refuge pour échapper au réel qui n'est pas dominé. S'intéresser à l'identité, c'est donc aborder l'essence de la construction de la personnalité qui est un agencement continu de l'identité. Elle sera abordée suivant une approche sociale puis psychologique et, enfin, elle sera mise en parallèle avec le processus de marginalité.

5. 1. 1. 1. Une approche sociale de l'identité

Pour aborder une approche sociale de l'identité, il faut remonter deux siècles en arrière, aux racines de l'industrialisation, qui a entraîné des mutations importantes dans l'ordre social et de profondes modifications personnelles. L'analyse entreprise par Bernard BAERTSCHI et al., qui a porté sur les travaux d'Adam SMITH (1723-1790) et les concepteurs du libéralisme, situe d'abord l'identité dans le cadre social. Pour Adam SMITH, le libéralisme économique apporte la liberté, l'égalité et le travail, pour permettre à l'ouvrier et au fermier de recouvrer la liberté naturelle contre toutes les formes de féodalisme qui existent par le biais des corporations. C'est aussi une pos-

sibilité ouverte à tous de se réaliser par la créativité alors que l'accès à la propriété privée et à la création de sa propre entreprise ne sont accessibles qu'à un petit nombre. Il devient donc possible de redonner aux personnes des couches sociales inférieures une véritable identité, alors qu'elle a été bien mise à mal par la révolution industrielle qui a annihilé les représentations de soi en même temps que les anciennes représentations du monde. Le libéralisme économique devait permettre à chacun de faire valoir ses aspirations par le développement de ses aptitudes et ainsi exprimer une identité personnelle reconnue de tous. La théologie réformée de la vocation voyait les métiers mis sur le même plan que les vocations. Dans ce cadre, identité personnelle et identité sociale vont de pair³. Le libéralisme économique se veut une réponse à la question de l'identité depuis la perte des idéaux de la Révolution. L'identité personnelle se réalise par le lien social.

Cette idée est affirmée par Jacques AUDINET pour qui « *identité et lien social sont les deux faces d'une même réalité, et l'un n'est pas séparable de l'autre* ». C'est par ce lien que s'opère le passage du *je sujet* au *nous sommes*. « *On aborde donc ici l'identité en tant que constituée par le lien social, et dans le cas du christianisme, l'identité du baptisé en tant que membre de l'Église* »⁴. L'insertion à une institution ou un groupe établi renforce l'identité en conférant un sentiment de reconnaissance et d'appartenance.

La distinction du *Moi* et du *Je* permet d'expliquer l'influence de la personne sur la société et réciproquement. En tant que *Je* la personne peut changer l'ordre social. Les réformateurs, les chefs d'état, les savants et les fondateurs de religions ont un *Je* très affirmé. Quand le *Moi* domine le *Je*, la personne est conformiste. Elle est novatrice quand le *Je* l'emporte sur le *Moi*. Du point de vue de la société, les institutions représentent le *Moi* extériorisé sur le plan social et chaque point de vue individuel s'exprime de façon collective. L'institution est l'ensemble des attitudes qui déterminent les conduites individuelles⁵.

Elles ressemblent à des jeux d'acteurs. Jean-Pierre BOUTINET souligne le glissement de sens du mot *acteur* qui s'est opéré de « *l'espace théâtral* » à la sociologie. Il évoque dans le même temps le changement de sens du mot *sujet*, qui avant la Révo-

³ Bernard BAERTSCHI, François DERMANGE, Pierre DOMINICÉ, *Comprendre et combattre l'exclusion sociale : l'exclusion face aux exigences de l'éthique*, Presses polytechniques et universitaires Romande, Lausanne, 1998, chapitre 1.

⁴ Jacques AUDINET, "Lien ecclésial, lien social", in *Revue des sciences religieuses*, *Op. cit.*

⁵ Jean CAZENEUVE, *La personne et la société*, Collection le sociologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 72.

lution française renvoyait à la notion d'assujettissement et qui maintenant a pris le sens inverse, celui d'un acteur autonome. Dans la société « *post-industrielle* », « *l'acteur [est] confronté à un double défi, celui de l'incertitude dans laquelle il évolue, celui de l'affirmation de son propre pouvoir* ». L'« *acteur-stratège* » qui se dessine fait passer le sujet « *d'agent de changement* » à une position plus modeste d'acteur menacé par l'assujettissement. Cette « *redécouverte de l'acteur* », qui passe par « *une remise en valeur du concept de soi* », génère une interrogation « *sur l'identité, ce sentiment de reconnaissance que l'individu tire de ce qu'il fait, de ce qu'il est* »⁶. Il s'agit donc d'une recherche de reconnaissance et d'acceptation.

Simone BOURGES, en évoquant la constitution du Moi Idéal et de l'Idéal du Moi chez l'enfant, note que la question de l'identité « *réapparaît et ne cessera de réapparaître au cours des échanges dialectiques où l'enfant – comme l'adulte – craindra parfois plus ou moins d'être englouti par l'autre* »⁷. La peur d'engloutissement par l'autre est concrète pour des personnes qui connaissent la marginalisation. Elles n'ont pas de prise sur leur situation, ce qui leur permettrait de changer un réel difficile à supporter. La construction d'identités relatives est alors une source de sauvegarde. La peur d'être engloutie par l'autre laisse comme seule échappatoire l'adaptation à la situation du moment par un jeu d'"acteur", une identité constitutive subjective, résultant d'échanges dialectiques dont la personne marginalisée tente de garder une maîtrise toute relative.

Pour la sauvegarder, quelle interaction entretient-elle avec son environnement et les autres ? Dans sa théorie des systèmes, Paul WATZLAWICK met l'accent sur les relations que maintient la personne avec son environnement et non pas, comme dans l'approche psychanalytique, sur le fonctionnement de la personne elle-même. Le système est un microgroupe social, le plus pur étant la famille, dont les lois se définissent comme des normes de comportements et des valeurs de conduites qui les rendent effectives. Le fonctionnement du groupe répond à un double impératif antinomique : d'une part, conserver l'équilibre interne selon ses propres modalités, d'autre part, assurer au mieux les échanges avec l'extérieur. Tout comportement de la personne dans le groupe constitue un message interprété par les autres en fonction des règles

⁶ Jean-Pierre BOUTINET, *L'immaturité... Op. cit.*, p. 61-69.

⁷ Simone BOURGES, *Approche génétique et psychanalytique de l'enfant, La dynamique humaine*, Tome 2, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1986², p. 166.

édictees pour recevoir une réponse en adéquation avec le message émis.⁸ À l'encontre de Jean PIAGET qui affirme l'importance interactive de l'environnement, sur lequel la personne agit, il s'agit ici d'interaction réciproque. La personne et l'environnement s'influencent mutuellement.

L'importance du cadre social dans la réalisation personnelle est soulignée par Henri WALLON, qui ne parle pas à proprement parler du concept d'identité. Il part du constat que le milieu dans lequel les individus évoluent est important, non seulement le milieu biologique mais aussi le milieu social. Pour Henri WALLON l'homme est social par nature, selon la théorie de la société de Karl MARX. Mais il existe aussi, dans le milieu social, une force essentielle, la compétition, selon la théorie de l'évolutionnisme de Charles DARWIN. La solidarité permet d'échapper à certaines contraintes du milieu physique avec l'aide du langage et des idéologies qu'il transmet. Ainsi le tissu social ouvre à l'enfant la construction de sa personne, on peut dire qu'il permet d'acquiescer une identité, par l'insertion dans la trame sociale et le maintien des relations à autrui⁹.

Les relations à l'autre se trouvent sous un autre aspect dans un ouvrage du philosophe Emmanuel LEVINAS. Il a engagé une réflexion sur l'homme en abordant la relation à l'autre dans un ouvrage qui porte sur les massacres concentrationnaires de la seconde guerre mondiale et qui pose la question du mal dans toute son horreur¹⁰. « *L'identité du même dans le "je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration en guise de l'unicité assignée* » note l'auteur¹¹. Il associe l'autre au sens de l'existence. Ainsi le *je* provient d'un *nous*,¹².

L'identité est une notion clef d'Erik H. ERIKSON, qui la considère comme un « *processus psychosocial* »¹³. Il explicite cette notion dans un développement de 1954 concernant les noirs américains, alors enfermés dans une caste sociale. Cette ap-

⁸ Paul WATZLAWICK, Janet HELMICK-BEAVIN, Don D. JACKSON, *Une logique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, chapitre 4.

⁹ Henri WALLON, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Éditions Armand Collin, Paris, 1968, chapitre 3. Pour la notion de *contrat social*, voir du même auteur, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 293-294.

¹⁰ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris, 1978. La dédicace de l'ouvrage porte « *à la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés des nationaux socialistes, à côtés des millions d'humains de toute confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme* ».

¹¹ *Ibid.*, p 88.

¹² Voir à ce sujet l'article de Pierre DONCOURT in *Revue de Psychanalyse*, n° 4/1999 tome LXIII, p. 1153.

¹³ Erik H. ERIKSON, *Adolescence...Op. cit.*, p. 316 ; *Éthique et psychanalyse (1964)*, Éditions Flammarion, Paris, 1971, Chapitre III.

proche est transposable aux milieux marginalisés qui constituent aussi une caste à part de la société. On retrouve alors ce que Erik H. ERIKSON expose au sujet des noirs américains et d'autres groupes, comme les juifs américains. La formation de l'identité va plus loin qu'un simple processus d'identification avec les autres. Il s'agit d'un processus qui met en œuvre une capacité cognitive et émotionnelle de se laisser identifier par les autres¹⁴. La formation de l'identité est fonction du soutien que la personne est susceptible de trouver dans le sens collectif d'identité caractéristique des groupes sociaux importants pour elle, comme la classe d'âge, l'appartenance nationale ou culturelle. Que les développements historiques et technologiques portent atteintes aux identités enracinées ou à celles qui s'affirment, la personne se sent menacée et s'immerge vers des refuges qui confèrent une identité de synthèse. Ainsi les endoctrinements utilisent la crainte de la perte d'identité comme un ressort psychologique¹⁵. Dans les groupes de personnes marginalisées, cette forme "d'endoctrinement" se retrouve comme une valeur refuge qui donne une identité de synthèse qui supprime l'identité personnelle. La question du rapport à l'autre se pose dans la construction et le maintien d'une identité personnelle. Avec Erik H. ERIKSON, l'approche sociale de l'identité rencontre l'approche psychologique.

5. 1. 1. 2. Une approche psychologique de l'identité

En passant de l'aspect social à l'aspect psychologique, il apparaît que pour Sigmund FREUD l'identité était une notion naturelle. « *Rien n'est plus normal que le sentiment de soi, de notre propre moi* ». Le Moi apparaît comme l'essence de l'identité, il est le propre de la personnalité et le siège de la conscience¹⁶. Mais ce sentiment ne semble pas partagé par Jacques LACAN. En reprenant les premiers essais de Henri WALLON¹⁷, il situe le stade du miroir comme un moment crucial pour le petit enfant, entre le sixième et le dix-huitième mois. Il s'agit d'une expérience primordiale pour la construction du Moi et la constitution psychique de l'enfant qui se découvre comme une personne à part entière, indépendant de la mère avec laquelle il se percevait jusque-là dans un lien fusionnel. C'est le moment de la différenciation, de l'identification personnelle. L'image que l'enfant aperçoit de lui-même dans le miroir anticipe sur sa maturité qui n'est pas encore existante. Ainsi, dans un premier temps, l'image est

¹⁴ Erik H. ERIKSON, *Éthique... Op. cit.*, p. 90.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 32.

¹⁷ Notamment les travaux sur le stade de la différenciation, Henri WALLON, *L'évolution... Op. cit.*, p. 92-99.

un autre que lui-même. C'est l'image d'une unité corporelle que l'enfant ne possède pas encore. Il y a confusion entre soi et l'autre, que l'enfant essaie d'approcher. Ce n'est que progressivement qu'il assume cette image comme la sienne propre. Le stade du miroir représente la conquête de l'image de soi comme corps et identité personnelle¹⁸.

Pour Paul RICŒUR, l'identité est le *soi-même* qui possède deux versants : le réflexif, l'*ipse*, autrement dit la permanence à soi (au "Self"), et le *même* dans le sens de l'identité¹⁹. *Ipséité* et *mêmeté* recouvrent donc deux aspects d'une même réalité. Les deux concepts signifient qu'un changement est possible et que l'on peut ne pas rester identique tout en demeurant fidèle à soi. La *mêmeté* peut être modifiée sans répercussion sur l'*ipséité*. Paul RICŒUR donne l'exemple du caractère. « *On peut changer, ne pas être identique, tout en demeurant fidèle à soi-même* »²⁰.

Ipséité et *mêmeté* se retrouvent chez Jean-Pierre BOUTINET qui voit l'identité comme « *une construction fragile et complexe* » à laquelle trois sentiments contribuent :

1. Le *sentiment de la permanence dans le temps* qui permet de se reconnaître dans ce qui est la singularité propre à chaque histoire personnelle ;
2. Le *sentiment de la différenciation*, constitué de la variété des changements qui surviennent dans l'organisation personnelle et dans les relations à l'environnement ;
3. Le *sentiment de reconnaissance*, c'est à dire la façon supposée dont autrui nous perçoit²¹.

Cette approche renvoie à la question de la stigmatisation qui est une identité reçue de l'extérieur et intégrée par la personne. Corinne ROSTAING note que la prison est une remise en cause de l'identité, en stigmatisant le prévenu comme délinquant. Ce changement d'identité est induit par l'enquête policière dans l'entourage immédiat du prévenu, qui met au jour des actes ou des faits qui étaient ignorés d'autrui jusqu'à ce moment²².

¹⁸ Jacques LACAN, *Écrits...* *Op. cit.*, p.93-100.

¹⁹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, sixième étude.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie...* *Op. cit.*, p 68-69.

²² Corinne ROSTAING, "Les détenus : de la stigmatisation à la négociation d'autres identités" in *L'exclusion...* *Op. cit.*. L'incarcération représente en effet pour nombre de détenus primaires (condamnés pour la première fois) une grave crise dans leur existence. Elle génère une remise en cause de leur personnalité et, par ce fait, de leur identité. Une transformation importante surgit, qui parfois déstabilise l'équilibre fragile d'une personnalité mal assimilée, construite sur des bases instables.

Toujours dans le sens de la stigmatisation, Pascal DURET montre un autre exemple de constructions d'identités stéréotypées, consécutives à des adaptations de la personnalité à des schémas ambiants. Les jeunes en difficulté des banlieues se reconnaissent aux travers de stéréotypes, un langage particulier et une hiérarchisation de leurs rapports mutuels et avec l'extérieur qui leur sont propres. Les limites éducatives sont atteintes. Elles existent alors sous des formes sauvages ou réglementées selon la loi du plus fort à l'intérieur des groupes d'appartenance qui deviennent des groupes identitaires d'intégration et de reconnaissance²³. Claude DUBAR aborde aussi l'identité par une double approche externe et interne. L'identité se construit d'une part en référant à soi les jugements internes, et d'autre part par la comparaison aux autres, par les jugements externes²⁴. Concept social et concept personnel d'identité s'interpénètrent et se confondent.

L'identité est « *l'aboutissement d'une intégration progressive de toutes les capacités de l'être, intégration qui offre à chaque individu les possibilités d'être responsable de lui-même et des autres* », écrit Raymond CHAPPUIS. Se trouvent ainsi condensés les aspects externes et internes de la personne pour une intégration d'ensemble de toutes ses composantes, son histoire passée et actuelle, ses prises de participation sociales et autres. L'identité est « *la singularité d'une personne qui ne ressemble à aucune autre personne* », c'est un concept qui évoque « *la "cohérence psychologique" qui permet à un individu de se sentir maître de lui-même et de ses rapports au monde* »²⁵.

C'est ce que George Herbert MEAD indique très bien en distinguant les trois éléments qui entrent en jeu dans la construction de la personnalité, et partant, qui sont constitutifs de l'identité : le Soi (*self*), le Moi (*me*) et le Je (*I*). Le *Soi* est la prise de conscience qui englobe la situation totale en même temps que le sujet impliqué dans cette situation. Le *Moi* est engagé dans une situation, c'est ce qui apparaît aux autres comme la prise de conscience d'une situation extérieure. Quant au *Je*, il est indépendant du comportement des autres. Origine des comportements personnels, il s'affirme dans la réaction de l'individu face aux autres, "je suis une personne pour moi-même". Il représente l'initiative personnelle. Le *Je* est donné dans l'enfance, il se caractérise par une poussée de réflexes et de réactions aux stimuli extérieurs. L'apprentissage

²³ Pascal DURET, *Les jeunes et l'identité masculine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, chapitre 4.

²⁴ Claude DUBAR, *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Éditions Armand Colin, Paris, 1991, p 34.

²⁵ Raymond CHAPPUIS, *Les relations... Op. cit.*, p. 30.

des rôles sociaux constitue le *Moi*. Quand les rôles sont coordonnés, le *Je* reste l'aspect dynamique de la personnalité en même temps qu'il correspond à la personnalité la plus abstraite.

5. 1. 1. 3. Identité et marginalité

Un élément clef de l'identité est sans conteste la reconnaissance sociale que ne connaissent pas les personnes marginalisées, sinon par le biais de la stigmatisation et de l'assistanat, engendrant une approche faussée de leur identité propre. La reconnaissance sociale implique, en effet, une prise de participation et d'activité qui soit structurante de l'identité. La reconnaissance de soi permet le jeu interne de la permanence et de la différenciation. Or l'identité due à la situation marginalisante est stigmatisante, qu'elle soit construite ou reçue de l'extérieur. C'est un écran pour la réalisation de soi.

La lecture de la réalité de l'acteur social correspond aux problèmes d'affirmation identitaire rencontrés par les personnes marginalisées. Elles tentent par des stratégies de repli de ne pas se laisser enfermer dans les méandres de leur difficulté et de s'affirmer comme acteur autonome de leur existence. Mais où se situe le sentiment de reconnaissance dans ce qu'elles font et dans ce qu'elles sont ? L'ambiguïté générée par la stigmatisation, qui les enferme dans le plus négatif de leur situation, n'est pas favorable à une découverte et à une émergence de leurs capacités, celles sur lesquelles il est possible de s'appuyer pour construire une prise de participation sociale effective et acquérir ainsi la reconnaissance, qui est une valorisation de l'identité constitutive de la personnalité individuelle. De plus, la situation d'assistanat ne permet pas davantage d'accéder au statut d'acteur autonome.

C'est une identité constitutive subjective qui s'élabore, plutôt que l'adoption d'une identité réelle objective. Plus ou moins consciemment il s'agit de se donner un masque ou un paravent qui sert de refuge dans la situation de difficultés à laquelle la personne se trouve confrontée. Ou encore c'est l'identité imposée par la stigmatisation qui permet de se reconnaître. Alors, suivant l'interlocuteur rencontré ou le lieu fréquenté, ce sont autant d'identités qui se font et se défont.

L'identité est essentielle pour l'affirmation de la personne à elle-même et aux autres. Identité et environnement vont de pair. Pour parvenir à entrer en contact vrai avec les personnes touchées par la marginalité, il faut savoir déterminer quelle identité elles se donnent. La stigmatisation apparaît comme une identité d'emprunt, qui devient l'identité réelle. Or, pour l'épanouissement personnel et la réalisation de soi, il est essentiel

d'affirmer sa propre identité, celle que chacun est appelé à se construire en fonction de son Moi. Bien des causes d'une situation marginalisante se situent au niveau d'une identité d'emprunt reçue en fonction d'injonctions diverses, qui ne permettent pas une ouverture à l'autonomie et à la réalisation de soi.

Ces approches de l'identité participent d'un regard vaste sur la personnalité. Elles montrent que l'essence même de la personnalité réside dans l'identité. Ou encore, on peut dire que l'identité est constitutive de la personnalité. L'homme est au monde et à lui-même sous diverses identités, celles que patiemment il construit et celles que les autres lui prêtent, des identités relatives aux lieux, aux moments, aux rencontres, à toutes les circonstances de l'existence. Le plus important est de savoir se reconnaître et se retrouver dans l'écheveau de ces multiples identités qui constituent une personne unique.

5. 1. 2. Plusieurs désignations possibles pour évoquer l'être humain

L'identité est un élément clé dans la constitution de la personnalité, qui permet d'individualiser une personne parmi d'autres. Mais il existe aussi d'autres désignations pour parler de l'être humain qui, chacune, recouvrent un ou plusieurs aspects particuliers. On peut en distinguer six. Les deux premières désignations sont organiques et biogénétiques, il s'agit de la *constitution* et du *tempérament*. Les quatre désignations suivantes sont psychologiques, à savoir le *caractère*, l'*individualité*, la *personne* et la *personnalité*²⁶.

- La *constitution* est l'ensemble des caractéristiques biophysiologicals, en rapport avec le code génétique composé de vingt-quatre chromosomes paternels et vingt-quatre chromosomes maternels. Deux chromosomes déterminent le sexe, XX pour le garçon et XY pour la fille²⁷. C'est ce qui compose la base de tout être humain. Les découvertes génétiques de ces dernières années ouvrent des perspectives intéressantes pour mieux appréhender la complexité du fonctionnement psychophysiologique. Mais dans le même temps se posent des questions éthiques d'envergure quant aux potentiels qu'offrent les possibilités de manipulations génétiques qui sont autant

²⁶ Nous nous inspirons des travaux du X^e congrès international personnalité et âges de la vie, *La personnalité*, Société Internationale d'Étude de la Personnalité et du Caractère, Paris, 1996, p 4-5. Pour une approche plus approfondie de la notion de personnalité, voir Ralph LINTON, *Le fondement culturel de la personnalité*, Éditions Dunod, Paris, 1999 ; Jacques-Philippe LEY, *Sommes-nous tous des psychologues ?*, Éditions Mardaga, Liège, 1993, chapitre V et VI.

²⁷ Il peut exister des anomalies génétiques, auxquelles nous ne nous intéresserons pas ici, bien qu'elles entraînent des malformations corporelles ou psychologiques qui peuvent être à l'origine de situations marginalisantes. Pour un aperçu des anomalies génétiques, voir Helen BEE, *Psychologie...* *Op. cit.*, chapitre 3.

de risque de jouer les apprentis sorciers²⁸. Certains n'hésitent pas à placer leurs espoirs dans l'intervention et l'exploration des gènes pour résoudre bien des problèmes, y compris comportementaux. Ainsi la génétique pourrait-elle résoudre les problèmes qui conduisent à la marginalité et soigner, par exemple, des détenus multirécidivistes ou la disposition à la prostitution. De cette première désignation organique tient la seconde, le *tempérament*.

- Le *tempérament* désigne les caractéristiques anatomiques et morphologiques liées aux aspects neurophysiologiques. Serge CARFANTAN voit dans le *tempérament* « l'ensemble des dispositions organiques innées de l'individu ». L'analyse du comportement passe par l'interprétation de la constitution du corps « comme une forme signifiante de la subjectivité »²⁹, ce qui permet d'être au monde, de s'affirmer en tant que soi, différencié des autres.

- Le *caractère* est proche de la notion de *tempérament*. Il est aussi à la base de l'être au monde, à la manière de se comporter par un style propre de vie. La distinction entre *caractère* et *tempérament* tient « au déplacement de point de vue de l'analyse, d'une forme corporelle à une forme mentale »³⁰. Le *caractère* désigne le centre psychologique originel (de l'origine) et original (il n'en existe qu'un). Aucun caractère n'est identique, même s'il peut se dégager des constantes caractérologiques d'un individu à un autre. Avec la notion de *caractère*, il y a passage du physiologique au psychologique, qui confère à chacune des deux désignations une complémentarité pour concevoir l'*individualité*.

- L'*individualité* renvoie au fait que le sujet est un résultat unique en son genre, séparé des autres, différent d'eux par des caractéristiques qui lui sont spécifiques, individuelles. Atemporelle, l'individualité appartient en propre au sujet, elle est son unicité individuelle. Mais c'est une unité provisoire, dans un espace-temps sociologique défini qui donne un signalement propre à l'individu, différent à un autre moment, en un autre espace-temps, ce qui explique qu'un individu est le produit de la société, dans un contexte particulier. Cependant la situation sociale n'est pas un fait mécanique. Elle n'est pas seulement extérieure à l'individu, car il a une possibilité d'action dans cette situation qui fait partie de son être³¹. L'être humain, du fait de sa venue au monde, est un

²⁸ Catherine CUDICIO, *Développement personnel, le guide*, Éditions d'Organisation, Paris, 1996, p. 13-14.

²⁹ Serge CARFANTAN, *Conscience et connaissance de soi*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1996, p. 49.

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ Jean CAZENEUVE, *La personne... Op. cit.*, p. 68.

individu. Il ne devient une *personne* que par son évolution physiologique, psychologique et par l'éducation qui joue un rôle fondamental.

- La *personne* est un terme relatif à l'actualité et au futur d'une personnalité, en fonction des valeurs qu'elle poursuit et de sa maturation, dans un effort de construction personnelle permanente. Nous emploierons de préférence le terme de *personne* pour désigner les personnes en situation de marginalité, afin de bien garder présente la possibilité que comprend ce terme d'une évolution possible pour chacun, où qu'il en soit aujourd'hui de son histoire personnelle³². Ce sera aussi pour ne pas stigmatiser par une appellation qui constitue un raccourci pour faciliter hâtivement la compréhension d'une situation en ne renforçant qu'un aspect, entendu comme négatif, de la personne. Ainsi, par exemple, dire *une prostituée* réduit à l'état de la prostitution en occultant la dimension humaine, alors que dire *une personne prostituée* ouvre à une autonomie personnelle possible. « *La conception même de la personne pose le problème dans ses rapports avec la société, ce qui met en jeu la psychologie sociale, la sociologie, l'anthropologie, et aussi la philosophie* », note Jean CAZENEUVE³³. Nous n'omettrons pas d'ajouter la théologie. Le terme *personne* recouvre donc plusieurs domaines et donne un caractère globalisant. C'est un terme social à dominante axiologique qui fait appel à l'adaptation et à l'équilibration, les principes clés de tous les niveaux d'organisation du vivant. Le mot *personne* dérive d'ailleurs du latin *persona* qui désignait dans l'Antiquité le masque de théâtre. Carl Gustav JUNG utilise ce terme pour attirer l'attention sur l'apparence que chacun prend dans son insertion et sa fonction dans un contexte social donné. Le concept de *persona* permet aussi d'assurer la distance qui est un des aspects de la position de sujet. « *La persona est l'ensemble très complexe des relations de la conscience individuelle et de la société ; elle est une sorte de masque que l'individu revêt, d'une part pour produire un effet déterminé sur les autres, d'autre part pour cacher sa véritable nature* »³⁴. On peut cependant s'interroger pour savoir si *persona* revêt le concept de personne ou de personnalité ou s'il n'englobe pas les deux. Aron J. GOUREVITCH voit dans le concept *persona* un passage culturel du masque antique que portait l'acteur « *qui dissimulait son propre visage* », en un « *"personnage" dans lequel l'acteur et le masque se rapprochent au*

³² À propos de l'utilisation du concept de *personne* de préférence à celui *individu*, on pourrait aborder ici le *personnalisme*, une philosophie qui fait de la personne humaine, conçue comme sujet individuel, la valeur essentielle et la fin principale, voir Emmanuel MOUNIER, qui concevait le personnalisme comme « *une philosophie* » et non « *pas un système* », *Œuvres*, Tome IV, Éditions du Seuil, Paris, 1961-1963, p. 429.

³³ Jean CAZENEUVE, *La personne... Op. cit.*, p.9.

point que l'acteur entre dans la peau du rôle et s'identifie à lui », à celui d'un personnage social qui « acquiert enfin le sens nouveau de "personne" »³⁵.

• La *personnalité* est unique et propre à tout individu. Vittorio LINGIARDI reprend le concept de *persona* et situe étymologiquement la personnalité comme « une amplification des caractéristiques individuelles du personnage représenté par l'acteur », en situant l'apparition du mot à partir des masques que portaient les acteurs dans l'Antiquité³⁶. La *personnalité* est composée à partir du *caractère* auquel s'est ajouté tout l'apport de l'histoire personnelle et des actions du milieu de vie, même s'il y a partage de traits communs avec d'autres. Pour Raymond CHAPPUIS, la personnalité est le champ relationnel qui permet à l'individu de s'élever au rang de *personne*³⁷. C'est déjà ainsi que l'entendait Jacques LACAN pour qui la personnalité représente les traits qui donnent une caractéristique particulière aux relations humaines³⁸. Le Droit entend aussi le terme personnalité dans ce sens relationnel. La personnalité juridique est l'aptitude à être titulaire de droits et d'obligations³⁹. D'ailleurs, Jean-Claude FILLOUX note que la personnalité est une organisation et une intégration intrapsychique des valeurs de l'individu et, surtout, qu'elle est temporelle, inscrite dans l'histoire de l'individu et qu'elle s'affirme comme un style dans et à travers une conduite⁴⁰. Roger PERRON relève que le terme personnalité comprend deux acceptions : d'une part avoir de la personnalité, c'est se dégager, disposer de quelque chose de plus qu'une autre personne ; d'autre part, la personnalité est l'ensemble des caractéristiques d'une personne donnée, ce qui définit son individualité et la distingue des autres personnes. Il se dégage alors trois aspects : la globalité, la cohérence et la permanence dans le temps. La *globalité* est l'ensemble des caractéristiques qui permettent de distinguer une personne des autres, de passer de *l'individu* à la *personne*, en joignant les éléments extérieurs, comme l'aspect physique, et les éléments intérieurs, le caractère et les dispositions morales. La *cohérence* manifeste que la personnalité est un en-

³⁴ Carl Gustav JUNG, *Le Moi et l'inconscient*, Éditions Gallimard, Paris, 1938, p. 148 ; voir aussi du même auteur, *Essai d'exploration de l'inconscient*, Éditions Denoël, Paris, 1964.

³⁵ Aron J. GOUREVITCH, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 294. On pourra se reporter à cet ouvrage pour avoir une vue d'ensemble de la progression des conceptions qui ont trait à *l'individu* et à la *personne*.

³⁶ Vittorio LINGIARDI, *Les troubles de la personnalité*, Collection Dominos n° 104, Éditions Flammarion, Paris, 1996, p. 12.

³⁷ Raymond CHAPPUIS, *La psychologie des relations humaines*, Collection Que sais-je ? n° 2287, Presses Universitaires de France, Paris, 1992., p. 6.

³⁸ Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 89.

³⁹ Nouveau Code de Procédure Civile, article 441.

⁴⁰ Jean-Claude FILLOUX, *La personnalité*, Collection Que sais-je n° 758, Presses Universitaires de France, Paris, 1986¹¹.

semble organisé d'éléments interdépendants qui s'interconnectent. Enfin, la *globalité* de la personnalité cohérente à un moment donné procède de lois d'organisation permanentes dans le temps, ce qui fonde le sentiment d'identité. Comprendre comment s'opère la progressive mise en place d'un mode de fonctionnement personnel découle de la définition de la personnalité comme structure. Or, comprendre le fonctionnement d'un système est complexe et revient à déterminer comment il a été construit, ce qui est caractéristique d'une *personne*⁴¹. La notion de structure a été développée par Jean PIAGET, pour qui la personnalité se construit suivant une *structure*. « *Toute genèse part d'une structure et aboutit à une structure* »⁴², structure qui se bâtit dans une double réalité : l'hérédité et le milieu. L'*hérédité* est l'appartenance à une famille insérée dans un réseau de relations qui constitue un clan. L'atavisme laisse des traces sur la personnalité, il influence les comportements et les manières de réagir. Puis le *milieu* de vie est un facteur déterminant qui dépasse l'hérédité, et qui modifie et transforme les fondements héréditaires. L'affrontement au milieu et à l'entourage amène à une structuration progressive dynamique et permanente. Chaque jour, et même à chaque moment, l'environnement interpelle la personne, de façon consciente ou non, ce qui est source de tensions entre les pulsions⁴³ qui génèrent plaisirs ou déplaisirs, et la réalité qui ne permet pas toujours de les satisfaire. Un compromis est à trouver, source d'équilibre de la personnalité qui se structure ainsi progressivement en utilisant la volonté, les pressions morales et environnementales ainsi que l'éducation. Pour Raymond CHAPPUIS la personnalité psychologique et sociale se construit progressivement dans la rencontre avec le milieu socioculturel. Cette construction est originale et caractérise l'histoire d'un être. Le passé est important, il donne sa coloration à la façon de percevoir le monde. De même, idéologies et croyances orientent la conscience vers des finalités précises⁴⁴.

Les différentes désignations de l'être humain montrent l'importance des contacts humains, culturels et sociaux ainsi que de la prise de conscience de soi pour la réalisation personnelle. Ces différents termes n'ont cependant pas de définitions univoques et communément admises. Il s'agit bien plus de termes qui ont connu des changements de compréhension au cours du temps et qui, selon les auteurs qui les

⁴¹ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 8-10.

⁴² Jean PIAGET, *Six études de psychologie*, Éditions Denoël Gonthier, Paris, 1964, p. 168.

⁴³ La pulsion est à différencier de l'instinct. La pulsion est une poussée intérieure qui peut être maîtrisée par la raison alors que l'instinct est caractérisé par une poussée non maîtrisable. D'une personne qui ne parvient pas à se maîtriser, on dit qu'elle est instinctive.

⁴⁴ Raymond CHAPPUIS, *La psychologie... Op. cit.*, p. 29.

emploient, peuvent désigner des réalités différentes. Il sera toujours nécessaire de les considérer à l'intérieur de leur champ sémantique pour chercher à comprendre comment ils s'articulent les uns par rapport aux autres. Ainsi, une manière de comprendre la personnalité appellera nécessairement une manière de comprendre la personne.

Ces précisions sont utiles, sinon indispensables à notre problématique. Elles indiquent qu'une pastorale au cœur de la marginalité va nécessairement être amenée à parler des personnes humaines et que cela se fera avec des termes comme : caractère, tempérament, personnalité, etc. Or, il est indispensable pour cette pastorale de clarifier les représentations auxquelles ces termes renvoient. Il se pourrait, en effet, que les termes utilisés couramment véhiculent une manière de concevoir la personne humaine qui se trouve éloignée, voire aux antipodes, du projet d'humanisation qui est le sien. Considérons quelques exemples. Si l'on se rend au Tribunal au cours d'un procès d'Assises, on entendra combien ces termes, qui renvoient aux caractéristiques d'une personne, ont une importance capitale pour présenter la personnalité d'un individu. L'expert les emploiera en fonction de son champ de référence, et les jurés les entendront en fonction de leurs propres champs. Il en est de même de l'éducateur qui tente de comprendre le comportement d'un jeune délinquant, dont il pourra signifier qu'il a un tempérament fugueur, une humeur violente ou un caractère instable. Ou encore de telle personne prostituée dont on tentera de justifier le comportement en considérant sa constitution génétique.

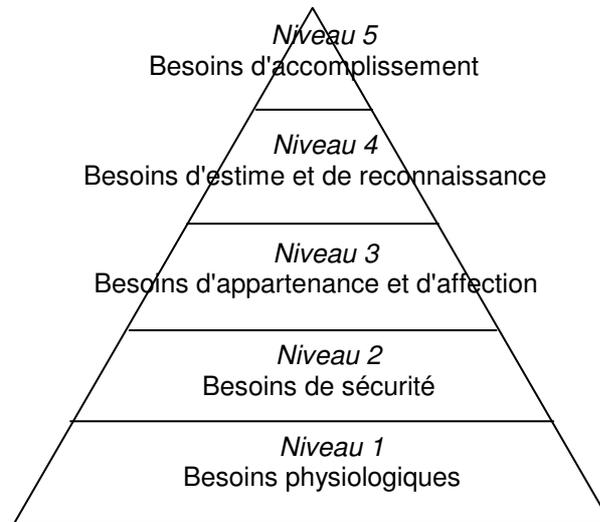
5. 1. 3. La théorie des besoins selon Abraham Harold MASLOW

Considérer des caractéristiques de la personnalité humaine pose la question de la notion de *besoin*. Après une étude sur le comportement humain menée de 1939 à 1943, le psychologue Abraham Harold MASLOW a défini une hiérarchisation des besoins humains, dans le but de déterminer les leviers de la motivation. À ces caractéristiques de base, Abraham Harold MASLOW ajoute « *deux éléments subjectifs : le désir conscient ou inconscient, le sentiment d'un manque ou d'un déficit d'une part, et d'autre part le goût (ce qui plaît)* »⁴⁵. Il accorde également une place importante à l'histoire et à la subjectivité d'une personne pour expliquer son comportement présent⁴⁶.

⁴⁵ Abraham Harold MASLOW, *Vers une psychologie de l'être... Op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

Selon **Abraham Harold MASLOW**, tous les individus souhaitent satisfaire cinq catégories de besoins, classés par ordre d'importance. Cette hiérarchie est matérialisée habituellement sous forme de pyramide.



Les *besoins physiologiques* sont des exigences essentiellement corporels, comme respirer, manger, boire, dormir, se vêtir, s'abriter contre les intempéries ;

Les *besoins de sécurité* (*safety*) la stabilité, l'ordre, la liberté, la protection, le devenir, voient leur acuité croître en période d'instabilité économique.

Les *besoins d'appartenance et d'affection* (*belongingness*), qui correspondent à l'appartenance à un/des groupe(s), à l'affection, à aimer les autres et à être aimé, s'expriment par le souhait d'être aimé et d'être intégré dans un groupe.

Les *besoins d'estime et de reconnaissance* (*esteem*), le respect, l'estime de soi et des autres, l'accomplissement, la force, la confiance, la compétence, se traduisent par l'exigence de représenter une certaine valeur tant à ses yeux qu'à ceux des autres membres du groupe.

Les *besoins d'accomplissement* ou de *réalisation de soi* (*selfactualisation*) que sont la connaissance et la compréhension, la réalisation de ses potentialités, la maîtrise de son environnement, la créativité, s'expriment par le désir de mettre en œuvre ses facultés, de faire œuvre créatrice, de repousser ses propres limites et, plus simplement, de se perfectionner.

L'être humain est en recherche constante de motivation. C'est pourquoi dès lors qu'un besoin est satisfait, un autre surgit. Cependant les besoins sont organisés hiérarchiquement, comme le montre la pyramide. Un besoin supérieur ne peut apparaître que quand les besoins inférieurs sont comblés, et au fur et à mesure qu'un besoin est

satisfait, il cesse d'être important. Leur importance est donc relative. Les besoins de premier niveau supposent d'être satisfaits avant ceux de deuxième niveau, ceux-ci avant ceux de troisième niveau, et ainsi de suite. Il peut aussi arriver qu'un besoin acquis disparaisse complètement. La croissance vers le sommet de la pyramide reprend alors à un niveau inférieur.

La mise en pratique de la théorie des besoins humains de Abraham Harold MASLOW demande de considérer les besoins du sujet en tant que personne. Sa hiérarchie ne doit pas être appliquée de façon rigide au risque d'oublier que l'on a affaire à une personne. Il s'agit d'une généralisation sur l'ordre de priorité des besoins de la plupart des personnes, mais pas de toutes. Cette théorie est critiquable, car un besoin change naturellement une fois qu'il a été satisfait. Aussi, maintenir un niveau de satisfaction du besoin suppose de lui offrir toujours plus. On relèvera que dans tous les cas, un besoin physiologique urgent passe avant un besoin d'un niveau supérieur. Toutefois, pour certaine personne, le besoin d'estime de soi peut s'avérer plus important qu'un besoin nutritionnel à long terme, tandis qu'une autre aura un ordre de priorité inverse.

Les relations qui existent entre les différents besoins d'une personne se comprennent comme des cas particuliers, tout comme les facteurs qui déterminent l'ordre de priorité de cette personne. Par ailleurs, si la hiérarchie des besoins suppose qu'un besoin soit satisfait avant un autre d'un niveau supérieur, l'attention à porter à une personne répond souvent à plusieurs besoins en même temps. Par exemple, on rencontre une personne sans domicile fixe. On se rend compte qu'elle ne s'est pas nourrie adéquatement, qu'elle n'a pas bien dormi et qu'elle n'entretient aucune relation sociale depuis la perte de son domicile. Cette personne a donc plusieurs besoins non satisfaits, qui recouvrent les besoins physiologiques, se nourrir et se reposer, et des besoins d'amour et d'appartenance. Pour elle, ces besoins distincts sont étroitement liés.

Dans ces circonstances, l'accompagnement d'une personne marginalisée n'a pas simplement pour but de l'aider à satisfaire ses besoins physiologiques fondamentaux, c'est à dire les besoins de nutrition et de repos. Leur non-satisfaction est due en partie au fait que les autres besoins de niveau supérieur n'ont pas été satisfaits. L'accompagnement pourra aussi aider à surmonter les sentiments de tristesse et de solitude, par conséquent de satisfaire les besoins physiologiques, sans omettre que le lien entre les divers niveaux de besoins diffère d'une personne à l'autre.

Pour Abraham Harold MASLOW il existe « *une double nature de l'homme* », à savoir « *ce que la personne est et [...] ce qu'elle peut devenir* », ce qui conduit à une « *prise de conscience que certains problèmes resteront toujours sans solution* »⁴⁷. Cependant, il signale aussi que l'homme possède un noyau intérieur, « *le "soi" réel* » qui est « *bon, digne de confiance et moral* »⁴⁸. C'est ce qu'il s'agit de faire émerger dans une saine réalisation de soi, ce que nous entendons par humanisation.

« *Le contenu que l'on donne aux "problèmes de personnalité" dépend du but que l'on poursuit. Il ne sera pas le même pour l'esclavagiste, le dictateur, le père patriarcal, le mari qui veut maintenir sa femme dans l'infantilisme. Il est évident que les "problèmes de personnalité" peuvent être quelque fois une forte protestation contre l'écrasement psychologique et la répression de la vraie personnalité* », écrit fort à propos Abraham H. MASLOW⁴⁹. Une situation de marginalité n'est jamais due au hasard. Elle est un écheveau complexe de causes personnelles et environnementales. Proposer des solutions pour remédier à cette situation demande de parvenir à situer la personne dans son histoire, dans ce qu'elle est et de déterminer le niveau de besoins à satisfaire.

5. 2. Un nouveau regard sur la personnalité

On peut relever à la suite de Raymond CHAPPUIS que mieux comprendre le comportement de quelqu'un dans une situation donnée implique un effet qui peut produire du sens sur un passé marqué par les souvenirs gratifiants ou démoralisants. Ceci oblige alors d'envisager le lieu où se déroule l'expérience de rencontre, d'appréhender l'image sociale que porte autrui ainsi que sa maturité sociale et psychologique pour savoir que l'autre et moi-même intervenons avec notre propre histoire, nos propres capacités intellectuelles et nos références⁵⁰. Cet auteur rappelle que le développement de la personnalité n'est pas linéaire. Il se poursuit tout au long de l'existence. La personnalité se développe au gré des contacts et des relations humaines dans lesquels l'altérité est importante pour exister⁵¹. Ainsi, de même que le malade se replie sur lui-même et se construit un monde irréel, les personnes en situation de marginalité adoptent une stratégie identique de repli pour surmonter le réel qu'il ne leur est pas possible de dominer.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁹ *Ibid.*, p.9.

⁵⁰ Raymond CHAPPUIS, *La psychologie... Op. cit.*, p. 8-9.

La personnalité se construit en fonction de facteurs très complexes, difficilement réductibles aux seuls « événements de vie particuliers et à une analyse causale », c'est à dire d'un fait qui entraîne une cause⁵². Le développement de la personnalité est progressif, il n'est pas acquis une fois pour toutes. Faut-il parler de stades, de paliers, de séquences, d'âge ou d'ère ? Le terme le plus couramment usité est *stade*, même si ce terme ne recouvre pas un sens identique pour tous les chercheurs. Mais tous sont au moins d'accord sur un point : on ne peut pas sauter un stade ni revenir définitivement en arrière. Les stades sont parcourus dans un certain ordre. C'est ainsi, par exemple, que Roger PERRON préfère *paliers d'organisation*⁵³, pour décrire des étapes qui se succèdent par enchaînements et intégrations successives. Le développement personnel est un processus qui court tout au long de l'existence, la vie n'est pas un long fleuve tranquille. Selon Jean-Pierre BOUTINET les crises et les ruptures sont là pour établir des recompositions temporaires sans cesse remises en cause⁵⁴.

La pastorale de la marginalité concerne en premier lieu des personnes adultes, même si des enfants sont également touchés directement ou indirectement par les situations de précarité et d'exclusion et que l'on trouve des enfants et des jeunes sans domicile fixe, qui peuvent être croisés sur les lieux de prostitution ou même en prison. Longtemps les études sur les âges de la vie se sont focalisées quasi exclusivement sur l'enfance. Ce n'est qu'avec l'avènement du sujet qu'un nouveau regard sur la personne humaine a commencé à se développer.

Au XVIII^e siècle, de nouvelles conceptions politiques voient le jour, avec des personnages comme LA FAYETTE. À la place du gouvernement autocratique royal, la démocratie, le gouvernement du peuple par le peuple, est préconisée. L'entrée dans la modernité, que l'on peut situer avec GALILÉE et COPERNIC, marque l'avènement du Sujet, non plus celui de sa *Gracieuse Majesté le Roy*, mais celui de l'homme responsable de ses actes, de la personne au sens contemporain du terme. La modernité marque l'affirmation de la personne et de sa liberté pour mener son existence. Le sens de la vie ne vient pas des institutions, des repères ou des groupes, mais de la personne elle-même qui construit son propre sens. Dès lors, l'âge adulte acquiert un intérêt propre.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

⁵² Michel MANCIAUX, Marceline GABEL, *Enfances en danger*, Éditions Fleurus, Paris, 1997, p. 273.

⁵³ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 77 et 89.

⁵⁴ Jean-Pierre BOUTINET, *Psychologie... Op. cit.*, p 56.

Le XIX^e siècle est déterminant dans la considération de l'âge adulte. Dès la fin du XVIII^e siècle, l'apparition de la théorie de l'évolution des espèces avec le naturaliste Jean-Baptiste LAMARCK (1744-1829), pour qui l'adaptation au milieu et l'hérédité des caractères acquis sont les facteurs de l'évolution biologique, marque le point de départ d'une nouvelle conception du monde et des êtres vivants. Charles DARWIN (1809-1882) élargit cette théorie par l'apport de ses observations et de ses argumentations dans un ouvrage qui fera date, *De l'origine des espèces* (1859). S'intéressant très tôt à la nature et à la biologie, il échafaude sa théorie sur l'observation, d'abord lors d'une croisière en Afrique sur le bateau *Beagle*, puis en observant son propre fils Doddy. C'est le point de départ d'une étude scientifique du développement de l'enfant et la charpente de la théorie de l'évolution des espèces. L'évolution s'explique par la lutte pour la vie et la sélection des plus aptes sans aucune adaptation à une fin supérieure, selon le principe de la finalité.

Du côté politique, Karl MARX (1818-1883) dans *La critique de l'économie politique* (1859) souligne que le déterminisme est l'histoire qui se déroule selon des lois exactes. De l'infrastructure de l'homme et de l'histoire dépend l'infrastructure idéologique qui est la conscience, c'est à dire l'art, la science, la religion, le droit et l'État. Avec Friedrich ENGELS, il dénonce l'exploitation de l'homme par l'homme en proclamant *Le manifeste du parti communiste* en 1847, ouvrage dans lequel est décrite la dualité de la société, entre la classe ouvrière dominée par la classe possédante, la bourgeoisie. Par un saisissant raccourci historique, Karl MARX et Friedrich ENGELS dénoncent l'avènement de la suprématie de la bourgeoisie, asservie dans les siècles passés, qui opprime le monde ouvrier au nom du profit. C'est l'asservissement de l'homme pour le gain du capital⁵⁵.

Au XX^e siècle la vie semble s'accélérer avec l'accroissement considérable des connaissances scientifiques et médicales. C'est surtout aux États-Unis au cours du XX^e siècle que les recherches en psychologie ont commencé à se porter sur l'âge adulte pour expliquer les caractéristiques, les typologies et les facteurs déterminants de son devenir. À la fin de la seconde guerre mondiale, les études ont pris de l'ampleur et plusieurs courants de recherches sont apparus. Au terme de la guerre de Corée, l'*US NAVY* a engagé des psychanalystes pour aider les soldats à se réinsérer. Les recherches civiles ont découlé des études militaires. Des chercheurs ont tenté de définir les évolutions et les changements inhérents à la vie adulte en utilisant diverses mé-

⁵⁵ On peut reprendre l'analyse de Jean CAZENEUVE pour qui le marxisme place nettement le destin de la société au-dessus de celui des individus dans la marche vers le paradis communiste, *La personne... Op. cit.*, p. 7.

thodologies. Certains se sont appuyés sur leur expérience personnelle, ce qui s'est avéré insuffisant, car ils manquaient de données extérieures. D'autres ont utilisé des biographies, soit à partir d'interviews, soit à partir de romans. D'autres encore ont effectué des enquêtes quantitatives. D'autres enfin ont entrepris des entrevues en professionnels. Tous ont tenté de dégager des constantes du processus de l'âge adulte et ont élaboré des modèles théoriques de la maturation humaine.

Mais la fin de la seconde guerre mondiale a aussi été l'ouverture d'une nouvelle ère sociale. La paix revenue entraîne une profonde mutation sociale. La société des loisirs fait son apparition, entraînant dans son sillage de nouvelles conceptions dans les rapports de l'homme à la société. Les années 1970 voient la crise économique ébranler les convictions d'une progression et d'un bonheur social pour toujours assurés. Un profond choc se produit, une remise en cause des certitudes sur l'absolue possibilité de parvenir à tout dominer. Désormais, une carrière professionnelle n'est plus linéaire, mais est faite de remise en cause, de recommencements, d'arrêts et de nouveaux départs. La formation professionnelle continue connaît un intérêt grandissant. Après le temps de l'école qui marque toute l'enfance, le retour à une forme d'apprentissage ponctue la vie adulte. L'âge adulte n'est pas un état statique, il implique le changement et même la transformation, ce qui induit un processus plus qu'un état⁵⁶.

Quant à l'enfant, il acquiert désormais un statut particulier, jamais connu jusqu'alors. Il n'est plus seulement regardé comme un être à éduquer, mais comme un agent de la société de consommation. Il aura fallu des siècles pour que l'enfant soit considéré comme un être à part entière et non pas uniquement comme un réceptacle de connaissances à recevoir pour parvenir à l'âge adulte, supposé être le temps du savoir et de la fin des apprentissages. Aujourd'hui l'enfant est roi, mais de quel Royaume ? L'enfance constitue le point de départ de toute vie adulte. Tout ce que l'enfant a reçu et vécu pendant son enfance restera présent à l'âge adulte. De même, les manques l'affecteront en tant qu'adulte. Sans cesse un jeu d'équilibre se joue dans l'éducation de l'enfant pour faire advenir l'adulte. Progressivement a été découverte la place qu'occupe l'enfance dans la structuration de l'adulte et du respect de la personne comme sujet autonome.

On retiendra que la construction de la personnalité est un processus continu qui ne connaît pas de répit du début de la vie jusqu'à son terme. Beaucoup de facteurs entrent en corrélation. Ils amènent des appuis et des renforcements, ou des cassures et des stagnations, voire des replis. Une des caractéristiques de l'âge adulte réside dans

la capacité de dépasser la dépendance pour accéder à l'autonomie. L'autonomie suppose une capacité de communication, un pouvoir pour s'affirmer en toute occasion. La découverte de l'importance du respect pour la personne humaine et l'aspiration à l'autonomie du sujet ont inspiré des hommes dans des aussi variés que la politique, la science, le social ou la théologie. Les études scientifiques ont eu longtemps pour sujet l'enfance et l'adolescence.

Désormais, l'âge adulte a acquis un statut propre. Avec les théories scientifiques de l'hérédité s'inscrivent les conceptions qui ont cours jusqu'à aujourd'hui, sans cesse revues et réajustées par d'autres recherches. Selon l'adaptation de la théorie des espèces, tous les déboires sont possibles pour éliminer les plus faibles au nom de la survie des plus forts. Il en a été ainsi tout au long des XIX^e et XX^e siècles. Les causes actuelles de la marginalité, dont les traces apparaissent déjà au XIX^e siècle, participent aussi d'une théorie de la loi du plus fort sur le plus faible. Les discours préconisant la disparition de certaines catégories de population supposées amener vices, perversité, maladies ou autres fléaux ont eu cours et demeurent souvent présents dans l'inconscient collectif. La personne en situation de marginalité n'est plus alors considérée comme un être humain autonome et responsable, mais plutôt comme un rebut de la société à qui aucune parole n'est accordée.

5. 3. L'être humain, un être de langage

L'être humain se découvre et existe par les échanges qu'il entretient avec son environnement et avec les autres. Une de ses facultés essentielles, qui le distingue fondamentalement du monde animal, est la possibilité de communiquer par le *langage*. L'être humain a besoin de se dire et de partager, c'est un fait majeur. Ce qui est enfoui au plus profond de lui ressort toujours sous une forme ou sous une autre, par le langage verbal ou par un autre type de langage : conduite agressive, attitude "étrange", tics, etc. Le langage ne se limite pas à l'utilisation de la parole. Il est multi-forme et chaque expression signifie quelque chose de la personne qui l'emploie. Georg GRODDECK va même plus loin, affirmant que tout est langage, que « *le langage est le porteur de la culture* » et qu'il « *est la condition fondamentale du rapport humain. Le langage a créé les religions et l'art, il a bâti les routes et propulsé le commerce dans le monde [...]. Tous les actes, les pensées et les sentiments, même l'amour et la haine, même Dieu et la Nature, dépendent du langage* ». ⁵⁷.

⁵⁶ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes ... Op. cit.*, p. 94-98.

⁵⁷ Georg GRODDECK, *La Maladie, l'art et le symbole*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 239.

On va s'attarder à trois types de langage et d'expression. D'abord la parole, verbale ou extra verbale, qui connaît plusieurs formes d'expression (5. 3. 1.). Puis sera abordée l'utilisation des rites et des symboles, un autre type de langage qui se rencontre fréquemment dans les milieux de marginalité comme dans les milieux ecclésiaux, et qui peut entrer en conflit avec les autres (5. 3. 2.). Enfin, un type particulier de langage sera considéré, la toxicomanie, très présente dans les milieux de marginalité et qui a une incidence dans les modes de relation des personnes marginalisées avec leur entourage (5. 3. 3.).

5. 3. 1. Parole et langage

La parole est la première forme de langage. Elle a une fonction importante dans le quotidien. Elle est un vecteur par lequel les pensées, les besoins, les attentes, les joies, les peines, bref tout ce qui constitue une personne est exprimé. André FORTIN note que la parole introduit dans une relation d'altérité⁵⁸. « *La parole est la pensée qui se communique et qui devient action sur ce qui nous entoure* », selon une formule de René COSTE⁵⁹. La fonction de la parole est considérable et s'exprime à travers le langage qui remplit un rôle social. Le langage a « *pris en un sens technique* », il recouvre « *la formulation orale ou écrite de signes conventionnels qui ont pour mission de signifier des objets* ». Une telle convention suppose une entente sociale, un accord des membres du groupe « *sur le sens donné aux signes, vus ou entendus, et sur l'organisation syntaxique qui les associe. Ainsi apparaît la "langue"* »⁶⁰. C'est dans ce sens que pour Claude HAGEGE, l'être humain peut être défini comme un *homo loquens*⁶¹. Le langage dépasse la parole et Jacques SALOMÉ distingue trois types de langage :

- Le langage verbal, apparence de la communication à travers les mots qui se disent, ce qui explique que personne n'entend la même chose dans ce qui est dit, car chacun ne peut dire que ce qu'il a entendu ;
- Le langage non verbal, langage du corps, qui s'exprime par des passages à l'acte plus ou moins conscients, des somatisations diverses, la gestuelle consciente ou non, la respiration ;

⁵⁸ André FORTIN, *Les galeries... Op. cit.*, p. 56.

⁵⁹ René COSTE, *Les dimensions sociales... Op. cit.*, p. 50.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁶¹ Claude HAGEGE, *L'homme de parole, contribution linguistique aux sciences humaines*, Éditions Fayard, Paris, 1985, p. 8.

- Le langage infra ou ultra verbal, des rayons du même nom, qui est constitué d'une multitude de signes qui circulent dans l'espace et dans le temps entre les êtres⁶².

Seul le premier type de langage fait appel directement à la parole. Mais la parole intervient indirectement dans les deux autres types de langage, quand le langage non verbal traduit des maux en mots au-delà de l'apparence ou que le langage infra ou extra verbal ne se contrôle plus. C'est ainsi que Jacques SALOMÉ note que « *tous les comportements sont des langages* » et que dans la relation d'aide on retrouve « *des mises en maux* » qui n'ont pu s'exprimer verbalement⁶³. La parole devient une médiatrice et un complément expressif des sentiments. L'homme dispose des fonctions des différents types de langage pour exprimer tout ce qu'il est, tout ce qu'il fait et même ce qu'il ressent, consciemment et volontairement ou inconsciemment. On peut assigner au langage trois fonctions : une fonction de communication, une fonction thérapeutique et une fonction performative.

5. 3. 1. 1. La fonction de communication du langage

La fonction de communication s'exprime sous différents aspects. Ainsi Michel DAGRAS assigne deux rôles au langage. D'abord, le langage est un système linguistique qui permet à la personne et au groupe de se dire et de se reconnaître dans une identité culturelle spécifique. Le langage apparaît alors comme une mémoire vitale de l'expérience culturelle qui dit, désigne et situe. La parole intervient comme confection du langage pour porter à la conscience des locuteurs ce qui s'exprime dans l'ensemble des rapports humains. L'expérience culturelle dénote aussi une caractéristique de nouveauté constante qui se traduit au niveau du langage qui ne se fige pas en langue morte. La parole assume une fonction de créativité par la mise au présent de la mémoire qui s'ouvre au futur à vivre. Le deuxième rôle du langage est la communication qui donne la possibilité d'un échange d'informations sous forme de dialogue et de la transmission d'un savoir. En fin de compte, la parole renvoie à celui qui la prononce et les questions qu'elle pose sont des questions sur l'homme⁶⁴.

Mais le langage dépasse les mots employés. Il est varié, constate Annie LAPORTE : « *Observons comment faire entendre sa voix ne se limite pas à parler. Babiller, chanter, rire ou pleurer fait exister en sujet tout autant que parler de façon intelligible,*

⁶² Jacques SALOMÉ, "De la relation d'aide à la relation d'accompagnement" in *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 236.

⁶³ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁴ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 56.

puisque l'important c'est de s'exprimer et de communiquer »⁶⁵. Le nourrisson pour manifester qu'il a faim, crie, s'agite, produit des mouvements de succion, reproduit des "signes naturels" traduisant ses états corporels et ses affects. Plus tard, l'usage de la parole l'amènera à dire "maman j'ai faim". Les signes arbitraires du langage permettent de faire l'économie de signes subjectifs⁶⁶. On remarque que certaines formes de passage à l'acte sont comme un langage "primitif", une expression d'états corporels et d'affects que la personne ne parvient pas à verbaliser, par manque de codes sociaux ou d'apprentissage. Il n'existe pas une seule forme de langage, comme si l'on pouvait limiter le langage à l'expression verbale. Il est plurivoque, il a plusieurs valeurs et plusieurs sens comme le manifestent les différentes prises de parole par les personnes en situation de marginalité, qui sont en échec par rapport à la norme sociale.

Tout se passe en fait comme si quelque chose en elles les obligeait à transgresser cette norme. Elles donnent l'impression de répondre à une vérité qu'elles portent en elles, qu'elles ne veulent (peuvent ?) pas trahir, qu'elles ne connaissent pourtant pas et dont elles souffrent. Ici sont atteints les confins du processus de stigmatisation. Ces personnes deviennent difficilement supportables pour la société à qui elles montrent pourtant qu'elles veulent rester fidèles à leur sujet intérieur, qu'elles revendiquent à leur manière contre tous⁶⁷. Quelle parole est alors à entendre ? Une parole en mots pour exprimer des maux mais aussi une parole en acte, comme vecteur d'un non dit qui cherche à dire une souffrance, un manque, une brisure.

Pourtant, à y regarder de plus près pour entendre ce qui n'est pas dit, ou à tendre l'oreille pour voir ce qu'elles disent, si les personnes marginalisées apparaissent en situation d'échec face aux normes de la société, elles sont peut-être en situation de réussite face à elles-mêmes. Elles sont en souffrance avec leur désir, souffrance exprimée par un langage qui est un écheveau de paroles, d'actes, de non-dits et de conduites déviantes face à la norme, tout cela plus ou moins consciemment :

- Le passage à l'acte de certains détenus signifie un appel. Ce qu'ils entendront comme réponse le jour de leur procès, ce sera une parole réduite au rappel des faits et de leur existence. En prison, ils n'ont droit à la parole que lorsqu'elle leur est donnée ;

⁶⁵ Annie LAPORTE, "L'enfant, objet ou sujet du rite", in Bernard KAEMPF, (sous la direction de), *Rites et ritualités*, Collection Théologie Pratique, Éditions du Cerf, Paris, 2000, p. 109.

⁶⁶ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 116.

- L'acte de prostitution recouvre aussi un appel. Mais la personne prostituée n'a pas de parole, ce qu'exprime clairement le langage courant qui dit "une parole de pute" pour signifier une parole qui n'a aucune valeur ;

- Le vandalisme et la violence des jeunes sont à entendre là encore comme un appel. L'acte déviant prend l'apparence d'un langage sous forme de conduite rituelle selon les valeurs véhiculées par le groupe d'appartenance, tout comme la parole que donnent à entendre ces jeunes avec leurs "actes parlés". Conduites et paroles sont stéréotypées pour correspondre aux données du groupe, une parole identitaire qui joue une fonction de refuge ;

- La chute brutale à la rue constitue un passage à l'acte contre soi et la société. Les personnes sans domicile fixe ont perdu la parole en même temps que leur logement, elles n'ont plus de parole verbalisable et n'ont qu'un langage non-verbal à faire entendre.

Analysant la fonction de la parole dans les milieux ouvriers, René KAËS lui confère une réelle importance. Elle est un apprivoisement de l'autre, de ce qui est différent de soi ou dénué de sens. La parole a une fonction de conjuration des craintes, elle définit les projets et donne une formulation au rêve. Elle exerce sur les ouvriers une fascination. « *Comment être écouté de l'autre et comment donner un sens sinon en adoptant la parole de l'autre, à défaut de pouvoir être accepté ou assuré dans la leur ?* »⁶⁸. Pour adopter la parole de l'autre, il faut d'abord la comprendre, pour ensuite s'en saisir. Son appropriation est un pouvoir que ne possèdent pas les personnes marginalisées. C'est pourquoi leur discours est souvent stéréotypé, il reprend les valeurs du groupe d'appartenance, de façon mécanique.

L'*effet mécaniste* du langage a été décrit par Roger PERRON, pour qui langage et communication vont de pairs. Il est nécessaire qu'il y ait un émetteur et un récepteur dont les positions alternent dans le dialogue. L'émetteur produit intentionnellement un code vers le récepteur. Il emploie des signes communs compréhensibles par les deux interprètes⁶⁹.

⁶⁷ Sur le sujet on pourra se reporter à Claude BIZET, *Parler pour exister, Créer des espaces de parole*, Collection Chronique Sociale, Lyon, 1993, p. 18.

⁶⁸ René KAËS, *Image de la culture chez les ouvriers français*, Éditions Cujas, Paris, 1968, p. 310.

⁶⁹ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 116.

C'est ce que l'on trouve décrit dans le modèle élaboré en 1949 par Claude E. SHANNON et Warren WEAVER pour fonder l'étude sur le langage⁷⁰. Ce modèle théorique est calqué sur les systèmes télégraphiques. Bien qu'il ait été élaboré au milieu de XX^e siècle, il reste valable aujourd'hui et pourrait même être transposé à l'utilisation de l'Internet comme canal de communication. Ce modèle met en scène une source et un destinataire, qui échangent des informations par un type de langage, un « système de signaux partagé par les deux parties »⁷¹. Les signaux ont à franchir l'espace entre les deux locuteurs. Les auteurs le schématisent comme suit⁷²:

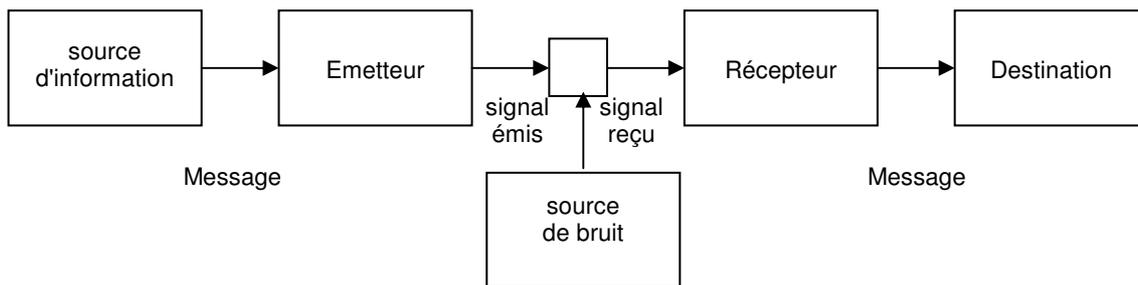


Schéma d'un système général de communication

Pour les auteurs un *système de communication* comprend cinq parties :

1. « Une source d'information qui produit un message ou une séquence de messages communiqués au récepteur terminal »⁷³. Parmi les différents messages possibles, « la source d'information choisit le message désiré »⁷⁴ ;
2. « Un émetteur, qui opère sur le message de façon à produire un signal adéquat pour la transmission dans le canal »⁷⁵. L'émetteur a donc pour fonction de transformer le « message en signal qui est alors envoyé par le canal de communication de l'émetteur au récepteur »⁷⁶ ;
3. Un canal qui est « simplement le milieu utilisé pour transmettre le message de l'émetteur au récepteur » ;

⁷⁰ Claude E. SHANNON, Warren WEAVER, *Théorie mathématique de la communication*, Éditions Retz, Paris, 1975.

⁷¹ Bernard RIMÉ, "Langage et communication" in Serge MOSCOVICI (sous la direction de), *Psychologie sociale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, p. 415-416.

⁷² Les auteurs ont chacun décrit le schéma, Claude E. SHANNON, "La théorie mathématique de la communication", in *Théorie... Op. cit.*, p. 69 et Warren WEAVER, "Contributions récentes à la théorie mathématique de la communication", in *Théorie... Op. cit.*, p. 35.

⁷³ Claude E. SHANNON, "La théorie..." *Op. cit.*, p. 68.

⁷⁴ Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 35.

⁷⁵ Claude E. SHANNON, "La théorie..." *Op. cit.*, p. 68.

⁷⁶ Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 36. Souligné par l'auteur.

4. Le récepteur reçoit le message et il « *effectue l'opération inverse de l'émetteur en reconstruisant le message à partir du signal* »⁷⁷ ; il s'agit « *en quelque sorte d'un émetteur inversé, changeant le signal reçu en message et amenant ce message à destination* »⁷⁸ ;

5. Enfin, « *la destination est la personne (ou la chose) à laquelle le message est envoyé* »⁷⁹.

Ce système est valable pour toutes les communications, quelle qu'en soit la forme. « *Pour le langage parlé, la source d'information est le cerveau, l'émetteur est l'organe vocal qui produit la pression variable sonore (le signal) transmise à travers l'air (le canal)* »⁸⁰.

Bernard RIMÉ indique que le canal de la communication est constitué d'éléments appelés *aspects structuraux de la communication*. Pour que la communication s'établisse, trois aspects dynamiques sont à envisager :

- l'opération de codage qui est la traduction du message par la source suivant les modalités du code utilisé, il s'agit de la mise en parole. Nous ajoutons qu'il peut aussi s'agir de l'emploi d'un langage infraverbal ;
- l'opération de décodage agit de la même sorte en sens inverse et permet au destinataire de découvrir le message qui lui est adressé ;
- le processus est bouclé par la rétroaction du destinataire vers la source, selon les mêmes modalités et intermédiaires⁸¹.

La notion de *codage* est à prendre en considération. Il y a toujours, dans tous les échanges communicationnels, une forme de codage qui interfère sur la compréhension du message. Si l'émetteur et le récepteur ne fonctionnent pas sur le même mode de codage, ils ne pourront pas se comprendre.

Il se produit aussi, dans les processus de communication ou de transmission, des interférences ou des distorsions qui ne sont pas toujours voulues par l'émetteur ou le récepteur. « *Ces altérations du signal transmis sont appelés bruit* »⁸². Elles altèrent le message.

⁷⁷ Claude E. SHANNON, "La théorie..." *Op. cit.*, p. 69.

⁷⁸ Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 36.

⁷⁹ Claude E. SHANNON, "La théorie..." *Op. cit.*, p. 69.

⁸⁰ Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 36.

⁸¹ Bernard RIMÉ, "Langage..." *Op. cit.*, p. 415.

⁸² Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 36.

Ce schéma est basé sur un abord techniciste de la communication. Il a pour limite d'oublier que source et destinataire sont des êtres humains qui établissent un rapport psychosocial. Néanmoins, on retiendra un élément important. Le code est un moyen indispensable pour transmettre un message, même si l'émetteur ne produit pas intentionnellement un code, sauf dans le cas d'un langage crypté. Il utilise le code qu'il connaît ou qu'il a appris, bien souvent par réflexe vis à vis de son environnement, qui emploie le même. Toujours est-il qu'il est nécessaire que les deux interprètes se comprennent en usant d'un langage compréhensible à chacun et d'un codage qui corresponde aux locuteurs. On soulignera aussi la notion de *bruit*. Les interférences (les *bruits*) sont nombreuses dans toutes les communications et altèrent les échanges. Il est donc nécessaire de favoriser des échanges exempts de *bruits*.

Dans les milieux de marginalité, les langages utilisés sont autant de signes de reconnaissance ou d'appartenance à un groupe. Or, avant d'apprendre un autre langage, il convient de laisser la liberté au locuteur de s'exprimer dans son propre langage. Ce qui suppose de celui qui souhaite établir une communication de passer par l'apprentissage de ce langage, comme on le ferait de l'initiation à une langue étrangère, ce qui est aussi valable pour le langage ecclésial. L'Église emploie un langage qui lui est propre, un "code" qui est un signe de reconnaissance identitaire du "groupe" qu'elle constitue. Allons encore plus loin, pour considérer que toute société dans ces différents organes et institutions utilise autant de langages techniques "codés" selon les spécificités indispensables pour que le message soit bien compris, à condition d'utiliser le bon code au moment du décodage.

Avec le Docteur W. F. VENDLEY nous pouvons tenter de nous réconcilier avec le langage religieux qui n'est pas toujours bien compris pour cause de décodage insuffisant ou inadéquat. Cet auteur suggère une distinction dans le discours religieux entre *langue primaire* et *langue secondaire*. La *langue primaire* ou *confessionnelle* est « *le véhicule du récit* » qui donne à la communauté « *son identité spécifique* ». « *Elle constitue sa mémoire vivante* » et elle rend possible le partage d'expériences. Elle donne une base à « *la communauté à travers le temps en l'orientant vers le présent, le passé et l'avenir* ». La *langue secondaire* ou *publique* est utilisée pour pouvoir communiquer les expériences et les préoccupations « *pour l'ensemble de la société à des personnes ou des groupes qui ne partagent pas leur foi* » de façon à être compris et rendre possible un partage commun. La base de cette langue est constituée par

« la "langue commune" d'une culture donnée » à employer « d'une façon créative » pour amener à comprendre la langue primaire⁸³.

On relèvera cependant avec Claude HAGEGE que même « [...] dans les communautés les plus homogènes, on peut apercevoir qu'il n'existe pas de forme linguistique fixe et immuable, ni dans les prononciations, ni dans le vocabulaire, ni même dans la morphologie. Une observation attentive révèle que non seulement un groupe, mais encore un individu unique ne se sert pas en toutes circonstances d'un langage identique. Au moment où les enfants acquièrent les structures essentielles de la langue, ils acquièrent simultanément la conscience des variations de registres. Il ne s'agit donc pas d'une construction à fins décoratives, dont l'apprentissage se ferait en apostille à celui de la langue comme entité homogène. Il s'agit d'un fait nucléaire. La variation est inhérente au langage »⁸⁴. Les différences produites par la diversité des milieux de marginalité amènent des niveaux de langage propres à chacun d'eux. Il est significatif que dans certains lycées de la région parisienne l'apprentissage des langues de banlieues, comme le "verlan" ou la "langue de feu", soit proposé aux élèves des classes de sixième pour leur permettre de comprendre ce qu'ils disent, d'où viennent les expressions qu'ils emploient et de rattacher ce langage à la langue "courante". On ne peut pas faire l'économie d'un langage à utiliser pour se faire comprendre et pour comprendre l'interlocuteur⁸⁵.

Le langage qu'utilise l'Église peut devenir un jargon pour celui qui n'arrive pas à entrer dans sa compréhension. Les termes employés n'ont pas nécessairement le même sens dans un milieu ecclésial et dans un milieu marginalisé. Par exemple, employer les mots de *justice*, de *père*, de *pardon* renvoie à des réalités très différentes selon que l'on est dans une église au cours d'une prière eucharistique, dans un tribunal pendant un procès en Cours d'Assises ou à la table familiale.

Pour être sûr d'être compris et de comprendre l'autre, il est indispensable de se familiariser d'une part avec les différents langages utilisés et d'autre part d'apprendre

⁸³ W. F. VENDLEY, conférence *Les religions comme acteurs publics* le 21 mars 1999 à PARIS, citée par René COSTE, *Les dimensions sociales...* *Op. cit.*, p. 259.

⁸⁴ Claude HAGEGE, *L'homme de parole...* *Op. cit.*, p. 370.

⁸⁵ On touche ici à la notion de *recadrage* dans le cadre analytique. Il s'agit de prendre ce qu'apporte le client. C'est l'une des règles les plus fondamentales de la résolution des problèmes humains selon Milton ERICKSON, ne pas chercher à apprendre un autre langage au client, mais prendre ce qu'il donne sans chercher une interprétation hâtive. C'est à l'analyste à apprendre le langage du client, ce qui se fait de façon plus rapide et moins coûteuse que dans l'ordre inverse. L'analyste, en effet, dispose de capacités cognitives qu'il peut mettre en œuvre. Si son client disposait de telles capacités, il ne serait peut-être pas en difficulté. On peut aisément transposer ces données à toute approche pastorale. Voir Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND, Richard FISCH, *Changement. Paradoxes et psychothérapie*, Collection Points n° 130, Éditions du Seuil, Paris, 1981, p. 125-126.

aussi à connaître les groupes que l'on côtoie. Le concept de *métaphorisation* décrit par Paul RICŒUR est la création d'un sens nouveau par interaction entre deux chaînes de langages⁸⁶. Si l'on prend, par exemple, comme première chaîne le référent⁸⁷ "Dieu", comme deuxième chaîne le référent "les figures parentales", la métaphorisation revient à transposer sur Dieu des figures parentales⁸⁸.

La métaphorisation amène à constater qu'il existe une distinction entre les pensées dirigées et les pensées non dirigées. Les premières suivent les lois de la logique linguistique par la soumission aux règles de la syntaxe et de la sémantique. Les secondes constituent le matériau des rêves, les visions mentales et tout ce qui compose le monde intérieur. Elles obéissent à leurs propres règles, perçues comme illogiques. Elles connaissent leur propre singularité que l'on découvre à travers les mots d'esprit, les calembours, les sous-entendus ou ce que l'on nomme les condensations, la fusion d'éléments qui proviennent d'associations différentes en une représentation unique, comme dans le rêve.

Cette distinction se retrouve dans le langage employé quotidiennement. Il existe un *langage objectif*, rationnel et définitionnel qui est celui de la raison, de la logique et de la science, et un *langage des figures et des métaphores*, de la synthèse et de la totalité, qui fait référence aux symboles sans dissection analytique⁸⁹. Pour qu'une communication soit efficace et ne tourne pas à un "dialogue de sourds", il importe de parvenir à déterminer dans quel registre de langage sont les locuteurs pour ne pas se tromper sur l'interprétation à donner aux mots, et pour entendre ce qui est dit dans toute sa globalité et en toute objectivité.

Il y a lieu alors de découvrir la place de la parole comme humanisation et de s'y découvrir comme un être parlant et comme un sujet autonome. La parole permet de prendre de la distance et, avec le temps, de s'entendre et de s'accepter⁹⁰. On découvre donc que parole et langage sont signifiants de la personne qui les emploie et possèdent une fonction thérapeutique.

⁸⁶ Paul RICŒUR, *La métaphore*, *Op. cit.*, Quatrième étude la métaphore et la sémantique du mot, p. 129 –172.

⁸⁷ En linguistique le *référent* est un être ou un objet, réel ou imaginaire, auquel renvoie un signe linguistique.

⁸⁸ On rejoint par ce biais le recours à la *symbolique* que nécessite tout langage et sur laquelle nous reviendrons ci-dessous, voir à ce sujet Raymond BRODEUR, "De l'eucharistie à la première communion : du rite culturel à l'acte culturel", in *Rites et ritualités... Op. cit.*, p. 91.

⁸⁹ Paul WATZLAWICK, *Le langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Collection Points n° 186, Éditions du Seuil, Paris, 1980, Chapitre 2.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 29 et p. 41.

5. 3. 1. 2. La fonction thérapeutique de la parole

Ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on attribue à la parole une fonction guérissante. Le Sophiste Antiphon d'Athènes (480-411 avant Jésus Christ) découvre les règles cachées de l'*interaction verbale* et de son action thérapeutique. Il est le précurseur de la *pragmatique moderne*, une partie de la linguistique qui étudie les rapports entre la langue et l'usage qu'en font des locuteurs en situation de communication comme l'étude des présuppositions, des sous-entendus ou des conventions du discours⁹¹. C'est un mouvement qui vise à encourager le patient à parler de ses problèmes pour l'aider ensuite en utilisant une rhétorique qui reprend les propos et le style qu'il a employé⁹². On parle aussi de recadrage, que Carl ROGERS utilise sous la forme de la reformulation lors d'un accompagnement thérapeutique⁹³. Reformuler, c'est reprendre ce que dit la personne aidée pour le formuler différemment et exprimer ainsi que le thérapeute a bien compris ce qui est dit. C'est aussi une possibilité, pour la personne aidée, de s'entendre redire ce qu'elle a dit et de mieux se comprendre avec d'autres mots.

On peut aussi évoquer Platon, qui, bien qu'étant hostile aux sophistes, attribuait à la parole le pouvoir de fournir une décharge émotionnelle, ce que considéraient également les médecins de l'école d'Hippocrate⁹⁴. C'est ce qu'aujourd'hui on désigne sous le terme d'*abréaction*. Platon est considéré comme le père de la *catharsis*, l'art de purger l'âme. Au III^e siècle avant Jésus-Christ, les stoïciens adoptèrent ce même principe. Ils voyaient les effets irrationnels des sentiments comme cause des troubles de l'âme qui obscurcissaient la lumière éternelle de la raison.

Au I^{er} siècle de notre ère, Quintilien, dans son *Institutio oratoria*, introduit le concept de *rhétorique somatique*. Il énumère et décrit les divers styles oraux et visuels que l'orateur doit être en mesure de maîtriser et de posséder s'il veut accroître son pouvoir de persuasion⁹⁵. On a redécouvert depuis les années 1970 avec la *kinésie*, le langage

⁹¹ Pour se faire une idée de la *pragmatique moderne* voir, Françoise ARMENGAUD, *La pragmatique*, Collection Que sais-je ? n° 2230, Presses Universitaires de France, Paris, 1999⁴.

⁹² Voir à ce sujet les développements de Paul WATZLAWICK, *Le langage... Op. cit.*, p.15-16. Pour la *pragmatique* mise en œuvre par les sophistes de la Grèce Antique, voir George Briscoe KERFERD, *Le mouvement sophistique*, Éditions Vrin, Paris, 1999, p. 155-157 ; pour une présentation critique d'Antiphon d'Athènes, de son œuvre et du personnage voir, Barbara CASSIN, *L'effet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, deuxième partie, chapitre I, "Antiphon, ou comment la nature devint l'échappée de la cité".

⁹³ Carl ROGERS évoque la reformulation ou le recadrage en plusieurs de ses ouvrages. Voir entre autres *Le développement de la personne*, Éditions Dunod-Bordas, Paris, 1966, p. 132.

⁹⁴ Voir George Briscoe KERFERD, *Le mouvement sophistique... Op. cit.*, p.43-55.

⁹⁵ Quintilien Marcus, Fabuis *Institutio oratoria*, XI, III, 5.

du corps, les phénomènes paralinguistiques et la communication non verbale comme une possibilité d'apporter un mieux être par la rhétorique qui guérit.

Pragmatique, catharsis, abréaction, kinésie, autant de fonctions d'hier et d'aujourd'hui qui évoquent une parole qui n'est plus seulement un composé des mots accolés les uns aux autres, mais l'expression totale d'un être parlant qui se découvre par la parole qu'il prononce. La psychanalyse accorde une importance certaine à la parole, que Jacques LACAN souligne dans l'expérience psychanalytique qu'il considère selon une approche phénoménologique. Le langage participe de l'essence de la psychanalyse où seule une parole est donnée, celle du sujet. Le psychanalyste la reçoit pour lui conférer un sens, celui que la réponse apportera au discours du sujet, dont il ne parvient pas à comprendre le sens. C'est pourquoi il y a nécessité d'une analyse, pour s'entendre et se comprendre⁹⁶. La parole joue donc un rôle fondamental de reconnaissance dans les actes quotidiens.

Jacques LACAN a repris les trois instances psychiques de Sigmund FREUD, le Moi, le Sur-Moi et le Ça, qu'il lie au langage. Il apporte une précision quant à leur orientation : le réel, l'imaginaire et le symbolique. Ces conceptions s'attachent au rapport de communication qu'entretient une personne en relation avec son entourage. Le *réel* est la prise en compte de tout ce qui constitue l'être humain en termes de contingence et de finitude. Le *symbolique* renvoie à une construction de sens qui est assumée par les autres. Quant à l'*imaginaire*, c'est le lieu de l'imagination et de l'idéal⁹⁷. « *Nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai, puisque la vérité se fonde sur ce qu'elle parle, et qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire* », écrit Jacques LACAN de la parole dans la cure psychanalytique, à partir de ces distinctions⁹⁸. Le langage est donc porteur de la réalité du sujet. Dans le discours de l'analysant tout est vrai, même les mensonges qui sont les productions de son imaginaire⁹⁹. Cet aspect signifie que toute parole est vraie pour celui qui l'énonce. C'est ce qui constitue le *contenant* de la parole. Ce qu'il reste à analyser à l'écouter, c'est le *contenu*. Toujours est-il qu'il convient de partir de cette parole qui se donne comme une *tautologie*, c'est à dire une proposition vraie, quelle que soit la valeur de vérité de ses composants. D'ailleurs, pour Carl ROGERS, s'il est évident que le client ment dans la cure analytique, ce n'est

⁹⁶ Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 82-83. Voir aussi Paul WATZLAWICK, *Le langage... Op. cit.*, p. 12. On pourra utilement se reporter à Barbara CASSIN, *L'effet... Op. cit.*, p. 398-408 pour avoir une idée du lien que Jacques LACAN établit avec la sophistique.

⁹⁷ Jacques LACAN, *Ibid.*, p. 93-100 et p. 242-322.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 352-353 et p. 828.

pas dramatique. Ce qu'il est nécessaire de déterminer, c'est ce que cela signifie. « *Il peut parfois être important de savoir si une déclaration est objectivement vraie ou fausse. En étudiant le cas d'un délinquant il peut ne pas être indifférent pour la formulation diagnostique du problème, de savoir s'il a effectivement commis un délit particulier qu'il nie maintenant avoir commis, ou s'il est sincère quand il dément sa participation* »¹⁰⁰.

Georg GRODDECK disait déjà que le langage est mensonge, qu'il falsifie les choses. « *Et tout le monde comprend la réponse du Christ au Romain : "la Vérité ne se trouve ni sur la terre ni au ciel, et pas davantage entre ciel et terre"* »¹⁰¹. La parole permet de nommer les choses. Cette opération arrache les choses à leur rapport général, elle les distingue de la totalité dans laquelle elles sont placées, ce que Georg GRODDECK indique un peu plus loin en citant GÖETHE : « *Il faut considérer chaque chose comme partie d'un tout. Reconnais dans la partie le tout ; dans le tout la partie* »¹⁰². La parole ne peut donc pas dire la vérité des choses, car en les nommant, elle les réduit. On constate donc que par le langage s'opère une prise de possession et une tentative de domination sur les choses, mais aussi sur les êtres. Car « *l'homme ne peut traduire son être dans les mots ; la parole ne le rend nullement capable de dire la vérité* »¹⁰³.

Frieda FORDHAM écrit que ce que nous éprouvons est réel pour nous même si ce ne l'est pas pour les autres¹⁰⁴. Il en est de même pour la formulation et les termes employés. Dans l'ouvrage *La relation pastorale*, on trouve une mise en garde sur la façon de recevoir ce qui est donné. « *Le consultant [la personne accompagnée] appréhende le réel à sa manière et selon son esprit. Il appartient à une famille, à une tradition, à une éducation, à une nation, à une civilisation. Tout cela lui impose certaines "manières de voir". Membre d'un groupe qui lui impose certaines attitudes [effets de la stigmatisation et des injonctions], il les adopte automatiquement avec son interlocuteur pastoral. Certaines formules personnelles de celui-ci peuvent choquer l'esprit de celui formé à d'autres formules. La réciproque est aussi vraie* »¹⁰⁵. Il y a tou-

⁹⁹ Voir à ce sujet Michel DETHY, *Introduction à la psychanalyse de Lacan*, Collection Chronique Sociale, Lyon, 1998⁴, p. 19.

¹⁰⁰ Carle ROGERS, *La relation d'aide et la psychothérapie*, Les Éditions Sociales Françaises, p. 259.

¹⁰¹ Georg GRODDECK, *La Maladie, l'art... Op. cit.*, p. 246.

¹⁰² *Ibid.*, p. 232.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰⁴ Frieda FORDHAM, *Introduction à la psychologie de Jung*, Éditions Imago, Paris, 1979, p. 14.

¹⁰⁵ Collectif, *La relation pastorale... Op. cit.*, p. 69.

jours une distorsion possible et une interprétation par l'emploi d'un langage qui reste propre à toute personne et constitue un univers de référence. Parmi les différentes valeurs et la multiplicité des sens, des nuances sont à apporter entre le langage *déclaratif* et le langage *performatif*.

5. 3. 1. 3. La fonction performative du langage

Le langage déclaratif et le langage performatif se retrouvent dans l'agir quotidien. Le premier rend compte de ce qui est, il énumère. Quant au second, il est une parole efficace, il est l'action. C'est aux recherches effectuées par John-Langshaw AUSTIN¹⁰⁶ et Émile BENVENISTE¹⁰⁷ que l'on doit la distinction entre ces deux types de langage, qui, bien qu'apparemment contradictoires, se complètent. Jean-Pierre BOUTINET y voit une réduction « *de l'homme de parole à n'être en parlant qu'un homme d'action* »¹⁰⁸. Pourtant la distinction est à souligner dans un monde où la communication est devenue, au cours de ces dernières décennies, si obsédante dans la vie quotidienne. Elle réduit souvent l'homme parlant à être une machine langagière qui utilise toute forme de langage, de l'écrit à la télématique en passant par le langage symbolique.

Pour définir l'énoncé performatif, John-Langshaw AUSTIN prend différents exemples de paroles de la vie quotidienne, comme celles d'un engagement du mariage, du baptême d'un bateau, d'un legs rapporté dans un testament ou encore d'un pari. Les paroles employées alors ne décrivent pas une action ni une affirmation que l'on va accomplir cette action, mais elles *accomplissent* l'action. L'auteur donne six caractéristiques d'un énoncé performatif, en soulignant que ce schéma n'est pas définitif :

1. l'existence d'une procédure conventionnelle dotée par cette convention « *d'un certain effet* » ;
2. les personnes et les circonstances doivent convenir à l'énoncé pour invoquer la procédure en question ;
3. l'exécution de la procédure par tous les participants ;
4. l'intégralité de l'exécution de la procédure ;

¹⁰⁶ John-Langshaw AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, notamment p. 39-45.

¹⁰⁷ Émile BENVENISTE, *Problème de linguistique générale*, Tome I, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 267-276.

¹⁰⁸ Jean-Pierre BOUTINET, *L'immaturité... Op. cit.*, p. 106.

5. l'adoption du comportement et des sentiments induits par la procédure ;
6. la continuité du comportement après l'exécution de la procédure¹⁰⁹.

Prenons un exemple pour illustrer ce schéma. Louis-Marie CHAUVET voit dans les sacrements des actes performatifs¹¹⁰. Regardons s'ils le sont effectivement. Pour que le sacrement soit réalisé, il y a existence d'une procédure conventionnelle reconnue dotée d'un effet certain (1.) et dont les participants conviennent de l'énoncé (2.). Cette procédure est exécutée par tous les participants, même par ceux qui assistent du simple fait de leur présence (3.). La procédure sacramentelle est exécutée dans son ensemble (4.), selon un comportement adopté (5.), valable après l'application de la procédure (6.).

Émile BENVENISTE donne comme définition des énoncés performatifs « *des énoncés où un verbe déclaratif-jussif à la première personne du présent est construit avec un dictum* »¹¹¹. Trois éléments essentiels sont à relever : d'abord l'emploi de la *première personne du présent* qui, par extension, peut aussi être un *nous* personnel ; ensuite, l'utilisation d'un *déclaratif-jussif*¹¹², qui sous-tend une déclaration et un ordre ; enfin, la présence d'un *dictum*, c'est à dire que l'énoncé peut être sous-entendu mais qu'il reste nécessaire pour la performativité. Cela induit que des énoncés à la troisième personne du singulier sont aussi performatifs « *parce qu'ils ne sont qu'implicitement mis au compte de l'autorité habilitée à les produire* »¹¹³. Ainsi un jugement de condamnation qui porte "*Monsieur X est condamné à telle peine*", est un acte performatif, simplement réduit au dictum (énoncé), qui « *peut toujours être reconverti en une première personne et reprendre sa forme typique* »¹¹⁴.

Toujours avec Émile BENVENISTE, nous relèverons que pour distinguer une parole performative il est nécessaire qu'il y ait une reconnaissance en *acte*, car « *n'importe qui peut crier sur la place publique : "Je décrète la mobilisation générale"* »¹¹⁵. L'acte comme tel est alors *unique*, effectué dans des circonstances particulières, « *une fois*

¹⁰⁹ John-Langshaw AUSTIN, *Quand dire, ... Op. cit.*, p. 49.

¹¹⁰ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole... Op. cit.*, p. 137-142.

¹¹¹ Émile BENVENISTE, *Problème... Op. cit.*, p. 271.

¹¹² *Jussion* est un nom féminin qui vient du latin *jussio*, ordre. Historiquement, la lettre de *jussion* est une lettre patente par laquelle le roi enjoignait à une cour souveraine d'enregistrer un acte. Par extension, un "déclaratif-jussif" est un verbe qui acte ce qu'il énonce.

¹¹³ Émile BENVENISTE, *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 273.

et une seule, à une date et un lieu définis »¹¹⁶. C'est aussi ce que mentionne Bernard THIS pour qui le performatif est la réalisation de la promesse à la première personne du sujet présent¹¹⁷. Dire "je jure", "je promets" ou "je fais" est accomplir un acte chaque fois unique. Le locuteur s'engage dans la parole donnée par le processus de son énonciation.

Antoine VERGOTE précise que dire "je crois", pour le chrétien, n'est pas un verbe constatatif, mais est un acte de langage performatif, qui l'engage à un moment précis en un lieu déterminé¹¹⁸. Croire est donc un acte performatif. Pourtant il se reproduit, c'est constamment que la foi est à redire. De même, la prière, les rites et l'éthique sont des actes performatifs pour le croyant, ils sont décrits comme tels en opposition à ce qui est du type constatatif et déclaratif. Sont-ils réellement des actes performatifs ? Si dire "je crois en Dieu" est un énoncé déclaratif et constatatif au plan d'une formulation dans un sondage, pour le croyant cet énoncé prend une forme expressive qui l'implique en tant qu'il assume et confirme pour lui-même et devant Dieu son attitude¹¹⁹. Nous ajoutons que l'implication est aussi vraie devant les autres. Le croyant rend effectif par ses actes, dans la prière et les rites, la foi qui l'anime. Nous rejoignons encore Antoine VERGOTE pour qui l'énoncé religieux est à la fois expressif et performatif, indiquant les deux faces de toute attitude religieuse¹²⁰.

Peut-on alors considérer la Parole de Dieu comme une parole performative ? « *Car la parole de Dieu est vivante et efficace, plus tranchante qu'une épée quelconque à deux tranchants, pénétrante jusqu'à partager âme et esprit, jointures et moelles ; elle juge les sentiments et les pensées du cœur* » (Hé 14, 13). La première parole performative que nous trouvons dans la Bible se situe au commencement, dans le récit de la création du monde en Gn 1, 1 - 2, 4. René COSTE note que l'action créatrice de Dieu est l'effet d'une Parole. Dieu dit et cela advient. « *Pour les auteurs bibliques, comme pour notre propre expérience, la parole est la pensée qui se communique et qui devient action sur ce qui nous entoure* ». Il suffit que Dieu dise pour que l'univers apparaisse « *dans sa foisonnante complexité* ». Le verbe *bara* est exclusivement réservé à l'action de Dieu. L'action créatrice n'est pas terminée et ne concerne pas seulement l'origine du monde, elle se perpétue au long de l'histoire du monde et de l'hu-

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Bernard THIS, préface de l'ouvrage de Claude BIZET, *Parler pour exister... Op. cit.*, p. 10.

¹¹⁸ Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Éditions Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983, p. 92-99.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 256-257.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 158.

manité, comme l'atteste l'emploi du verbe *bara* en Is **43**, 15 ; **45**, 7 ; **48**, 7 ; **57**, 19 ; Ez **21**, 35. L'action humaine comme la créativité des artisans, est signifiée par le verbe *asah*¹²¹.

Michel DAGRAS relève l'originalité de la Parole de Dieu, qui ne se réduit pas à un support linguistique. Existentiellement, elle ne peut pas être séparée de ce qu'elle désigne. Elle ne se contente d'ailleurs pas seulement de désigner, elle crée¹²², comme cela vient d'être indiqué. Non seulement elle englobe totalement le signifiant et le signifié, mais elle est une « *puissance dynamique* »¹²³ qui amène à découvrir sa parfaite performativité.

Il suffit alors de lui appliquer les six critères d'Émile BENVÉNISTE : la Parole de Dieu dans son énonciation donne existence à une procédure conventionnelle reconnue dotée d'un effet certain (1.). Cette procédure se traduit dans l'alliance de Dieu avec les hommes et dans son acte de création permanente. Les participants, autrement dit les croyants, conviennent de l'énoncé (2.), ils adhèrent à l'alliance et sont associés à l'acte créateur (3.). La Parole de Dieu est exécutée dans son ensemble (4.), selon un comportement adopté (5.), valable après l'application de la procédure (6.). On constate alors que la parole de Dieu est une parole performative, qui se déploie dans la Bible.

Elle s'exprime aussi par des rites et des symboles, qui sont parfois en contradiction avec les rites et les symboles qui sont mis en œuvre dans les lieux de marginalité.

5. 3. 2. Rite et symbole

Quel que soit le milieu de vie de chaque personne, les rites et les symboles font partie du quotidien. Il n'est pas une journée qui ne soit empreinte d'un rituel : le lever du matin qui se perpétue immuablement dans le même ordre de choses accomplies, les rites de la rencontre et de l'accueil de l'ami, etc. Il en est de même pour l'utilisation du symbole. Il renvoie à une réalité supposée commune, comme le pavillon national. Les rites et les symboles sont présents dans tous les domaines : rites de passage, rites d'initiation, rites festifs. À chaque fois est mis en œuvre une *symbolique*. Une symbolique est un ensemble systématique de symboles relatif à un domaine ou à une période qui donne une interprétation et une explication des symboles.

¹²¹ René COSTE, *Les dimensions sociales...* *Op. cit.*, p. 50.

¹²² Michel DAGRAS, *Théologie...* *Op. cit.*, p. 33.

¹²³ *Ibid.*

Partout et à tout moment des rites et des symboles sont mis en œuvre. La foi chrétienne s'exprime dans des célébrations tissées de rites et de symboles. Dans les milieux de marginalité il existe aussi tout un ensemble de rites et de symboles qui sont autant de lieux de reconnaissance et d'expression. Mais renferment-ils la même signification et renvoient-ils à une même réalité ?

5. 3. 2. 1. Rite et rituel

D'après Émile DURKHEIM les rites indiquent à l'homme comment se comporter envers les choses sacrées¹²⁴. Si les conduites rituelles resserrent les liens qui attachent l'homme à son Dieu, il en est de même entre l'homme et la société selon une interprétation profane. C'est ce que souligne Bernard SESBOÛÉ pour qui le rite « [...] *est une activité - le plus souvent sociale - programmée et récurrente, dont la signification est liée à sa répétition ou à sa réalisation dans des circonstances précises [...] l'occasion d'un faire quelque chose [...]. Il met en jeu le corps physique, et le corps social* »¹²⁵. Annie LAPORTE relève un triple mouvement dans le rite : *naturel*, comme inscription dans la sphère spirituelle de tout groupe humain ; *culturel*, par ses formes qui s'adaptent aux différents lieux et aux significations de chaque société ; *relationnel* par sa fonction sociale de relation et d'échange¹²⁶. Dès lors, le rite joue un rôle communicant de reconnaissance, que ce soit dans le monde du religieux (l'Église) ou dans la sphère du profane (les milieux de marginalité). Les rites qui se vivent dans ces milieux sont autant de signes de reconnaissance et d'appartenance au groupe. Il ne s'agit plus seulement d'exercer une contrainte sur des forces aveugles, le transcendant, mais d'atteindre aussi des consciences, en les tonifiant et les disciplinant. Le meneur du groupe, considéré comme le garant des rites, devient alors une référence d'identification.

Le sens des rites qui se vivent dans les différents espaces de marginalité se trouve là. Il n'est pas très éloigné du sens des rites avec lesquels la foi chrétienne est célébrée. Dans les deux cas, le rite confère reconnaissance et appartenance. Mais dans les groupes ecclésiaux la liberté individuelle est respectée. Chacun reste libre de prendre part aux conduites rituelles ou de s'abstenir, de les intégrer par une adhésion et une participation active, ou de les recevoir comme des faits extérieurs sans que ce soit un signe d'engagement. La marginalisation laisse moins de place à l'initiative per-

¹²⁴ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985⁶, p. 89.

¹²⁵ Bernard SESBOÛÉ, *Croire... Op. cit.*, p. 475.

¹²⁶ Annie LAPORTE, "L'enfant, objet ...", *Op. cit.*, p.110.

sonnelle, et la liberté individuelle y est plus aléatoire. Les personnes marginalisées sont déstructurées. Elles ne parviennent pas toujours à prendre le recul nécessaire pour la mise en œuvre rituelle d'un groupe qui leur offre un lieu de reconnaissance, de stabilité et de référence.

Que sont alors les rites ? Ils habitent et habillent le quotidien. Toutes les journées sont des tissus de rites. Du lever du matin au coucher le soir, ce n'est qu'une succession de rites accomplis dans le même ordre. Décrivant les trois sphères qui régissent la vie en société, Félix MOSER voit dans les rites une structuration des croyances, qu'elles soient religieuses ou non. De ce fait, « *les rites touchent au domaine de la sphère intime* ». Mais ils possèdent aussi une dimension familiale qui les place « *plutôt dans le domaine du privé* ». Ce sont aussi des « *actes sociaux* » par leur référence à « *des symboles et à des traditions* ». Donc « *ils s'adaptent au public* »¹²⁷.

Michel SCOUARNEC donne comme définition du rite « *un ensemble de choses à faire, un ensemble de gestes et de paroles qui sont donnés à pratiquer, à mettre en œuvre, dans un espace/temps bien défini* »¹²⁸. Cette définition suppose un agir, l'agir quotidien, qui apparaît comme un tissu de rites transformant de simples faits en événements humains. Ils permettent de donner du relief aux gestes automatiques de la vie de tous les jours. Les rites humanisent en tant que signes de reconnaissance. Ils offrent à l'homme de se mettre en scène, donc d'exister. Mais ils sont aussi facteur d'automatisme et donc de dépersonnalisation quand leur sens profond est oublié et qu'ils sont accomplis mécaniquement.

Les sacrements qui célèbrent la foi chrétienne se vivent et s'expriment dans des rites. Ils sont les signes par lesquels un peuple, un groupe, une communauté, fait mémoire d'un événement fondateur, non pas avec nostalgie, mais pour renforcer l'identité et l'unité¹²⁹. Un décalage existe dans les pratiques rituelles, entre les rites qui sont célébrés en Église et ceux qui se vivent dans le monde de la marginalité où les conduites rituelles sont axées essentiellement sur la mise en valeur de la force. Les rites jouent un rôle socio-affectif, une sorte de réfection morale obtenue par des rencontres de personnes étroitement associées. Les rites ne sont d'ailleurs pas identiques dans tous les espaces de marginalité. Chacun connaît son mode rituel, qui va-

¹²⁷ Félix MOSER, "Rites et vie en société", in *Rites et ritualités... Op. cit.*, p. 207. Souligné par l'auteur.

¹²⁸ Michel SCOUARNEC, *Vivre, Croire, Célébrer*, Éditions Ouvrières, Paris, 1983, p. 39.

¹²⁹ Voir Robert SCHOLTUS, *Les sacrements source de vie*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 34-44.

rie encore d'un groupe à l'autre. Mais les particularités se jouent sur la forme, non sur le fond.

Toute l'ambiguïté des conduites rituelles qui se vivent dans les milieux de marginalité et dans les milieux ecclésiaux se situe à ce niveau de rencontre et de reconnaissance. Il est important d'aider une personne marginalisée à se réapproprier son être intérieur, son Moi, pour ne pas rechercher dans les rites célébrés par des chrétiens la même chose que dans les rites accomplis dans son groupe d'appartenance, à savoir une pseudo-reconnaissance par effet de mimétisme. Ainsi, le rite pénitentiel est une invitation à se reconnaître pécheur, mais pécheur pardonné. Il suppose une prise de conscience de la valeur du péché, par exemple, comme acte niant l'unité tant intérieure qu'extérieure, et comme acte de rupture avec Dieu. Il trouve difficilement écho dans les lieux de marginalité où jalousie, rancœur et haine sont le lot quotidien. Il n'est donc pas évident de parler de pardon à des personnes sans cesse en bute aux rebuffades, aux vexations et qui pratiquent un rite très particulier, celui de la loi du plus fort pour se sauvegarder et pour faire reconnaître leur autonomie et leur ascendant sur le groupe.

De même, le rite de la communion peut aussi être mal compris par des jeunes, qui au cours de leur rencontre, communient au partage de l'alcool et/ou de la drogue, comme signe d'appartenance au groupe. Jean-Marc GAUTHIER évoque « *la subversion symbolique et pratique d'un rite sacrificiel* », l'eucharistie, qui est une mise à mort violente d'une victime offerte au dieu pour le salut d'une communauté. C'est aussi un rite de violence qui nécessite de sacrifier une victime et de l'ingérer¹³⁰. Quand on compare le rite de communion avec une "drogue-partie", on trouve mise en œuvre une ritualité qui joue sur le même registre : un partage communautaire, un signe de reconnaissance, un accueil d'une réalité transcendante qui dépasse le participant, une anamnèse d'un événement fondateur, constitutif du groupe, un signe d'appartenance communautaire et la mise à mort symbolique d'une victime qui est ingérée.

Les similitudes du rite de la communion en Église et des pratiques rituelles apparentées de certains milieux de marginalité sont réelles. En Église, ce rite amène le chrétien à faire corps avec le Christ ressuscité qui s'est donné dans le pain et le vin, en signe de communion et de partage. C'est aussi le signe qui donne à la communauté rassemblée de faire corps. Un sens identique se retrouve au cours de "drogue-parties" ou dans le partage de la bouteille de vin. Le partage devient ainsi un rite

¹³⁰ Jean-Marc GAUTHIER, "Pour poser de nouveau une vieille question. L'eucharistie ou la subversion symbolique et pratique d'un rite sacrificiel", in *Rites et ritualités...* *Op. cit.*, p. 116-117.

d'appartenance, souvent inconscient, au groupe, voire même une pratique "magique" de communion qui donne force et courage. Il peut exister dès lors superposition et décalage entre des rites vécus en des lieux et des moments différents, mais qui recouvrent certains aspects similaires. On voit que les rites ont un aspect fonctionnel.

« *L'aspect fonctionnel des rites présentés par une religion résulte d'un mouvement psychologique qui s'en empare en fonction des besoins individuels ou sociaux. Mais certains traits de mentalité magique viennent durcir cette fonction en accentuant la coupure qui empêche ces rites ou ces objets sacrés de devenir les supports symboliques d'une rencontre éventuelle avec Dieu (ou les dieux)* », souligne André GODIN¹³¹. L'aspect fonctionnel des rites religieux répond à des besoins. Mais cet aspect se retrouve aussi dans les espaces de marginalité. Un groupe de personnes marginalisées a tendance à devenir un groupe religieux pour ceux qui y trouvent repère, réconfort et reconnaissance. Le côté "magique" de certains rites n'est pas absent de la vie du groupe comme support symbolique. Il ne s'agit plus d'une rencontre avec un dieu, mais d'une prise de pouvoir, souvent inconsciente, d'un ou plusieurs membres du groupe qui sont pris pour modèle, pour des dieux.

La prudence alors s'impose dans les pratiques rituelles de la foi chrétienne pour ne pas devenir des "machines rituelles", mais pour comprendre ce qui se vit et ce qui est vraiment en jeu. Paul POUPARD signale que le rite donne force et efficacité à la réalisation de l'action de l'homme religieux¹³². Mais les rites existent sous de multiples formes. Ils habillent le quotidien et les relations les plus banales. Apprendre à se laisser réinvestir par les rites, qui renvoient à une finalité communicative, permet de sortir de soi pour entrer en communication avec l'autre, et découvrir Dieu. Le risque est grand pour le rite de devenir un carcan qui enferme l'homme dans un formalisme à accomplir "parce que ça se fait". Il échappe alors à l'être, le déshumanise en l'automatisant. Ceci est fréquent avec les rites internes au monde de la marginalité. Ils sont des signes de reconnaissance qu'il faut accomplir pour rester membre du groupe. Nous sommes face à un aspect extérieur du rite qui trouve néanmoins un écho intérieur pour des personnes qui manquent de reconnaissance.

Mais le rite en lui-même n'est pas suffisant comme agent de reconnaissance. Il remplit aussi une fonction à l'égard du sacré. Il est ce qui *sacralise* le "profane" quotidien. « *Le rite est un lieu privilégié d'expression du sacré en raison de sa puissance de*

¹³¹ André GODIN, *Psychologie ... Op. cit.*, p. 42.

¹³² Paul POUPARD, *Les religions*, Collection Que sais-je ? n° 9, Presses Universitaires de France, Paris, 1994⁶, p. 28.

transposition symbolique » pour Bernard SESBOÛÉ¹³³. Ce sont les symboles mis en œuvre dans les conduites rituelles qui sont agent de médiation et support de reconnaissance, ce que Jean-Guy NADEAU exprime quand il écrit : « *La ritualité est le plus souvent conçue comme l'expression symbolique de la vie spirituelle* »¹³⁴.

5. 3. 2. 2. Symbole et symbolique

Dans la Grèce antique, le *symbolon* représentait un objet coupé en deux dont chaque partie était remise aux deux partenaires comme manifestation de leur alliance. Le point de départ du symbole est donc d'être un signe de reconnaissance, un lieu d'échange et de relation¹³⁵. Ce sens premier, le symbole l'a conservé. Mais comme signe, il est rarement universel car il est lié à une culture déterminée. Il n'est pas toujours l'équivalent de ce qu'il représente, comme par exemple, la balance symbole de la justice. Le symbole est donc ouvert à de multiples sens, ce qui peut soit l'enfermer comme signe de reconnaissance pour un groupe donné, soit être un lieu de relation et d'échange très intense s'il parvient à l'universalité.

Pour Louis-Marie CHAUVET le symbole possède trois traits particuliers. D'abord, il articule celui qui l'émet ou le reçoit avec son monde culturel, social, religieux ou économique. C'est un effet d'*identification*. Puis le symbole donne forme et sens au réel, il n'est plus uniquement informatif en donnant une reconnaissance par l'objet, mais *performatif*, il devient effet de communication. La fonction symbolique rend le réel parlant par le signe qu'il représente. Enfin, apparaît la fonction d'identité du signe au réel. C'est l'échange symbolique qui procède de la *communication* entre sujets¹³⁶.

Peter L BERGER et Thomas LUCKMANN relèvent que le langage construit « *d'immenses édifices de représentations symboliques qui semblent s'élever au-dessus de la vie quotidienne comme des présences gigantesques d'un autre monde. La religion, la philosophie, l'art et la science sont les systèmes de symboles de ce type les plus importants historiquement* »¹³⁷. Le symbole transcende donc le réel en lui donnant une nouvelle signification par le biais de domaines d'activité comme la religion ou la philosophie. C'était déjà ce que soulignait Émile DURKHEIM¹³⁸ pour qui les croyances

¹³³ Bernard SESBOÛÉ, *Croire... Op. cit.*, p. 476.

¹³⁴ Jean-Guy NADEAU, "La performativité des rites", in *Rites et ritualités ... Op. cit.*, p. 29.

¹³⁵ Gustave MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1972, p. 14.

¹³⁶ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole... Op. cit.*, p. 127-128.

¹³⁷ Peter L BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construction sociale... Op. cit.*, p. 62.

¹³⁸ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires... Op. cit.*, p. 76.

religieuses sont l'expression symbolique de la réalité confusément perçue par le sujet social.

En évoquant l'émergence d'un langage religieux distinct d'un langage profane, Michel DAGRAS souligne que « *la symbolique constituera le moyen linguistique le plus expressif et le mieux adapté pour manifester à la fois la relation intime et la distinction radicale qui situent dans le même complexe vital "religieux" et "profane" »*¹³⁹. En ce sens, la symbolique remplit une fonction de médiation linguistique qui permet de repérer dans une sphère unique ce qui est religieux et ce qui profane, mais sans les opposer. Il s'agit plutôt d'une opération de distinction.

Il existe donc une relation entre le symbole et le réel. Au sens large, le symbole tente de donner une réalité abstraite aux sentiments, aux idées inaccessibles et aux sens sous forme d'image ou d'objet. Il possède un sens subjectif en opposition à l'allégorie qui a un sens objectif. C'est pourquoi accéder au symbole demande une possibilité d'abstraction qui implique des capacités cognitives. L'enfant croit beaucoup au symbole, non en tant qu'objet mais en référence à son *imaginaire*. C'est donc au premier degré qu'il le perçoit, proche du réel¹⁴⁰.

Qu'est-ce qui distingue alors *la* symbolique et *le* symbolique ? Jacques SALOMÉ rappelle que la fonction du symbolique était de cacher les choses sacrées aux profanes. Seuls ceux qui savaient lire et interpréter les signes accédaient à la connaissance. Or le symbolique, poursuit cet auteur, est « *vital et essentiel, car il est pour l'enfant à la base de sa relation au monde [, il] caractérise l'accès à la vie intérieure et à la scène de l'imaginaire »*¹⁴¹. Dans ce sens, Donald W. WINNICOTT écrit que le symbolisme permet à l'enfant d'établir « *une distinction nette entre le fantasme et le fait réel, entre les objets internes et les objets externes, entre la créativité primaire et la perception »*. Ce rôle, le symbolique continue à le remplir pour l'adulte qui possède en outre une capacité de sublimation¹⁴².

Le rapport entre le symbolique et l'imaginaire a été souligné par Georg GRODDECK pour qui le symbole correspond à tout ce qui existe entre des mots ou des objets usuels et des éléments qui ont trait à la vie de tous les jours¹⁴³. Quant à Jacques LACAN, il distingue le *réel*, l'*imaginaire* et le *symbolique* en soulignant que le symbo-

¹³⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴⁰ Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 237-322.

¹⁴¹ Jacques SALOMÉ, *Le courage d'être soi*, Les Éditions du Relié, Paris, 1999, p. 119-121.

¹⁴² Donald W. WINNICOTT, *Jeux... Op. cit.*, p. 14.

¹⁴³ Georg GRODDECK, *La maladie, l'art... Op. cit.*, p. 143.

lique est une construction de sens assumée par les autres¹⁴⁴. « *Le symbolique n'est ni un concept, ni une instance ou une catégorie mais un acte d'échange et un rapport social qui met fin au réel, qui résout le réel et du même coup l'opposition entre réel et imaginaire* », note Jean BEAUDRILLARD¹⁴⁵. Le réel n'a plus forme par la mise en œuvre du symbole. Il est dépassé et intégré à l'imaginaire qui lui-même renvoie à la forme. Symbole et réel sont intrinsèquement liés par l'acte de reconnaissance qu'implique l'imaginaire. Mais alors se pose la question du lien entre réel et imaginaire qu'engage le symbolique. Car mal interprété, le symbolique peut déconnecter du réel.

La symbolique apparaît donc comme un ensemble systématisé de symboles relatif à un domaine, alors que le symbolique se présente comme un dépassement du réel à partir d'une construction de sens mise en jeu par l'imaginaire.

On comprend l'impact que peut avoir le symbole sur des personnes marginalisées qui ont une grande difficulté à appréhender le réel. Elles sont enfermées dans un imaginaire pour échapper au réel trop difficile à assumer. Elles rencontrent de grandes difficultés pour accéder au symbole dans son sens abstrait. C'est souvent au niveau du concret, au premier degré, qu'elles le perçoivent. Ou elles ne le reconnaissent pas car dans le symbole le réel atteint sa finalité, son sens. On ne peut plus dans ce cas reconnaître lui sa valeur d'union, tel que l'entend Gustave MARTELET¹⁴⁶. Suivant le lieu d'où l'on parle et où le symbole sera mis en œuvre, il peut être signe de désunion, de méconnaissance, quand il perd son sens premier de reconnaissance. Il est nécessaire pour qu'il y ait reconnaissance, qu'il y ait accord sur sa signification, une première union sur l'objet lui-même.

Les célébrations chrétiennes mettent en œuvre un réseau dense de symboles qu'il n'est pas toujours facile de saisir. C'est ce qui explique que des fidèles pratiquants éprouvent de la difficulté à comprendre ce qui est célébré. Si donc des personnes qui vivent régulièrement leur foi expriment ce genre de difficulté, comment aider celles qui sont incapables d'abstraction, à vivre ces célébrations ? Paul POUPARD remarque que le langage des hiérophanies est constitué par le symbole, par lequel le monde parle et révèle des modalités du réel. Les symboles religieux touchent aux structures de la vie et font ressortir une dimension qui transcende la dimension humaine en

¹⁴⁴ Jacques LACAN, *Ibid.*, p. 93-100 et p. 242-322.

¹⁴⁵ Jean BEAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard, Paris, 1976, p. 76.

¹⁴⁶ Gustave MARTELET, *Résurrection... Op. cit.*, p. 15-16.

permettant une "saisie directe" sur l'ultime. La pensée symbolique précède le langage et fait partie de la substance de la vie religieuse¹⁴⁷.

On peut alors se poser la question de la réceptivité de la célébration de foi pour des personnes marginalisées, qui n'ont pas de facilité d'accès au symbolisme par la situation déstructurante qu'elles vivent, qui restent bien souvent ancrées dans la réalité brute des choses et des faits, mais qui utilisent une symbolique ou des pratiques rituelles sans savoir ce qu'elles recouvrent, de façon mécanique, pour ne pas perdre l'appartenance à un groupe qui leur offre sens et reconnaissance.

5. 4. Les pratiques toxicomaniaques

La toxicomanie est un phénomène suffisamment répandu dans les lieux de marginalité¹⁴⁸ pour que l'on s'y arrête et que l'on s'interroge quant à ce qui se cache de fuite ou de trouble de la personnalité derrière les pratiques toxicomaniaques et ses dérivés¹⁴⁹. Il s'agit d'une perturbation de la personnalité révélatrice d'une fuite de la réalité. Ces pratiques sont une forme de langage symbolique qui ouvre à transcender ou sublimer le réel qui pose problème. Elles recouvrent de fait bien des aspects de la sublimation, que l'on rencontre aussi dans des pratiques qui se disent spirituelles. Les mêmes mécanismes sont toujours à l'œuvre : une difficulté à assumer le présent, une angoisse générée par cette difficulté et une fuite vers un ailleurs.

Jean BERGERET souligne que la toxicomanie relève d'un échec de la gestion personnelle des buts de la vie. Il insiste sur le symptôme dépressif présent dans tous les cas de toxicomanie¹⁵⁰. Une pratique toxicomaniaque est donc une forme de langage qui exprime un mal-être profond pour combler un vide intérieur, et la quête de la présence d'un autre avec qui entrer en relation. Mais parler de pratique toxicomaniaque comme forme de langage suppose de définir d'abord le support, à savoir une *drogue*.

Donner une définition de la drogue est fonction des préjugés culturels, d'impératifs économiques et sociaux, ainsi que des dispositions légales d'un pays. Certaines subs-

¹⁴⁷ Paul POUPARD, *Les religions... Op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁸ Voir par exemple Centre de Vulgarisation de la Connaissance, *Les prisons*, les Essentiels Milan, Éditions Milan, Paris, 1999, p. 46-47 pour les problèmes de drogue en prison ; on pourra se reporter au numéro du *Nouvel Observateur*, *Op. cit.*, évoquant la prostitution et le lien avec la drogue, non seulement sur le plan du trafic, mais aussi de la consommation.

¹⁴⁹ On pourra se reporter par exemple à Henri CHABROL, *Les toxicomanies de l'adolescent*, Collection Que sais-je n° 2700, Presses Universitaires de France, Paris, 1992 ; Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*. Les développements qui suivent sont inspirés de ces deux auteurs.

¹⁵⁰ Voir de Jean BERGERET, *Les toxicomanes parmi les autres*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1981, un ouvrage dans lequel l'auteur analyse les rapports qui s'établissent entre le sujet toxicomane, le produit utilisé et la relation aux autres.

tances dont la toxicité est certaine, comme le tabac ou l'alcool, sont banalisées et connaissent un usage libre ou peu réglementé. On réserve le terme *drogue* à des substances plus exotiques. En d'autres lieux, la réglementation distingue des "drogues douces" opposées aux "drogues dures". La consommation des drogues dites "douces" est autorisée et réglementée, et de ce fait la drogue est aussi banalisée. On emploiera d'ailleurs le terme pour des produits plus toxiques¹⁵¹.

Avec Jean BERGERET, nous optons pour une tripolarité de toute toxicomanie : le premier pôle est le *produit utilisé*, le deuxième pôle concerne la *personnalité de la personne toxicomane* et le troisième pôle a trait à *l'environnement*. Dans le premier et le troisième pôle, la personne est considérée extérieurement et de façon passive, alors que le deuxième pôle suppose la personne comme sujet actif¹⁵². Ces trois pôles concernent pourtant une seule et même personne, mais selon le pôle considéré, elle sera appréhendée sous des éclairages différents, une situation passive pour les premier et troisième pôles, et un rôle actif dans le deuxième. On voit le risque qui résulte d'une telle approche : une parcellisation d'un problème unique qui concerne une personne unique. On ne peut pourtant pas faire l'économie d'une approche à entrées multiples, car effectivement la toxicomanie est un processus qui interfère sur la personne et sur son environnement, mais aussi plus largement sur ses relations aux autres.

L'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) désigne comme *toxicomane* toute victime d'une pharmacodépendance ou psychodépendance ou les deux à la fois¹⁵³. On relèvera le terme *victime*. C'est bien la *dépendance* qui détermine la toxicomanie. Or il existe de multiples formes de dépendance, notamment celle liée à l'alcool, phénomène lui aussi très présent dans les milieux de marginalité. On désignera donc comme toxicomanie toute consommation de produits qui deviennent toxiques par une surconsommation et qui placent les consommateurs dans une situation de forte dépendance mais aussi dans un état second au moment des prises et même parfois en dehors des prises suivant la toxicité du produit utilisé.

Après avoir considéré le langage symbolique que représente la toxicomanie (5. 4. 1.), on s'intéressera à la toxicomanie comme phénomène transitionnel (5. 4. 2.), pour

¹⁵¹ Voir Henri CHABROL, *Les toxicomanies... Op. cit.* p. 7.

¹⁵² Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*, p. 3.

¹⁵³ Cité par Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*, p. 5. Pour une présentation du rôle de l'OMS face à la drogue, voir Pierre de PARCEVAUX, *Face... Op. cit.*, p.209-211.

considérer ensuite la perturbation à l'espace et au temps, qui recouvre par bien des aspects la perturbation spatio-temporelle induite par la marginalisation (5. 4. 3.).

5. 4. 1. Le langage symbolique de la toxicomanie

La toxicomanie est une pratique symbolique. « *Toute l'activité symbolique est fondée sur l'usage d'objets dont on se sert pour en désigner d'autres ou pour signifier certains aspects de la réalité [...]. L'activité symbolique implique toujours des pertes [qui] peuvent suggérer le désir qu'on y remédie en disant autrement les choses* », écrit Henri HATZFELD¹⁵⁴. La consommation de produit toxique induit la toxicomanie. Elle fait partie d'une réalité symbolique qui a pour fonction d'exprimer autrement la difficulté qui résulte de la réalité à vivre, de la confrontation avec une intériorité déstructurée.

On peut reprendre l'analyse de Jean BERGERET qui souligne que le monde de la toxicomanie a évolué. Il a d'abord concerné des milieux sociaux très particuliers, des artistes ou des jeunes gens de familles aisées. On se souvient de BAUDELAIRE et de ses paradis artificiels. On trouve aussi des militaires coloniaux, qui, à l'occasion de guerres ou de campagnes dans les colonies, ont eu à leur disposition des substances opiacées dont ils sont rapidement devenus dépendants, ou encore, dans le milieu médical, des morphinomanes. Plus près de nous, la génération des chanteurs des années 1960 a peut-être influencé une certaine "démocratisation" de la consommation de drogue. Toutes ces conduites toxicomaniaques représentaient une forme de compensation pour suppléer aux manques de la personne toxicomane. Depuis la fin des années 1960, le climat de dépressivité sociale alliée à la recherche de nouveaux "paradis perdus" a entraîné une percée de la consommation et des conduites toxicomaniaques dans les franges jeunes de la population.

Pour expliquer cette attitude chez les jeunes, Jean BERGERET voit « *une carence des capacités identificatoires [jointe à] une impossibilité pour le jeune d'intégrer, au sein d'une évolution affective et relationnelle plus mature, la violence fondamentale commune à tous les enfants et d'élaborer dans des voies créatrices cette violence [...]* ». La toxicomanie d'aujourd'hui s'inscrit dans un climat de dépressivité sociale accentuée par la faillite des principales positions philosophiques et idéologiques, qu'elles soient exprimées ou non. Les plus vulnérables sont les jeunes en quête de leur personnalité et à la recherche d'images identificatoires parentales¹⁵⁵. La con-

¹⁵⁴ Henri HATZFELD, *Les racines...* Op. cit., p. 62 et 63.

¹⁵⁵ Jean BERGERET, *Toxicomanie...* Op. cit., p. 22-25.

somation de produits toxiques est un langage symbolique pour tenter d'exprimer un mal-être.

Il n'y a plus de dialectique, de raisonnement qui consiste à analyser la réalité en mettant en évidence les contradictions de celle-ci pour chercher à les dépasser. La personne toxicomane est le centre du désir, ce qui explique que l'objet drogue parodie le désir. La drogue imite un acte particulier qui nie le corps comme corps de plaisir. Il n'est plus qu'une "machine anatomophysiologique" comme dans l'acte médical. Dans la logique déformée du corps, la toxicomanie ne produit rien d'autre que la relance possible de la demande. C'est le point crucial. L'acte de la personne toxicomane est équivalent à une parole. Mais cette parole est à traduire. Il arrive que la personne toxicomane, pour une raison ou pour une autre, déplace sa demande pour désigner en fait une autre forme de demande qu'elle ne parvient pas à formuler. Il convient alors d'accepter la vérité que la demande première recèle, comme une dépression, une dépendance ou des tentatives de sevrage et des rechutes. Le démontage de la logique des objets fait apparaître que la seule matérialité de la demande est langagière et non pas objectale. L'entourage peut alors être porteur d'une écoute qui permette de décrypter la véritable demande¹⁵⁶.

À quelle demande répond la prise de produit toxicomaniaque ? Cette interrogation trouve une explication au moment de l'adolescence et suppose d'abord que l'on distingue l'usager occasionnel de la drogue. Il effectue, par sa consommation, une transgression semblable au rite d'initiation aujourd'hui disparu, comme auparavant on "s'essayait au tabac". L'adolescent est en quête d'une drogue secrète comme d'un mot de passe pour se procurer un supplément d'âme dans une phase marquée essentiellement par le deuil des objets de l'enfance et les transformations de l'image qui l'accompagnent¹⁵⁷. L'usage de produit toxicomaniaque témoigne alors d'une conduite comparable à la pathologie quotidienne de l'adulte qui ne fait pas beaucoup mieux avec les objets quotidiens par le biais de la société de consommation. La drogue parodie ces objets qui servent de transition entre un intérieur et un extérieur, elle devient *objet transitionnel*. Mais comme tel, elle finit par envahir l'ensemble de l'espace de la personne toxicomane et organise rapidement l'ensemble de sa vie psychique et de son activité. Cette fixation caractérise la vraie toxicomanie et ne concerne plus seulement des adolescents mais aussi des adultes.

¹⁵⁶ Pierre de PARCEVAUX, *Face... Op. cit.*, Sixième partie.

¹⁵⁷ Voir Henri CHABROL, *Les toxicomanies... Op. cit.*, p. 106.

5. 4. 2. Toxicomanie et phénomène transitionnel

Dans la recherche du toxicomane, la drogue ou le produit toxique remplit le rôle d'*objet transitionnel* tel que l'a défini Donald W. WINNICOTT. L'objet transitionnel est pour le petit enfant un objet concret comme une peluche, un torchon ou un jouet qu'il conserve constamment avec lui et plus particulièrement dans les moments de séparation avec sa mère¹⁵⁸. C'est un objet intermédiaire qui permet la transition entre la période fusionnelle et le détachement que doit vivre le nourrisson. Avec la drogue, la recherche est une nouvelle fixation fusionnelle. Sans intégration du stade narcissique de référence à l'objet et de structuration du Moi, l'identification constructive ne s'opère pas. Pour combler ce manque et calmer l'angoisse qui résulte de l'absence sécurisante d'autrui, un produit extérieur prend valeur objectale. Ce sera la prise de boissons alcoolisées ou de substances toxiques. Le passage à l'acte délictueux peut aussi remplir ce rôle. L'ingestion de produits extérieurs et le passage à l'acte sont un palliatif à l'angoisse ressentie face à des questions et des difficultés que le sujet ne parvient pas à résoudre par manque de capacité cognitive.

La prise de drogue ou d'alcool revient donc à un retour dans l'utérus d'une "mère/drogue". Le sujet y retrouve l'enfermement sécurisant du fœtus. Dans ce cadre, l'objet transitionnel « *est une défense contre l'angoisse, en particulier contre l'angoisse de type dépressif* »¹⁵⁹. Il acquiert donc une place de premier ordre. « *L'objet transitionnel et les phénomènes transitionnels apportent dès le départ à tout être humain quelque chose qui sera toujours important pour lui, à savoir une aire neutre d'expérience qui ne sera pas contestée* »¹⁶⁰. L'*aire neutre d'expérience* compense les manques par l'utilisation d'une symbolique de compensation.

Donald W. WINNICOTT donne sept points pour évoquer l'objet transitionnel¹⁶¹. Le tableau ci-dessous les synthétise, en parlant d'*objet drogue*, pour désigner la prise de boissons alcoolisées ou de substances toxiques qui participent du même phénomène transitionnel. La plupart des sept points de l'*objet transitionnel* s'appliquent en négatif à l'*objet drogue*.

objet transitionnel	objet drogue
---------------------	--------------

¹⁵⁸ Cf. Donald W. WINNICOTT, *Jeux... Op. cit.*, p. 31-36.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 13. Ces sept points étaient donnés dans l'article initial traitant de l'objet transitionnel en 1951. Donald W. WINNICOTT les a peu retouchés, voir cet article dans *De la pédiatrie... Op. cit.*, p.174.

1	« <i>Le petit enfant s'arroge des droits sur l'objet [transitionnel] et nous lui autorisons cette prise de possession. Cependant, une certaine annulation de l'omnipotence est d'emblée présente</i> »	Le toxicomane s'arroge un droit sur l'objet drogue, mais ce droit il ne le reçoit que de lui-même, en s'octroyant de lui-même une omnipotence qui n'est que relative sur l'objet.
2	« <i>L'objet est affectueusement choyé mais aussi aimé avec excitation et mutilé</i> »	L'objet drogue est honni, il lui est voué une haine tenace faite d'amour pervers.
3	« <i>L'objet ne doit jamais changer, à moins que ce ne soit l'enfant lui-même qui le change</i> »	L'objet drogue peut changer et évoluer pour ouvrir à de nouvelles sensations, la recherche est toujours infinie.
4	« <i>Il doit survivre à l'amour instinctuel, à la haine et, si tel est le cas, à l'agressivité pure</i> »	L'objet drogue éteint l'amour instinctuel et survit parfaitement à l'agressivité de laquelle il participe.
5	« <i>Cependant il faut que, pour l'enfant, l'objet communique une certaine chaleur, soit capable de mouvement, ait une certaine consistance et fasse quelque chose qui témoigne de la vitalité ou d'une réalité qui lui serait propre</i> »	L'objet drogue fournit mouvement et chaleur, il possède de la consistance et fait quelque chose qui témoigne d'une certaine vitalité ou d'une réalité qui est propre au toxicomane.
6	« <i>De notre point de vue, l'objet vient du dehors. Il n'en va pas ainsi pour le bébé. Pour lui, l'objet ne vient pas non plus du dedans ; ce n'est pas une hallucination</i> »	L'objet drogue vient du dehors, le toxicomane n'a conscience que c'est du non-moi que par l'ingestion dont il a plus ou moins conscience qu'elle le détruit.
7	« <i>L'objet est voué à un désinvestissement progressif et, les années passant, il n'est pas tant oublié que relégué dans les limbes. Je veux dire par-là que, dans un développement normal, l'objet "ne va pas à l'intérieur" et que le sentiment qu'il suscite ne sera pas nécessairement soumis au refoulement. Il n'est pas oublié et on n'a pas non plus à en faire le deuil. S'il perd sa signification, c'est que les phénomènes transitionnels deviennent diffus et se répandent dans la zone intermédiaire qui se situe entre la "réalité psychique interne" et le "monde externe tel qu'il est perçu par deux personnes en commun" ; autrement dit, ils se répandent dans le domaine culturel tout entier</i> »	Le désinvestissement ne s'opère que par auto-destruction. L'objet drogue est toujours présent et jamais là, c'est à dire qu'il est nié par le toxicomane justement parce qu'il est objet transitionnel. Le développement est anormal, car l'objet va à l'intérieur et le sentiment de culpabilité qu'il provoque est refoulé. La signification de l'objet est perdue, plus que transitionnel il prend aussi une valeur symbolique de sublimation.

L'objet transitionnel permet à l'enfant de passer de la subjectivité à l'objectivité, il est ce que nous percevons du voyage qui marque la progression de l'enfant dans l'expérience vécue¹⁶². Pour le toxicomane, l'objet transitionnel enferme dans une pseudo-objectivité, il sert de substitut à l'altérité de la présence relationnelle.

Pour l'enfant, l'objet transitionnel est « *plus important que la mère, [il est] une partie quasi inséparable de l'enfant* »¹⁶³. La nécessité de la prise du produit toxique compte plus que tout en période de manque ou d'angoisse pour la personne toxicomane. Elle est prise par le produit, sous son contrôle, ce qui est un aspect en négatif de l'objet transitionnel, « [qui] *n'est jamais, comme l'objet interne sous contrôle magique ni,*

¹⁶² *Ibid.*, p. 14.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 15.

comme la mère réelle, hors de contrôle »¹⁶⁴. Les produits toxicomaniaques contrôlent le sujet qui a perdu prise sur eux.

Le jeu est pour l'enfant un autre phénomène transitionnel, où l'imitation prime sur l'abstraction et l'activité opératoire formelle, généralement soutenue par un travail de représentation. La pensée cède le pas aux expériences sensori-motrices simples d'une théâtralisation qui rapproche la personne toxicomane des états maniaques et de l'hystérie. En prolongeant ce rapport au jeu de l'enfant, le rapport particulier du toxicomane à la médecine se joue. Les rituels pseudo-médicaux chez les toxicomanes reviennent au "jeu du Docteur" de l'enfant, un jeu dont la dynamique est la curiosité sexuelle, l'apprentissage et la découverte de l'autre pour l'enfant. Le toxicomane s'autorise, voire sollicite des pratiques dont il devient l'instrument, ce qui pose problème pour l'accompagnement. Le toxicomane recherche un maître à l'esclave qu'il est devenu. Le rapport de maître à esclave mérite d'être souligné. Il est facile pour une personne qui souhaite aider le toxicomane de glisser vers une position de complice involontaire ou inconscient. Elle peut aussi être conduite à une position de maîtrise dans la rencontre avec le toxicomane. C'est encore la place de la "mère/drogue" toute puissante qui se manifeste, comme pour le petit enfant qui met sa confiance en celle qui lui apporte la vie. Le toxicomane se détruit par la drogue, mais pour mieux arriver au bien être total. Il y a toujours une recherche d'un ailleurs, d'un lieu et d'un temps sublimés.

5. 4. 3. L'espace et le temps dans l'usage de la drogue

L'effet recherché de la drogue est l'intervention d'un champ spatio-temporel nouveau, autre que la réalité socialement organisée. C'est un intermédiaire, sinon un écran, entre l'intérieur de la personne et l'extérieur. La drogue fait office de transition. Quand des personnes toxicomanes évoquent les débuts de la prise de drogues, elles l'assimilent souvent à un jeu qui se pratique dans un espace intermédiaire entre l'activité ludique propre à l'enfant et les activités de sublimation socialement organisées comme l'art, la religion ou les processus intellectuels. Le facteur *espace/temps* a été évoqué en présentant les lieux de marginalité. Les personnes en situation de marginalité ont de grandes difficultés à appréhender l'espace et le temps. La drogue produit un décalage qui accentue cette difficulté en enfermant dans un temps et un espace sans contrainte, libre de toute suggestion négative. La drogue permet l'invention d'un nouvel espace/temps. Le "voyage" ou le "trip" fait croire au sujet qu'il lui est possible

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

de partir ailleurs, de se réconcilier avec lui-même. Quatre effets peuvent être mis en rapport avec l'aspect spatio-temporel du sujet qui dépend aussi du produit ingéré¹⁶⁵ :

- *L'effet "planant"* prévaut dans l'usage du cannabis et de l'opium à faible dose et par inhalation. Cet effet est celui d'un filtre qui atténue les sensations désagréables en accentuant certaines perceptions. Il provoque un ralentissement à la fois ressenti et manifeste dans la motricité.

- *L'effet "trip"* est caractéristique des hallucinogènes. Il ne s'agit plus d'effets filtrants, mais bien d'une logique spatio-temporelle différente telle que l'organisation du Moi peut être bousculée jusqu'à une perte quasi totale de la réalité et une superposition avec le Sur-Moi. Par exemple, une personne se défenestre pour obéir à une injonction qui provient d'une déstructuration de la logique spatio-temporelle.

- *L'effet "flash"* est recherché par les héroïnomanes au-delà de *l'effet "planant"*. Déclenché presque immédiatement après une injection, il se manifeste comme une explosion orgasmique. La dimension temporelle subit alors des distorsions par une combinaison d'un vertige et d'une importante modification du rythme cardiaque. Ces effets peuvent conduire à la mort, ce que l'on dénomme communément "overdose".

- *L'effet "speed"* est principalement obtenu par des amphétamines, parfois par la cocaïne. C'est une accélération non pas du sentiment temporel mais des processus intellectuels et une précipitation des capacités mnésiques. Une absorption massive entraîne un état de veille prolongé, ainsi qu'une concentration de la pensée sur des thèmes qui deviennent compulsifs, parfois même persécutifs. Par la suite apparaissent à terme des attitudes narcissiques d'allure paranoïaque, une immense fatigue, voire une dépression de type mélancolique. L'inhalation de cocaïne, dont Sigmund FREUD fut partisan un temps, provoque les mêmes effets de concentration de la pensée, d'accent porté sur les activités intellectuelles, mais l'effet d'accélération se combine à une anesthésie qui peut aller jusqu'à une déréalisation corporelle.

Ces quatre effets ont ceci en commun qu'ils produisent une transformation du temps et de l'espace habituels remplacés par une production nouvelle. C'est de cela que découle l'image qui est souvent donnée par les personnes toxicomanes qui parlent d'accès à une quatrième dimension. Ces effets entraînent une abolition de la limite, que le langage est capable d'imposer à la jouissance, et à une approche de l'infini, spatial et

¹⁶⁵ Pour une description des produits et de leurs effets, voir Mission Interministérielle de Lutte contre la drogue et la toxicomanie, *Drogues, savoir plus, risquer moins*, Éditions Comité Français d'Éducation pour la Santé, Paris, 2000 ; Pierre de PARCEVAUX, *Face... Op. cit.*, p. 81-99.

temporel. Tout semble s'effacer dans un tel vécu, la différence des sexes et la chaîne des générations. La réalité n'a plus de matérialité.

Le toxicomane oscille entre l'insertion dans un groupe au sein duquel il partage la réassurance collective, l'intégration de type initiatique, et, surtout dans les cas de la toxicomanie chronique, une expérience essentiellement solitaire, une régression narcissique accompagnée d'un désinvestissement des objets du monde. C'est une des contradictions essentielles de la crise d'adolescence qui se retrouve ici, la recherche d'un statut social dans un groupe de sa génération, et aussi la tentative d'affirmer son individualité, son originalité. L'adolescent peut bien sûr s'engager de façon exclusive sur une de ces voies, mais souvent les deux coexistent entretenant des rapports conflictuels.

5. 4. 4. Synthèse

Dire que la drogue dépasse le stade transitionnel ne signifie pas qu'elle devient objet du plaisir, dans le sens que lui a donné Sigmund FREUD. L'efficacité de la drogue réside en sa potentialité de se substituer au manque de la réalité, c'est à dire de faire office d'objet du plaisir. Elle réduit le désir en maintenant la jouissance alors que la fonction du désir est justement de permettre de faire barrage à la jouissance, de la limiter et de la circonscrire. L'usage de la drogue abolit le pouvoir limitatif du désir, ce qui explique que la jouissance peut aller jusqu'à la mort qui n'est plus bridée par la loi du désir.

Il s'y ajoute le mal-être signifié par la prise de produit toxique. La drogue, en ce sens, est l'instrument d'un court-circuit du désir. Elle ouvre à la demande d'un objet qui existe, mais la personne toxicomane est dans l'erreur de la demande. En faisant l'amalgame entre l'objet de la demande et l'objet du désir, la dialectique est prise en défaut. C'est un évitement à la solution du désir en réarticulant la demande à un nouvel objet du besoin.

La personne toxicomane ressemble donc à un adolescent en perpétuelle crise pour qui la drogue fait fonction de signifiant, de mot de passe qui initie au langage fondateur du lien social, et qui remplit aussi la fonction d'objet transitionnel pour donner un sens au manque à être du sujet. Cet objet permet d'obturer le manque et le problème. Si la dépendance toxicomaniaque est un facteur important qui concerne les personnes marginalisées, nous voyons aussi l'importance des manques de paroles et de communication langagière. Le rôle du produit toxique est considéré par la personne toxicomane comme un support communautaire et communicationnel, une façon de

calmer l'angoisse et la demande, un cri, une forme de langage pour évoquer un mal être en instaurant un dialogue particulier qui utilise un langage dont le corps en manque est le vecteur¹⁶⁶. L'effet de la drogue perturbe fortement la personnalité, un accompagnement dans une telle situation devient impossible. La personne toxicomane sous l'emprise de la drogue n'a plus la capacité d'appréhender le réel, qui passe alors par le prisme de la prise et l'effet de la substance absorbée en le déformant totalement.

5. 5. Conclusion : enjeux pour la problématique

Ces développements éclairent la problématique sous plusieurs aspects. Ils apportent des éléments de compréhension pour appréhender ce que vit une personne profondément déstructurée.

La pastorale au cœur de la marginalité s'intéresse à l'ensemble de la personne humaine, et non pas à quelques aspects particuliers, comme le ferait un abord stigmatisant. Connaître la constitution de la personnalité et ses différentes caractéristiques dévoile dans ses processus de construction une complexité qui aide parfois à éclairer les cassures qui s'y sont produites, et des comportements qui sont néfastes à l'épanouissement personnel et à l'insertion sociale.

De plus, si la personne humaine se caractérise notamment par la capacité de parler et de communiquer, la pastorale aura à inscrire les enjeux de cette capacité dans la mission du service de la Parole. On touche, là encore, un point important du fondement même de cette pastorale pour laquelle le service de la Parole est toujours aussi un service de la communication et du soutien à la prise de parole.

Dès lors la capacité symbolique et la ritualité manifestent une forme de maturité personnelle par laquelle une personne est capable d'entrer en relation avec elle-même et avec les autres, et d'accéder à une forme de transcendance qui respecte les limites établies par consensus. Rites, symboles, pratiques toxicomaniaques et paroles s'interfèrent mutuellement. Ce sont des constituants de la personnalité à prendre en considération dans une pratique pastorale. Si rites, symboles et paroles peuvent être considérés comme des fonctions relationnelles propres à toute personne, la pratique de la toxicomanie recouvre une forme de relation à soi et à l'autre, évocatrice d'un lan-

¹⁶⁶ Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*, p. 24.

gage symbolique qu'il faut savoir décrypter pour parvenir à une relation authentique avec la personne toxicomane. On constate aussi qu'il existe des niveaux d'approche différents des fonctions rituelles, symboliques ou langagières suivant le lieu où l'on se place. Un rite, un symbole ou une parole peuvent avoir une signification dans un lieu de marginalité et un tout autre sens dans un lieu d'Église, créant alors des incompréhensions nuisibles à une relation mutuelle.

Mais le regard sur la toxicomanie montre que le dépassement de soi peut-être atteint à l'aide de produits de substitution qui conduisent à une négation du sujet dans son rapport à lui-même et aux autres. La pastorale de la marginalité suppose que l'on prenne en compte l'ensemble de ces éléments afin qu'elle ne devienne pas à son tour un lieu de déshumanisation.

Dès lors, savoir prendre en compte la nature du besoin exprimé ouvre une voie de compréhension sur la demande que recèle des conduites déshumanisantes. La théorie des besoins de Abraham Harold MASLOW met l'accent sur leur hiérarchisation qui se traduit par un ordre de priorité de leur satisfaction. Elle implique qu'un besoin change naturellement une fois qu'il a été satisfait. Tout porte sur la façon de le satisfaire, et sur la prise en compte des moyens mis en œuvre pour favoriser une ouverture à la réalité.

L'enjeu pour la problématique se situe au niveau de la personne. Définir les caractéristiques de la personnalité montre l'influence de l'environnement et le risque de réduire une personne à ses actes ou à certains de ses aspects au détriment d'un regard global. Pour compléter ces éléments, il est alors nécessaire de considérer comment se constitue une personne, quels sont les facteurs qui entrent en ligne de compte dans sa construction et l'évolution de sa personnalité humaine et croyante.

Chapitre 6

La construction et l'évolution de la personnalité humaine et croyante selon diverses approches théoriques

Pour aborder une pastorale de la marginalité, il est nécessaire de connaître le développement de la personnalité. Découvrir les stades d'évolution par lesquels passe un être humain permet de comprendre les failles qui résultent des manques dans l'éducation, l'attention et la valorisation dues à la personne. Le développement humain est un processus qui parcourt toute l'existence. Après le développement et la construction de l'enfance, l'âge adulte n'est pas un achèvement, mais une continuelle évolution¹. C'est une réalité à garder présente à l'esprit lorsque l'on se trouve face à des personnes en situation de grande difficulté, dont certains n'hésitent pas à penser qu'elles sont "irré récupérables". On entend ainsi des raccourcis simplificateurs saisissants au sujet des détenus multirécidivistes "qui ne seront jamais réinsérables" ou des prostituées dont on dit "qu'elles ont le vice dans la peau" ou de ces jeunes délinquants dont "on ne parviendra jamais à faire quelque chose" ou encore des personnes sans domicile fixe que l'on livre à leur propre sort. Tout ceci participe d'un discours stigmatisant et dévalorisant.

Le développement humain n'est pas automatique. La croissance n'est pas un développement linéaire. De temps à autre peuvent survenir des points de rupture. La rupture est le seuil d'un stade ou d'un état dont l'issue seule est automatique, soit vers une progression, vers davantage d'autonomie et de réalisation de soi, soit vers un repli sur des aspects connus. En tant qu'être en devenir, l'adulte tend vers un point d'horizon, l'autonomie et la réalisation de soi, même s'il n'en a pas conscience. L'implication pastorale est d'importance, car le sens de la vie est donné par la personne elle-même, qui se construit ou se déconstruit suivant les mutations et les vicissitudes de son existence. Il s'agit pour l'adulte en devenir de s'ouvrir au développement des capacités à l'autonomie et à la responsabilisation pour les actes posés². Mais pour cela il importe de connaître le processus de construction de la personnalité, de situer une personne dans ce qu'elle vit et dans ce qu'elle est. Considérer les modèles de la maturation humaine et croyante, c'est regarder comment la personnalité se construit ou

¹ Pour avoir une idée d'ensemble du développement au long de la vie, le développement personnel et le développement religieux ainsi que des différents modèles qui existent, on pourra se reporter à l'ouvrage très complet de Christiane VANDEPLAS HOLPER, *Le développement psychologique à l'âge adulte et pendant la vieillesse, Maturité et sagesse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

se déconstruit, c'est entrer plus avant dans les mécanismes de perturbation induits par la marginalité. On constate en effet que les personnes marginalisées ont une construction personnelle inachevée ou déficiente.

C'est à Charlotte BÜHLER et à Raymond KÜLHEN que nous devons, dans les années 1930, la première étude systématique sur l'ensemble du cycle de la vie, par l'analyse de quelque quatre cents vies d'hommes et de femmes d'horizons sociaux et culturels divers³. Mais c'est avec les étapes du développement psychosexuel de Sigmund FREUD et l'approche typologique de Carl Gustav JUNG que l'on a le socle sur lequel reposera ensuite l'ensemble des modèles, qu'ils présentent une approche *développementaliste* ou une approche *constructiviste*. Les modèles développementalistes et les modèles constructivistes ne sont d'ailleurs pas des modèles antagonistes, mais des approches complémentaires, qui partent de réflexions différentes pour aboutir à un même résultat : tenter de mieux comprendre l'adulte en devenir⁴. Telle est l'ambition du présent chapitre, en n'omettant pas de considérer aussi la maturation religieuse, qui d'ailleurs est partie intégrante de la construction personnelle.

Un premier point déterminera le rôle des modèles théoriques (6. 1.), puis on abordera les modèles psychanalytiques de Sigmund FREUD et Carl Gustav JUNG (6. 2.), les modèles développementalistes (6. 3.), puis constructivistes (6. 4.) et enfin le parcours de la maturation croyante (6. 5.). On terminera en évoquant les valeurs et les limites de ces théories pour la foi chrétienne (6. 6.).

6. 1. Le rôle des modèles théoriques

Les théories et les modèles sont des cadres conceptuels. Ils sont posés pour aider à la compréhension de données particulières qui ont trait, pour notre propos, au déve-

² Cf. Raymond CHAPPUIS, *Les relations... Op. cit.*, p. 30.

³ Pour une présentation des recherches de Charlotte BÜHLER et Raymond KÜLHEN, voir Renée HOUDE, *Les temps de la vie...*, *Op. cit.*, Chapitre 2. Nous ne nous attarderons pas à ce modèle qui a été par la suite rectifié par d'autres recherches.

⁴ Pour avoir une présentation synthétique des modèles développementalistes et constructivistes on pourra se reporter à Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 93-98 ; Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, chapitre 2, qui ne parle pas expressément de modèles développementalistes et constructivistes, mais de théories psychanalytiques (FREUD, ERIKSON et PIAGET), de théorie du cycle de vie familiale (LEVINSON), de théorie humaniste (MASLOW) et des théories de l'apprentissage, « [...] *approche soutenue par de nombreux sociologues* » ; Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, chapitre 1, où l'on trouve Sigmund FREUD cité dans la catégorie des théories constructivistes entre Jean PIAGET et Henri WALLON, et où perspectives behavioristes (ou comportementales) et développementales sont confondues ; Renée HOUDE, *Les temps de la vie...*, *Op. cit.*, qui propose dans son ouvrage une présentation des « [...] *théories sur le développement séquentiel de l'adulte* » (p. 4 et p. 213), et où l'on retrouve exposées les théories de Carl Gustav JUNG et Sigmund FREUD, entre autres. Voir aussi André GUINDON, *Le développement moral... Op. cit.*, p. 13.

loppement de la personnalité. Mais théories et modèles ne sont pas une fin en soi. Il existe des limites historiques, culturelles et épistémologiques :

- *Historiques*, car les théories et les modèles ont été définis à un moment donné, dans un contexte précis. Ils demandent donc à être adaptés aux évolutions du temps. On aura constaté que le concept de *marginalité* a connu des évolutions de sens, tout comme la réalité de l'*exclusion* ou de la *pauvreté* ;

- *Culturels*, en ceci qu'une théorie ou un modèle a été conçu dans et pour une culture déterminée. Il est donc nécessaire de déterminer si des glissements de sens ou de réalité n'apparaissent pas d'une culture à l'autre. La plupart des modèles qui seront utilisés sont issus des milieux de recherche américains, à partir d'études menées outre-Atlantique ;

- *Épistémologiques*, enfin, dans la mesure où un modèle ou une théorie concerne celui qui l'élabore et dit quelque chose de lui, comme d'ailleurs de celui qui s'en inspire. La préférence pour un modèle au détriment d'un autre est révélatrice de l'idéologie sous-jacente de l'utilisateur.

En fait, selon une image couramment utilisée à propos des théories et des modèles, on peut dire qu'ils s'offrent comme une carte géographique pour un explorateur. « *Les modèles sont à considérer comme des sortes de plans ou de cartes géographiques, indispensables certes, mais à ne jamais confondre avec la réalité d'une construction ou du terrain* », écrivent Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ⁵. Guy BONNEAU reprend cette idée quand il indique que le modèle en sciences sociales est « *un outil qui sert à conceptualiser un objet réel* » ou une réalité sociale pour mener à bien une recherche. Dans le cadre de l'analyse de la compréhension de comportements, de structures et de processus sociaux, « *le modèle conceptuel devient donc une manière de plan ou de carte routière* » qui oriente le chercheur dans des contrées parfois nouvelles pour lui, inconnues ou mal connues, en lui apportant une sélection de caractéristiques principales du terrain social qu'il analyse. À l'instar d'une carte géographique, le modèle ne reproduit que de façon schématique et simplifiée la réalité. La carte ne dit pas le paysage, que l'on ne peut voir que sur place. Elle en donne simplement une idée pour se guider⁶. De même, le modèle ne dit pas la personne, mais aide à la compréhension de ses attitudes et de ses réactions. S'il s'avère nécessaire d'y avoir

⁵ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 96.

⁶ Renée HOUDE, *Les temps de la vie... Op. cit.*, p. 35.

recours, il n'est pas une fin en soi et sa portée demande à être relativisée à la réalité qu'il vise⁷.

Jacques AUDINET donne un autre aspect du modèle, l'aspect systémique, « *un modèle est la représentation d'un fonctionnement qui rend compte des relations entre chaque élément* ». Cet auteur précise en outre qu'un modèle n'existe jamais à l'état pur. Toute situation est « *une combinatoire de différents modèles* », qui consiste « [...] *à offrir des points de repères dans un paysage aux multiples facettes, de même qu'un géographe saisit des corrélations et des courbes là où le profane ne voit que forêts et rochers* »⁸. Ces points de repères sont autant d'éléments utiles qui serviront à déterminer une action pastorale et qui permettront d'en saisir les enjeux et les possibilités.

6. 2. Les modèles psychanalytiques de Sigmund FREUD et Carl Gustav JUNG

Par choix méthodologique, nous commençons par présenter le processus de la construction de la personnalité en parcourant les données psycho-développementales ou psycho-génétiques⁹ décrites par Sigmund FREUD, qui constituent toujours aujourd'hui le socle sur lequel reposent les théories du développement de la personnalité (6. 2. 1.). Nous nous intéresserons aussi à l'apport théorique de Carl Gustav JUNG qui a donné d'autres éléments de compréhension, notamment en définissant les *types psychologiques* (6. 2. 2.). Enfin, nous confronterons ces théories aux réalités de la marginalité (6. 2. 3.).

6. 2. 1. Sigmund FREUD

L'apport de Sigmund FREUD est considérable. Le travail de recherche et d'analyse qu'il a entrepris a ouvert à la connaissance du fonctionnement psychique de la personnalité. Certains avaient déjà engagé des recherches ou entrepris des découvertes. Par exemple, on trouve la théorie de l'inconscient chez Charles DARWIN, l'idée de "cure de la parole", issue du procédé cathartique, a son origine dans les travaux de Josef BREUER. L'apport de Sigmund FREUD a surtout consisté à systématiser ces

⁷ Guy BONNEAU, *Saint Marc. Nouvelles lectures*, Cahier Évangile n° 117, Éditions du Cerf, Paris, 2001, p. 11.

⁸ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 32 et 54.

⁹ C'est l'étude du développement psychologique, de la naissance jusqu'à l'âge adulte. Sur le sujet, voir Dominique CHALVIN, *L'affirmation de soi*, Éditions E.S.F., Paris, 1998, p 22-28 ; Catherine CUDICIO, *Développement ... Op. cit.*, première partie.

connaissances. On peut dire qu'il est le père et le fondateur de la psychanalyse¹⁰. Sa théorisation a évolué à l'intérieur de deux grandes périodes, désignées sous le terme de *première topique* et *deuxième topique*. La *première topique* est l'élaboration, initiale apparue entre 1895 et 1920, qui différencie le *conscient*, l'*inconscient* et le *préconscient*. La *deuxième topique*, de 1920 à 1939, distingue le *Moi*, le *Ça* et le *Sur-Moi*¹¹. D'abord seront présentées ces trois instances psychiques, puis les stades du développement.

Les instances psychiques

L'apparition des composantes de la personnalité s'opère avec Sigmund FREUD, le premier à avoir systématisé les notions d'*inconscient*, de *conscient* et de *préconscient*. « *Il existe deux variétés d'inconscient : les faits psychiques latents mais susceptibles de devenir conscients, et les faits psychiques refoulés qui, comme tels et livrés à eux-mêmes, sont incapables d'arriver à la conscience [...]. Notre manière d'envisager le dynamisme psychique ne peut pas rester sans influence sur la terminologie et la description. Aussi disons-nous que les faits psychiques latents, c'est à dire inconscients au point de vue descriptif mais non dynamique du mot, sont des faits préconscients, et nous réservons le nom d'inconscient aux faits psychiques refoulés, c'est à dire dynamiquement inconscients. Nous sommes ainsi en possession de trois termes : conscient, préconscient et inconscient* »¹². On voit donc que le comportement est régi non seulement par des processus conscients mais qu'il existe aussi des processus inconscients à prendre en considération. Pour Roger PERRON « *un processus inconscient n'est pas simplement non-conscient de façon contingente, "parce qu'on n'y pense pas", la prise de conscience pouvant s'opérer au prix d'un travail mental approprié* », lequel correspond alors au *préconscient*¹³.

Dans la deuxième topique Sigmund FREUD révisé les notions de *conscient*, *préconscient* et *inconscient*. La personnalité possède une structure évolutive dans le temps, constituée de trois *composantes psychiques*, le *Moi*, le *Sur-Moi* et le *Ça*, qui dirigent le conscient et l'inconscient de tout individu dont la base est la *libido*, la pul-

¹⁰ Voir les définitions de Élisabeth ROUDINESCO, Michel PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Éditions Fayard, Paris, 1997, p. 821.

¹¹ Pour les deux topiques, voir Jean-Pierre CHARTIER, *Introduction à la pensée freudienne*, Éditions Payot, Paris, 1993, p.139-140. Pour de plus amples détails sur les théories de Sigmund FREUD, voir Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme en développement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998⁶, p. 47-67 ; Helen BEE, *Psychologie...* *Op. cit.*, p. 32-33.

¹² Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1981, p 61.

¹³ Roger PERRON, *Genèse...* *Op. cit.*, p. 41.

sion sexuelle. L'être humain est sexué, ce qui est déterminant dans ses comportements. Mais la pulsion sexuelle est à distinguer de la génitalité qui renvoie à l'acte sexuel lui-même, le fait de procréation¹⁴. Cette conception du psychisme est à prendre comme une clé de lecture. Un être humain reste entier, même s'il est composé d'éléments conscients et inconscients très diversifiés.

Le *Moi* est « *l'appareil fonctionnel organisé* »¹⁵ de la personnalité. Siège de la conscience, il exerce une force de régulation et de contrôle sur les opérations mentales. Il assure l'adaptation au réel et maintient la cohérence interne. Il se structure par référence et par l'éducation sous la censure du *Sur-Moi*. Le *Moi* est la structure la plus importante parce que la plus humaine, par laquelle le sujet s'affirme. Les forces du *Moi* motivent l'individu et composent toute sa personnalité¹⁶. Un *Moi* mal structuré engendre des désordres relationnels et internes, des manques de références stabilisatrices et constructives. Trop faible, il conduit à des névroses et à des psychoses ; trop fort, il réprime le plaisir et produit l'anxiété. « *Le Moi fonde l'existence du sujet, il fournit à notre être sa poutre faîtière, c'est à dire qu'il l'arrime dans l'espace et le temps, condition d'instauration de sa permanence* »¹⁷.

Le *Sur-Moi* possède un rôle critique. Il est l'indicateur à l'égard du *Moi* comme instance de régulation de la personnalité psychique. Il juge le *Moi* sur lequel il a un pouvoir de censure. Véritable gendarme intérieur, le *Sur-Moi* amène le sujet à se corriger, il est sa conscience morale. Sa structuration s'opère par un processus d'identification acquis de l'autorité externe représentée par la société, la famille ou les personnes chargées d'autorité. Quand le *Sur-Moi* manque de références constructives d'identification, il n'est plus apte à être censeur du *Moi*, une confusion se produit entre le *Moi* et le *Sur-Moi*, qui engendre un manque de cohérence dans le jugement critique. Lorsque le *Sur-Moi* remplace le *Moi*, le sujet ne s'affirme plus dans son indivi-

¹⁴ Pour avoir une vue d'ensemble des trois composantes et un aperçu de ce qui a été élaboré après Sigmund FREUD, on pourra utilement se reporter à Collectif, *Le Ça, le Moi et le Sur-Moi, la personnalité et ses instances*, Tchou éditeur, Paris, 1978 ; Jean-Pierre CHARTIER, *Introduction... Op. cit.*, p. 141-144.

¹⁵ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 66.

¹⁶ C'est ainsi que Dieu se présente à Moïse dans la vision du buisson ardent (Gn 3, 2) : « *Je suis celui qui suis* ». Ce passage de l'Ancien Testament constitue l'origine du peuple hébreu, qui progressivement prend conscience de sa réalité de peuple, de la nature de son *Moi*, comme un enfant prend progressivement conscience de son individualité et de sa personnalité. En révélant son nom, Dieu invite les membres du peuple élu à s'affirmer dans leur personnalité. Ce passage est à vivre par toute personne pour acquérir son *Moi*. « *Le je suis est immédiatement ce qu'il est, et comprendre l'être du je suis, c'est discerner l'essence de la personnalité actuelle* », Serge CARFANTAN, *Conscience... Op. cit.*, p. 64. Souligné par l'auteur.

¹⁷ Didier ANZEU "Introduction" in Collectif, *Psychologie de la connaissance de soi*, Collection Psychologie aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, p. 12.

duction propre mais par référence à un groupe. À la composante du Sur-Moi se rattachent deux autres instances, le *Moi-Idéal*, formation narcissique marquée par un fantasme de toute puissance, et l'*Idéal du Moi*, une image de soi spontanée, coupée du réel, fantasmée, jamais atteinte, qui procurerait la fin de toute insatisfaction et dont la seule motivation est le plaisir pour lui-même, imprégnant toute la vie personnelle, familiale et relationnelle¹⁸.

Le concept du *Ça* a été repris par Sigmund FREUD à partir des travaux de Georg GRODDECK¹⁹. Le *Ça* représente le domaine inconscient du sujet où se situent les désirs, les représentations et la source des pulsions. Il donne son dynamisme à la personnalité. Il est le réservoir de la "libido", de la poussée de la recherche de plaisir instinctuel²⁰, hors des normes morales et relationnelles, composé par toutes les pulsions vitales : pulsions sexuelles, pulsions parentales (attirances vers la maternité, la paternité, l'enfance), pulsions combattives (désirs d'être plus), pulsions nutritives (satisfaction des besoins matériels immédiats) qui sont le résultat de nos instincts projetés sur un objet déterminé. C'est l'intention qui fait apparaître le sens de nos pulsions et l'inconscient peut alors devenir conscient. Le désir n'est plus anonyme.

Les stades du développement

En plus de ces instances qui composent la personnalité, Sigmund FREUD a présenté le développement de la personne suivant une succession de stades. La particularité est que chaque stade investit une zone corporelle qui représente la *zone érogène*. Cette zone est la source de la satisfaction sexuelle, à entendre avant tout dans un sens relationnel. La façon dont les stades sont vécus détermine l'assise de la personnalité. L'évolution de l'enfant à l'adulte se traduit par le passage du *principe de plaisir* au *principe de réalité*. Le *principe de plaisir* oriente les premières attitudes infantiles vers l'obtention impérieuse et non temporisable d'une satisfaction immédiate et totale. Le petit enfant veut tout, tout de suite et n'importe comment. Le *principe de réalité* est une attitude mature, qui n'abandonne pas une certaine dépendance inéluctable vis à vis d'une partie des exigences du principe de plaisir, qui commandaient autrefois ex-

¹⁸ La définition de l'idéal donnée par Jean LAPLANCHE, Jean-Baptiste PONTALIS et Daniel LAGACHE est saisissante : « *Processus psychique par lequel les qualités et les valeurs de l'objet sont portées à la perfection. L'identification à l'objet idéalisé contribue à la formation et à l'enrichissement des instances dites idéales de la personne (moi idéal, idéal du moi)* », *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 186.

¹⁹ Voir l'ouvrage de Georg GRODDECK, *Le livre du Ça*, Éditions Gallimard, Paris, 1977. Voir aussi du même auteur, *Ça et Moi, lettres à Freud, Ferenczi et quelques autres*, Éditions Gallimard, Paris, 1977, qui reprend un échange épistolaire entre ces personnes pendant la période de 1917 à 1925.

²⁰ Roger PERRON présente le *Ça* comme le « *réservoir des pulsions* », *Genèse... Op. cit.*, p. 88.

clusivement les comportements infantiles. L'adulte parvient progressivement non pas à éliminer mais à intégrer des parties de plus en plus importantes des anciens modes de fonctionnement soumis au principe de plaisir, à l'intérieur d'un nouveau fonctionnement plus complexe. Il signifie la maturité par la confrontation à la réalité en prenant en compte des notions de temporalité, de temporalisation, de hiérarchisation des valeurs et des nécessités ainsi que le jeu de compromis éventuels entre des facteurs de natures opposées. Le principe de réalité est l'obtention d'une satisfaction dans une certaine mesure, au moment le plus approprié, selon des facteurs multiples qui influencent la réalité et par l'opération d'une intégration. Il n'est pas un refoulement de contraintes demeurées extérieures²¹. L'apprentissage de la frustration est une pédagogie de la limite.

Le stade prénatal

Ce stade n'a pas fait l'objet d'étude de la part de Sigmund FREUD. André GUINDON a tenté de répondre à l'absence de ce "stade 0" qui est un stade amoral ou pré-moral. « *Si le bambin n'a aucune conscience de règles obligatoires, c'est parce qu'il n'est pas encore né à lui-même en tant que sujet* ». Sans recevoir de réponse chaleureuse d'un adulte libéré de la tyrannie des besoins primaires, l'enfant reste enfermé dans sa coquille nourricière, et cela parfois pour toute la vie²². Ce sera alors un adulte incapable de s'assumer, qui vivra par procuration. Les recherches de Sigmund FREUD ont néanmoins amené à s'interroger sur l'influence de ce qui se passe avant la naissance. Trois éléments sont importants : l'hérédité, la période de la grossesse et le moment de la naissance.

L'hérédité est l'appartenance à une famille qui est intégrée dans un réseau de relations. Elle donne une coloration à la personnalité et influence les comportements et les manières de réagir.

La période de la grossesse est un temps important. Les attitudes de la mère influencent le fœtus tout au long de la grossesse. La joie et le plaisir d'attendre un enfant ont des répercussions positives alors qu'un enfant non-désiré en sera affecté. Ainsi, tout événement qui survient au cours de cette grossesse (chômage, décès d'un proche,

²¹ Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*, p. 58. Pour la description du principe de plaisir et du principe de réalité, on pourra se reporter à Sigmund FREUD, *Le moi et le ça* (1923), Payot, Paris, 1973.

²² Voir André GUINDON, *Le développement moral... Op. cit.*, p. 37-39. Pour une étude de ce qui se passe au niveau de ce "stade 0", voir surtout Françoise DOLTO, *Au jeu ... Op. cit.*, et *L'image inconsciente du corps*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.

rupture conjugale,...) marque aussi le psychisme de l'enfant. Cependant c'est moins l'événement qui a de l'importance, que la façon dont la mère réagit²³.

La naissance est considérée par Sigmund FREUD comme une « *jetée au monde* » brutale, un moment capital, un arrachement d'un milieu sécurisant pour un univers totalement inconnu. Le petit d'homme est entièrement livré aux soins d'autrui, il est totalement dépendant à la naissance. Contrairement à la plupart des animaux, l'être humain naît sans disposer des moyens pour faire face au monde. « *Par apport à celle de la plupart des animaux, l'existence intra-utérine de l'homme est relativement abrégée, il est moins achevé qu'eux lorsqu'il est jeté au monde* »²⁴. Ce premier choc peut traumatiser l'enfant du fait de la sortie brutale qui est la première séparation d'avec la mère. Plus la séparation sera violente et plus elle sera un facteur d'angoisse, « *"l'angoisse originaires" de la naissance* » qui se répercutera tout au long de l'existence²⁵. L'accouchement "sous X", objet de tant de débats actuellement, est la cause d'un profond traumatisme. Le nouveau-né perd brutalement ses seuls points de repères olfactifs et auditifs, tant la relation à sa mère lui est vitale²⁶.

Le stade oral (de 0 à 8 mois – 1 an)

À la naissance le bébé ne dispose d'aucun moyen à sa disposition pour se découvrir lui-même et son entourage. La bouche est le seul élément qu'il puisse utiliser pour se situer dans ce nouveau milieu, son monde environnant. Elle est l'organe dominant qui permet au nourrisson d'exercer trois fonctions distinctes. D'abord, elle assure la nutrition pour vivre, le premier besoin ressenti qu'il désire satisfaire régulièrement. Quand ce besoin n'existe pas ou se manifeste de façon qui n'est pas naturelle, c'est un signe de problèmes perturbateurs pour la personnalité de l'enfant. Ensuite, par la bouche, il découvre son environnement immédiat par la succion de tous les objets qui se trouvent à sa portée : vêtements, jouets, vaisselle,... Enfin, toujours par la succion, le nourrisson se découvre lui-même en suçant son pouce. Il se perçoit comme réalité objective, et surtout il peut retrouver la sécurité que lui offre le repli sur lui-même dans la position semblable à celle qu'il avait dans le sein maternel. Par la succion le bébé expérimente aussi le plaisir. La bouche est une zone érogène qui procure les premières satisfactions de l'enfant. L'acte de succion est considéré par Sigmund FREUD

²³ Voir Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 65-71.

²⁴ Sigmund FREUD, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 82.

²⁵ *Ibid.* p. 61, les guillemets sont de Sigmund FREUD.

²⁶ On pourra utilement se référer à la présentation de la vie intra-utérine et de la naissance par Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 208-221.

comme représentant les caractères essentiels de la sexualité infantine. Sexualité est alors à entendre comme la satisfaction du plaisir²⁷.

Ce phénomène naturel permet au bébé de faire la transition entre la chaleur du sein maternel et le monde extérieur. Deux phénomènes se conjuguent pour faciliter l'adaptation de l'enfant au monde qui l'entoure et qu'il découvre : la "mère-nourriture" et la "mère-amour". Deux notions apparaissent ici :

- La notion d'*objet partiel* : Le développement du psychisme passe par une organisation intérieure/extérieure selon deux axes d'objectivité et d'objectalité. L'organisation passe par la bouche. La zone buccale correspond à un intérieur-sujet pour rencontrer un extérieur-objet : le "sein" de la "mère", à entendre comme *objet partiel*. On parle donc d'*objets internes* du bébé pour les différencier de la réalité extérieure qui l'entoure et qu'il n'a pas encore la capacité d'appréhender.

- La notion de l'*étayage* : le plaisir oral prend appui sur le besoin alimentaire mais s'en détache, c'est la bouche qui devient la zone érogène, à entendre comme le lieu de plaisir²⁸.

Un autre aspect important du stade oral est le désir d'incorporation à la mère. Elle est la personne que l'enfant découvre la première, celle dont il est sorti et qui est constamment présente pour satisfaire tous ses besoins. Le nourrisson n'a pas conscience de son propre corps et du corps d'autrui. Il se pense comme un tout avec la mère. Il désire s'incorporer à elle, en cherchant à se sécuriser dans la première relation à autrui. Ce désir d'incorporation est renforcé quand le nourrisson est nourrit au sein. La succion lui redonne la sensation de chaleur primitive à l'intérieur du sein maternel. Ce même phénomène existe aussi si l'enfant est nourri au biberon ou par une nourrice. En fait, à ce stade, la vraie mère est la personne qui est en contact permanent avec lui. Dès lors, un enfant qui aura été retiré à sa mère à la naissance, soit parce qu'elle ne l'aura pas reconnu, soit par décision judiciaire, risque de connaître de graves carences quand il passe entre les mains successives de plusieurs personnes. Il lui manquera le référent stable qui procure la sécurité primitive du sein maternel.

Progressivement, l'enfant va s'ouvrir au monde extérieur par deux phases successives. D'abord une phase narcissique, caractérisée par l'amour que l'enfant se porte à travers autrui, la personne qui lui procure nourriture et affection. L'enfant est incorporé à elle, tout en la percevant comme distincte de lui. Ressentant une réponse à ses dé-

²⁷ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 78 et p. 90-92.

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

sirs, à ses sentiments et à ses besoins, il ne veut pas s'en séparer. Et pourtant il entre dans une phase d'ambivalence. Il commence à s'opérer une séparation, amorce d'une évolution qui va permettre à l'enfant de s'autonomiser et d'établir un début de communication avec la mère ou la personne qui s'y y substitue.

La période du sevrage est un moment délicat qui se situe à ce moment. Le sevrage entraîne une double frustration en supprimant le plaisir de la succion du sein maternel et en faisant perdre à l'enfant une affection qu'il ne trouvera plus sous cette forme. Période délicate de transition avec le stade suivant, elle peut être vécue en douceur, en laissant par exemple l'enfant compenser en suçant son pouce, pour lui permettre de ne pas se fixer à ce stade et de passer sans trop de heurt au suivant. Ce premier renoncement constitue l'enjeu fondamental de tout le processus de maturation.

Le stade anal (1 à 3 ans)

À ce stade, l'enfant découvre une autre source de plaisir. L'anus devient la zone érogène. L'enfant passe par deux phases successives : la phase expulsive et la phase rétentive. En premier lieu, il va trouver du plaisir à l'excrétion qui lui procure une double satisfaction : le soulagement de la tension physique qui provient de l'accumulation des matières à évacuer et par cette élimination, l'excitation des muqueuses de la zone anale. En second lieu, vient le moment où sous la pression de la famille ou de l'environnement l'enfant est éduqué à la propreté. Il ne connaît pas encore ses capacités et, progressivement, il découvre le plaisir dans l'acte de rétention. Ce plaisir est renforcé par la demande des parents qui souhaitent que l'enfant ne se salisse pas. Il ne cédera qu'en échange de témoignage d'affection. Ce sera aussi une occasion de s'affirmer par rapport à ses parents. Un apprentissage trop précoce qui ne tient pas compte des capacités de l'enfant risque de le bloquer dans sa capacité à donner et à retenir²⁹.

Lorsque l'enfant n'est pas propre, il subit la réprobation de son entourage. Les sanctions ont des répercussions importantes sur son psychisme. Suivant la forme qu'elles prennent, deux composantes de la personnalité vont entrer en ambivalence. Ce pourra être une composante *masochiste* qui se manifestera par des rétentions obstinées, des larmes, des bris d'objets, dont le but est de provoquer de la part de l'adulte des réactions qui tendent à renfermer l'enfant sur lui-même dans une attitude masochiste. Mais au lieu de se replier sur lui, l'enfant peut devenir agressif et découvrir du plaisir à

²⁹ Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 133-134.

faire souffrir son entourage. C'est la composante *sadique* de la personnalité qui s'en trouvera renforcé.

En plus de faire l'apprentissage de la propreté, l'enfant acquiert aussi le langage. Il entend les personnes parler autour de lui et il veut reproduire la même chose. Mais comme il ne maîtrise pas le langage, il tente de répéter les sons qu'il entend en les déformant. Quand l'adulte s'en amuse et fait répéter l'enfant devant d'autres personnes, la sensibilité de l'enfant, qui perçoit ces attitudes dans son inconscient, s'en trouvera exacerbée. Suivant la façon dont l'enfant sera aidé à répéter les mots, à conceptualiser les idées qui émergent en lui, son comportement futur s'en ressentira.

La maîtrise du langage ouvre l'enfant à une forme d'indépendance qui se poursuit avec l'apprentissage de la marche et de la plupart des gestes de la vie sociale : manger, se laver et s'habiller tout seul. Il peut arriver que ces premières marques d'indépendance soient bloquées par des injonctions comme "Tu ne peux pas te laver seul, tu es toujours aussi sale", alors qu'il convient de lui apprendre à bien se laver, ou "Tu ne peux pas manger seul, car tu salis la table", alors qu'il convient de l'aider à tenir ses couverts. De la même façon, placer l'enfant dans un parc pendant de longs moments pour éviter qu'il ne casse quelque chose dans son évolution titubante peut entraîner un blocage dans son évolution physique. L'éducation à sa propre liberté et au respect de la liberté d'autrui commence à ce stade.

Le stade anal est un stade crucial dont dépendra le développement psychique ultérieur de l'enfant. Toutes les acquisitions ultérieures viendront se construire sur le sous-bassement apparu à ce stade. Tout le devenir de l'être est donc en jeu. Le *Moi* se renforce s'il a suffisamment de marge de liberté et si le *Sur-Moi* n'est pas exacerbé par les injonctions trop fortes des adultes. Développer le *Moi* et le *Sur-Moi* de façon complémentaire est un atout pour cette période qui permettra à l'enfant de s'équilibrer dans ses choix. Sa sensibilité est à son paroxysme et tout ce qu'il vit va laisser des traces dans son inconscient. On notera deux points importants :

- Si le besoin d'affection est présent à tous les stades, plus particulièrement à celui-ci l'enfant a besoin de ressentir l'amour de son entourage, notamment des parents. Hypersensible, il ressent la moindre marque d'amour comme de désamour. La vie quotidienne peut rendre la mère nerveuse et susceptible, elle aura à apprendre à se maîtriser pour l'éducation harmonieuse de son enfant. Le père aussi a de l'amour à procurer à l'enfant. Son rôle est important par son autorité aimante complémentaire de celle de la mère. Si par jalousie ou indifférence l'enfant ne sent pas des manifestations de la part de l'entourage, la croissance harmonieuse de sa personnalité peut

être compromise, le développement de ses capacités créatrices gêné et surtout ses relations à autrui marquées négativement. Ce stade est celui de l'éducation à la sociabilité. L'enfant doit sentir qu'il est aimé et accepté tel qu'il est par tous ceux et celles qu'il côtoie, et non plus seulement par la mère. Ainsi, il apprend lui-même à aimer et à accepter inconditionnellement les autres. Enfermé dans des comportements stéréotypés sous prétexte d'éducation, l'enfant prend l'habitude de normes à respecter et plus tard il ne sera à l'aise que dans des structures élaborées, entravant ses possibilités créatrices et son ouverture aux autres.

- L'apprentissage de la propreté, vers deux ans, prend une importance pour les valeurs sociales auxquelles il convient de correspondre : être propre, cacher sa nudité, faire ses besoins à l'abri des regards d'autrui. Un mauvais apprentissage peut amener des conduites sexuelles adultes déviantes. C'est aussi l'ouverture à l'acquisition de l'autonomie, en acceptant ou en refusant d'obéir aux injonctions de propreté, qui amène la structuration du Moi en différenciation du Sur-Moi par un apport extérieur³⁰. L'éducation à la propreté est une fonction qui permet à l'enfant d'apprendre à se maîtriser, alors qu'il trouve du plaisir à se souiller. Le risque d'apparition d'un sentiment de frustration par une éducation hâtive le marquera toute sa vie. S'il n'a pas épuisé le plaisir de ce stade, il risque d'y rester fixé ou d'y revenir.

L'enfant est très attentif à ce qui l'entoure, et souhaite ressembler aux adultes. Tout ce qu'ils font le marque. Ainsi, l'obliger à être propre à table avec des adultes qui ne mangent pas correctement crée en lui une inquiétude face à une incompréhension entre ce qu'il voit faire et ce qui lui est dit de faire. Comment peut-il poser des actes que les adultes n'accomplissent pas ? C'est l'ère du questionnement, du besoin de recevoir des réponses cohérentes à ses interrogations.

Le stade phallique ou le meurtre du père (3 à 5-6 ans)

Au stade précédent la zone érogène s'est déplacée de l'oral vers l'anal. À présent la zone érogène est le phallus. Le garçon est fier de son sexe alors que la fille a l'impression qu'il lui manque cet organe. C'est le stade actuellement le plus controversé par les spécialistes. Certains semblent accorder moins d'importance au phallus qui serait secondaire pour l'enfant, l'essentiel résidant en fait dans la découverte de la différence sexuelle tant pour le garçon que pour la fille. Notre contexte culturel est créateur d'ambivalence. La suprématie donnée au modèle masculin, se traduit par des ré-

³⁰ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 77.

flexions qui frappent la mentalité de l'enfant. Des troubles de la personnalité, qui marqueront durablement, peuvent apparaître à ce stade. Une fille qui n'est pas suffisamment valorisée dans sa féminité et en bute à des garçons qui ont le "beau" rôle, peut plus tard refuser la maternité, éprouver répulsion sexuelle et frigidité. On relèvera surtout que ce stade est celui qui fonde tout le concept de frustration/castration.

L'enfant découvre que son sexe est une source de plaisir par le toucher. Les interventions parentales à caractère éducatif risquent de polariser l'enfant sur son organe et sur ses gestes. Tout interdit peut devenir source de culpabilité. La notion de péché ou de mal n'existe pas encore pour lui. En le laissant naturellement à sa découverte et lorsqu'il sera satisfait des réponses qui lui auront été apportées, il passera rapidement à d'autres centres d'intérêt. La découverte du sexe conduit l'enfant à une tendance à l'exhibitionnisme car il souhaite faire partager cette découverte. Il fait preuve d'une absence totale de pudeur, n'ayant encore aucune notion de culpabilité tant que l'adulte ne la lui a pas insufflée. La curiosité est un phénomène naturel, qui l'amène à se confronter à d'autres enfants pour savoir s'il est comme eux. Commence aussi une curiosité sur sa naissance et la façon dont les bébés sont faits. L'enfant pose des questions, ce qui l'ouvre progressivement à d'autres centres d'intérêt sociaux.

C'est une période cruciale dans la construction de la personnalité, où se mêlent les problématiques de l'identité sexuelle et l'élaboration de la personne sociale. Dans notre société occidentale, c'est l'âge de l'entrée à l'école, d'une première confrontation à la société par la scolarité et le contact de nombreux autres enfants. À cet âge, l'enfant n'a plus besoin constamment de ses parents, il connaît son nom et se reconnaît dans son univers³¹. Progressivement, il se détache de leur autorité. Il s'agit pour l'enfant de savoir s'extraire d'une forme d'autorité contraignante pour accéder à l'autonomie, qui est une capacité à obéir aux lois que l'on se donne et aux lois dont on a compris le sens et la valeur³². Survient à ce moment-là le *meurtre du père*.

Sigmund FREUD a introduit la notion de *meurtre du père* en se référant à la mythologie grecque, comme souvent. Dans sa pratique psychanalytique, il a rencontré des cas de personnes qui lui rappelaient la légende d'Œdipe. Par analogie avec Œdipe qui sans le savoir avait tué son père Laïos, le garçon va vivre une période où symboliquement il cherchera à "tuer" son père. Le meurtre du père n'est pas un meurtre physique, mais une mort symbolique, qui correspond à la libération d'une image du père

³¹ Françoise DOLTO, *Au jeu... Op. cit.*, p. 194.

³² Voir Raymond CHAPPUIS, *Les relations... Op. cit.*, p. 29-31.

autoritaire ou de son substitut quand le père n'assume pas son rôle³³. Françoise DOLTO présente le complexe d'Œdipe comme « *le phénomène central de la période sexuelle de la première enfance [...] d'une importance cruciale pour l'être humain, au regard de l'organisation de la personnalité [où] se croisent les problématiques de son identité sexuelle et de sa personne sociale* »³⁴. Tout acte qui rend l'enfant autonome et le libère peut-être considéré comme un meurtre symbolique du père.

La libération de la contrainte autoritaire peut se vivre en d'autres lieux quand elle n'est pas possible en famille. Ce sera à l'école ou dans d'autres activités, où l'enfant marquera de l'agressivité envers la personne qui représente l'autorité. Il accomplit ailleurs ce qu'il ne peut réaliser chez lui. S'il se heurte à une structure autoritaire qui ne lui permet pas de se libérer, il peut rester figé à ce stade. L'influence de la culture est aussi un facteur de non-liquidation du conflit œdipien. Une autorité paternelle qui ne se discute pas amène l'enfant, garçon ou fille, à adopter des comportements traditionnels. Ce n'est plus la compréhension de l'être qui prime, mais le respect de la norme culturelle. Cependant le meurtre accompli, l'enfant n'est pas totalement libéré de lui-même. Tout au long de l'existence d'autres meurtres symboliques se répéteront pour permettre l'accès à toujours plus d'autonomie. Tout blocage à ce stade empêchera le développement ultérieur de l'autonomie.

Les causes de non-liquidation du conflit œdipien sont de trois origines : sexuelle, culturelle et sociale. L'enfant recherche la société de la personne parentale du sexe opposé au sien : le garçon recherche la mère alors que le père est considéré comme un rival. Pour la fille, c'est l'inverse qui se produit. Une situation conflictuelle entre les pa-

³³ Rappelons le mythe antique d'Œdipe. L'oracle de Delphes avait prédit au roi Thèbes, Laïos, et à sa femme Jocaste qu'ils auraient un fils qui tuerait son père et se marierait avec sa mère. À la naissance de leur fils, pour éviter la réalisation de l'oracle, ils demandèrent à l'un de leur serviteur de conduire l'enfant dans la montagne pour l'y abandonner. Il fut recueilli par un berger qui l'amena à la cour du Roi de Corinthe, Polibos, qui ignorait son origine. Blessé aux pieds, l'enfant reçut le nom d'Œdipe, "pied enflé". Devenu jeune homme, Œdipe croit être le fils de Polibos. Or l'oracle lui révèle son origine et ce qu'il avait prédit à Laïos. Œdipe fuit dans un autre pays pour éviter que l'oracle ne se réalise. Au cours de son chemin, il rencontre le Sphinx qui harcèle les passants de questions. Ceux qui ne résolvent pas les énigmes sont écartelés. Œdipe parvient à résoudre l'énigme qui lui est posé, et le sphinx se jette dans l'abîme, libérant la route. Reprenant son chemin, Œdipe croise un chasseur qui lui barre le chemin. Après l'avoir tué, il arrive à Thèbes qui porte le deuil de son Roi, qui n'est pas rentré de la chasse. Dans le même temps, les habitants fêtent Œdipe qui les a délivrés du Sphinx. Ils le déclarent roi et l'unissent à la reine Jocaste. C'est alors que la peste éclate à Thèbes. Le devin Teiresias apprend au couple royal la cause du châtement qui est la réalisation de l'oracle. Œdipe découvrant qu'il s'est marié avec sa mère, se creva les yeux et mena une vie errante avec sa fille Antigone, jusqu'à un lieu de repos à Colone. Sa mère Jocaste se pendit. On aura une vue d'ensemble du complexe d'Œdipe tant dans la tradition psychanalytique que dans la mythologie avec Didier ANZIEU, "Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes", in Collectif, *Psychanalyse et culture grecque*, Société d'Éditions les Belles Lettres, Paris, 1980, p. 9-52 ; voir aussi Hans ZULLIGER, *La formation de la conscience morale chez l'enfant*, Éditions Salvatore, Mulhouse, 1971, p. 64 ; Françoise DOLTO, *Au jeu ... Op. cit.*, p. 194-196.

³⁴ *Ibid.*

rents pourra dans ce temps renforcer l'antagonisme des enfants dont les préférences seront affermiées. La liquidation œdipienne ne pourra pas alors intervenir.

Plusieurs conséquences en découlent. Il peut s'agir d'une fixation à la "mère-nourriture" quand l'enfant ne s'est pas affranchi de la sécurité qu'elle représente, ce qui donnera des adultes qui restent dépendants de leur mère ou qui en chercheront constamment un substitut. Il peut aussi s'agir de désordres sexuels générés par l'impossibilité de liquider l'attachement à l'un des parents. Il peut enfin s'agir d'attitudes d'oppositions, qui entretiennent une agressivité détournée contre le père, puis par identification, contre toutes formes d'autorité.

D'autres conséquences plus morales peuvent aussi en découler. Pour Raymond BOUDON, les instincts moraux sont « *des sous-produits du complexe d'Œdipe* »³⁵. C'est donc essentiellement à ce stade que se fixe la conscience morale, déjà présente aux stades précédents, mais à l'état d'apprentissage. Maintenant elle est confrontée à la norme d'autorité représentée par le père ou son substitut.

Le stade de latence (6 à 12 ans)

Le terme de latence a été choisi car, au cours de cette période assez longue, cinq à sept années, il semble que la tension sexuelle se relâche, même si les préoccupations ne disparaissent pas. C'est une période très favorable à un travail d'éducation en profondeur vers l'acquisition de l'autonomie et de la responsabilité. Les fonctions cognitives, en retrait auparavant, passent désormais au premier plan.

On assiste à ce stade à deux phénomènes principaux : une réduction de la conduite sexuelle et une extension considérable de la découverte du monde qui maintenant dépasse le cadre familial. Il y a réduction de la conduite sexuelle mais non pas disparition. Cette réduction est due en partie aux contraintes éducatives qui ont appris à l'enfant l'existence de domaines que l'on n'aborde pas spontanément. La spontanéité est donc maîtrisée pour s'exprimer dans le groupe d'âge ou par autorisation des adultes. L'enfant continue toujours à s'intéresser à l'autre sexe, à ses particularités anatomiques, il fait même des plaisanteries assez grossières ou des graffitis sur le sujet. Son vocabulaire aussi s'enrichit, mais tout ceci demeure dans les groupes de relation.

Le groupe d'âge est le centre d'intérêt. Les relations qui s'établissent avec les autres enfants de son âge vont accaparer l'intérêt de l'enfant pour les découvertes qu'il en attend et le renforcement des relations qu'il souhaite. Le passage du *Je* au *Nous*

³⁵ Raymond BOUDON, *Le sens des valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p. 206.

s'opère. Au début du stade précédent, l'enfant s'appelait par son prénom, quand on lui demandait par exemple à qui appartenait un jouet. Ce n'est qu'à la fin du stade phallique qu'il parvient à dire "À moi". Il passe ainsi progressivement de l'exploration de lui-même à la découverte des autres³⁶. Le *Je*, passage nécessaire de l'impersonnel au *Moi*, est peu à peu complété par le *Nous*. L'enfant devient capable, du fait de ses réseaux de relation (famille, école, quartier ou village, groupes d'activités), de distinguer ce qui est du *Je* et ce qui est du *Nous*, ce qui entraîne l'évolution de la socialisation. Certains enfants, empêchés par des parents possessifs de sortir d'eux-mêmes, ne parviennent pas à progresser et restent au *Je*. D'autres qui n'arrivent pas à s'affirmer restent dans l'impersonnel et remplacent le *Nous* par un *On*.

Les groupes deviennent plus variés. C'est le véritable début de l'apprentissage de la vie sociale, un moment capital qui demande à ne pas être soumis aux interdits absolus des adultes, mais qui soit une ouverture au dialogue sur tous les sujets que l'enfant souhaite aborder avec la fixation d'une structure normative indispensable et intelligente. L'enfant est encore totalement hétéronome à cet âge, il continue à vivre selon les normes reçus des autres.

L'école est le milieu favorable à un élargissement de la vision du monde et à l'extension de la découverte de ce monde. D'une part, il y rencontre d'autres adultes que ses parents. L'image des enseignants vient contrecarrer l'image de l'autorité parentale, ce qui peut faciliter dans certains cas la liquidation du conflit œdipien qui n'a pu s'opérer à la fin du stade précédent. La rencontre d'autres enfants est importante aussi, car l'enfant se rend compte qu'il n'est pas seul à avoir des problèmes, qu'il peut échanger et se confronter avec eux pour s'affermir. C'est l'apprentissage consistant à se situer au milieu d'autres personnes, ce qui peut s'avérer douloureux pour un enfant "cuvé" en famille. D'autre part, les matières enseignées à l'école ouvrent l'enfant à d'autres centres d'intérêts et l'amènent à découvrir le monde. C'est pourquoi une bonne pédagogie est importante à cet âge, pour que les matières ne deviennent pas fastidieuses et que leur enseignement ne vienne pas bloquer le souhait de découverte de l'enfant. Enfin, la possession d'objets autres que ceux qui lui sont familiers est une interpellation sur le sens du partage et de la mise en commun de biens collectifs.

Les relations avec autrui se modifient. Dans la famille, si le stade précédent a été harmonieusement franchi, l'enfant abandonne petit à petit l'amour exclusif et égocentrique envers ses parents pour laisser place à un amour plus lucide et plus profond qui s'adressera à des personnes perçues différentes de lui, autonomes par rapport à

³⁶ Voir Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p 132-133.

lui et dont les liens sont constitués d'acceptation et de compréhension mutuelles. Cet amour sera moins dû aux services que les autres peuvent lui rendre, et qui génèrent un sentiment de reconnaissance, qu'au fait qu'il les perçoit comme des êtres avec qui il est possible d'avoir des relations réciproques d'amour privilégié. C'est la prise de conscience de ce que l'enfant est et de ce que les autres sont.

Si les parents entretiennent des relations amicales avec d'autres adultes, ou que leur insertion dans des associations ou des organisations les amène à rencontrer à leur domicile d'autres personnes, l'enfant accroît sa découverte du monde adulte. Il situe ses parents par rapport aux autres et il découvre la différence entre les personnes quant aux comportements, aux cultures, etc., ce qui enrichit ses connaissances. Et si les adultes s'intéressent à l'enfant, c'est une source de joie de se sentir considéré comme quelqu'un ce qui donne une ouverture à la communication avec d'autres.

Le *Moi* de l'enfant se stabilise, il prend le temps de se sécuriser et s'affirme progressivement en luttant contre les tendances instinctives. Le *Moi* est interpellé en permanence par les pulsions profondes. L'enfant apprend alors à utiliser son *Sur-Moi* pour maîtriser sa libido. Ce stade est une période irremplaçable pour consolider l'appareil psychique. Les règles morales et de politesse commencent à être comprises sinon acceptées, suivant la façon dont elles lui auront été présentées. Elles faciliteront son insertion sociale ou en feront un opposant à toutes règles de vie collective. C'est à ce stade que débute le lent chemin vers la délinquance pour l'enfant qui ne possède pas de repères stables dans son environnement familial et scolaire, et qui ne peut pas connaître une saine structuration du *Sur-Moi* lui permettant d'acquérir la capacité critique qui conduit à l'autonomie. Si des normes qu'il juge absurde lui sont proposées ou si elles n'ont aucun sens parce qu'imposées sans explication au nom de l'autorité, l'enfant sera conduit à juger les normes comme non valables ni pour lui, ni pour son groupe d'insertion, la bande de copains.

Le stade génital

Ce stade marque la fin du développement génital, avec la *puberté*. Le garçon et la fille sont désormais aptes à la procréation, bien que leur développement se poursuive dans tous les domaines, physiologique, intellectuel, psychique, social. C'est aussi une période de tension constante qui les fait entrer dans une crise profonde.

Mal à l'aise dans sa peau, le jeune ne perçoit pas toujours qu'il est en crise. Dans le cadre du développement humain, le terme *crise* est à entendre comme un changement qualitatif qui entraîne une réorganisation personnelle³⁷. Les causes de la crise sont nombreuses. Il y a des causes physiologiques, induites par les modifications corporelles que le jeune a du mal à assumer. Il ne se reconnaît plus dans ce corps qui change et ses énergies sont mobilisées par sa croissance. Il existe aussi des causes environnementales. Arrivant à un âge où son intelligence lui permet de mieux comprendre le monde qui l'entoure et les choses de la vie, le jeune n'aime pas être encore considéré comme un enfant. Mais il n'est pas non plus un adulte, ce dont il a aussi intimement conscience. Il se produit un déséquilibre dans ses attitudes et ses façons d'être, qui engendre une ambivalence qu'il a du mal à gérer. D'autres causes tiennent à l'aboutissement et à la fin d'un développement marqué par la poussée des pulsions profondes qui se heurtent à la réalité du monde environnant, sans que le jeune ait déjà la capacité de se maîtriser et de les maîtriser.

La crise se traduit souvent de façon spectaculaire, mais elle est nécessaire pour passer d'une situation infantile à une situation d'adulte. Le déroulement de la crise dépendra de la façon dont les stades précédents ont été franchis. Certains problèmes qui non pas été liquidés aux stades précédents vont resurgir. C'est le moment favorable pour les aborder sous un angle nouveau et pour essayer de les assumer afin qu'ils ne constituent pas plus tard des points d'achoppement. Si, sous prétexte d'éducation, on annihile cette crise ou que l'on tente de l'atténuer, le jeune restera fixé à ce stade jusqu'à qu'il trouve une possibilité de la liquider.

La période de latence était caractérisée par une diminution des pulsions sexuelles. La phase pubertaire qui lui succède est marquée par un accroissement de la libido qui se manifeste par une plus grande quantité d'énergie mise à la disposition des instincts. Il s'agit d'un déplacement du champ pulsionnel. L'enfance est le moment de l'ébauche des premières réponses à la question du sexe pratique qui amènent progressivement à se différencier dans sa sexualité. L'adolescence est davantage marquée par le fait que les réponses trouvées sont appelées à tenir maintenant devant

³⁷ Étymologiquement *crise* vient du grec *κρίσις*, décision. Christiane VANDEPLAS HOLPER appelle *crise* « les événements marquants de la vie, de nature non normative, [qui] sont constitués par des déterminants biologiques et environnementaux [et] affectent les personnes sans qu'il n'existe d'homogénéité interindividuelle. [Ces événements] mettent en lumière que chaque personne est unique et réagit selon une manière qui lui est singulière », *Le développement psychologique... Op. cit.*, p. 16. Autrement dit, on peut entendre le terme *crise* tel qu'il est employé en physique, soit comme un point critique. L'entourage ressent le malaise et la crise dont il supporte les conséquences et tous s'interrogent pour savoir comment s'y prendre avec lui ou elle. Voir aussi Erik H. ERIKSON, *Adolescence...Op. cit.*, p. 98 et p. 103-104.

les exigences de la réalité³⁸. La génitalité est en plein développement et entraîne des interrogations. L'auto-érotisme de l'enfant est remplacé par la pression de la génitalité qui pousse le jeune à désirer l'union sexuelle tout en l'appréhendant. Des conflits de l'enfance mal liquidés peuvent alors se manifester.

En premier lieu, ce qui se trouve au centre de la préoccupation de l'adolescent, c'est son corps et sa ressemblance imaginaire avec le corps du parent du même sexe. Au-delà de ce qui concerne son corps propre, le corps d'autrui entre en scène comme objet possible du désir sur lequel affluent les jugements esthétiques et d'autres comparaisons. En retour, autrui est désigné comme sujet du désir, lui aussi. L'ambiguïté de la relation à l'autre sexe, être sujet et objet du désir, introduit le jeune à l'interrogation sur sa propre position vis à vis de la sexualisation. Expérimentant les possibilités de son propre corps à travers la pratique du sport, la confrontation physique ludique avec ses pairs, il se propose d'être objet du désir. Ce sera à travers la coquetterie et le maquillage pour les filles, alors que les garçons rechercheront une ressemblance à un idéal physique. Ou encore le jeune cachera au travers des vêtements amples le corps qu'il ne peut (ne veut ?) ni voir ni montrer. L'idéal vestimentaire prend un effet d'identification pour être comme les autres, pour affirmer une appartenance à une autre génération que celle des parents ou encore pour offrir la dimension de l'uniforme et s'y cacher comme un retour au narcissisme de l'enfant.

Il se produit dans le même temps une augmentation quantitative d'énergie qui provoque un accroissement de manifestations agressives se traduisant par de la brutalité dans les relations du jeune avec ses camarades ou avec les adultes. Le comportement quotidien se modifie : le jeune devient d'une propreté douteuse, il prend peu soin de ses affaires, sa chambre est un désordre permanent. Il semble se complaire dans la saleté et le fouillis, et toutes les remarques qui lui sont adressées sur ces sujets le rendent agressif.

Soumis aux pressions du *Ça*, le *Moi* utilise le *Sur-Moi* pour maîtriser les pulsions internes. Période de sublimations, où le jeune se sent capable de faire de grandes choses, de se dépasser et de mettre à contribution sa générosité. Moment propice à l'engagement dans l'extrémisme ou à l'engrenage dans la délinquance, les pulsions toutes-puissantes l'emportent, sans véritable possibilité de maîtrise, ce qui conduit à

³⁸ Le déclenchement d'une psychose se situe au carrefour d'une structuration psychique mal étayée ou mal construite avec une exigence de la rencontre de l'autre sexe, moment propice au basculement dans la toxicomanie et les troubles de comportement affectant la structuration de la personnalité, voir Jean BERGERET, *Toxicomanie... Op. cit.*, p. 47.

un intense sentiment de culpabilité à l'origine de nombreuses fugues, de poussées sexuelles violentes ou d'agressivités directes et non contrôlées. Il existe un risque de repli sur soi. Certains jeunes refusent tout effort qui pourrait remettre en cause la sécurité qu'ils recherchent en eux-mêmes. Leur curiosité est atténuée, ils semblent ne plus s'intéresser à rien, c'est l'apathie presque complète. Pourtant les relations avec les jeunes du même âge sont plus nombreuses. C'est une période de recherche d'appartenance à des groupements ou à des organisations pour tenter de répondre aux nombreuses questions qui surgissent, face aux profondes modifications internes qui se produisent. La bande ou le groupe de copains devient un refuge où il est possible de se confronter à d'autres³⁹.

Mais le jeune recherche aussi la compagnie des adultes dont désormais il se sent proche. Il trouve plaisir à ce qu'un adulte accepte de discuter avec lui et le prenne au sérieux. Comme le monde environnant le marque profondément, qu'il entreprend de nouvelles découvertes, qu'il s'aperçoit que ce qu'il connaissait jusqu'à présent est assez superficiel, il souhaite élargir son champ de connaissance et apprécie qu'un adulte sache répondre à son désir de savoir. Mais en même temps, il n'est pas sûr de lui, il se crée des complexes et se demande s'il est capable de tout comprendre et de tout maîtriser.

Tout ceci génère chez lui un phénomène d'ambivalence. Il est partagé entre le désir de s'identifier à une personne qu'il admire et la peur provoquée par cette personne, si proche et si lointaine à la fois, qui l'embarrasse dans son développement. Il y a donc tension entre rivalité et identification. Cette ambivalence est à l'origine de nombreux déséquilibres qui accentuent l'angoisse qui ne se résoudra que lorsque le jeune deviendra capable de passer de sa propre subjectivité à une objectivité progressive pour l'amener finalement à considérer son entourage tel qu'il est et non pas tel qu'il souhaiterait qu'il soit. Certains n'y parviennent jamais et restent dans leur vie adulte incapable de se réaliser, considérant les personnes et le monde comme des objets de satisfaction, sans voir qu'ils possèdent leur propre autonomie.

Synthèse

Le développement vers la maturité adulte apparaît comme un long cheminement parsemé d'embûches qui s'apparente à un parcours d'obstacles. Les manques, comme ce qui n'a pas été liquidé, à un stade rejailliront à un moment. Le rôle des parents et des "éducateurs" est déterminant dans la croissance de la personnalité de

³⁹ Françoise DOLTO, *La cause... Op. cit.*, p. 198-212.

l'enfant et de l'adolescent qui ne disposent pas toujours des moyens pour affronter les problèmes qui se posent à eux. Quand les parents sont ou ont été absents, parce que le nourrisson a été retiré à la mère ou qu'elle l'abandonne à la naissance, ou quand la présence physique des parents est réelle mais non leur présence éducative et affective, la construction de la personnalité connaîtra immanquablement des brisures qui se ressentiront à un moment donné se traduisant par des troubles du comportement, des incapacités qui produisent une structuration personnelle instable et des dysfonctionnements dans la vie adulte.

Il en sera de même de tous les traumatismes qui viennent affecter l'enfant : le décès d'un des parents ou d'un être proche, un accident, des abus sexuels, le fait d'être témoin de sévices violents, autant d'actes marquant très profondément l'enfant, qui parfois surgiront à l'adolescence ou resteront présents à l'âge adulte, tapis dans l'inconscient.

Au cœur de la pastorale se trouve l'être humain pour la construction du Royaume. Il est important de connaître l'humain, sa maturation et ses cassures. Sigmund FREUD nous apprend l'importance de l'inconscient, et l'on découvre à quel point le milieu de marginalité est traversé par tous les aspects de l'inconscient qui se bousculent et qui parcourent aussi l'agir de l'agent pastoral. On ne peut pas se permettre de commettre des maladresses, il faut prendre tous les moyens pour rendre apparent ce qui traîne. Il apparaît, en effet, que la majorité des personnes qui connaissent la marginalité ont connu une enfance mal structurée, constituée de heurts et de difficultés non assumées, qui n'ont pu être liquidés à l'adolescence et qui restent alors à l'état de problème dans leur vie d'adulte, empêchant une saine humanisation.

6. 2. 2. Carl Gustav JUNG

Après la théorie de Sigmund FREUD portant sur le développement de la personnalité, nous allons parcourir celle de Carl Gustav JUNG qui a approfondi la théorie freudienne, même s'il en est rapidement devenu un dissident, ne partageant pas tous ses points de vue et en apportant de nouveau. C'est notamment la place si importante accordée au rôle de la sexualité pour le développement de l'enfant et de l'adulte que Carl Gustav JUNG réfute.

De la génération suivant celle de Sigmund FREUD, Carl Gustav JUNG (1875-1961) s'inscrit dans le courant psychanalytique freudien avant de s'en séparer en 1913. Fils d'un pasteur suisse, il est reconnu pour être très doué. Il possède une culture générale importante, qui l'amène à engager une œuvre originale, souvent foisonnante. On

compte plus de deux cents livres et articles à son actif. Cette œuvre a été entreprise essentiellement après la rupture avec Sigmund FREUD. Carl Gustav JUNG est connu pour ses thèses sur l'inconscient collectif et le Soi. On lui attribue une conception développementale qui s'intéresse à l'âge adulte, le *cycle de vie*. Il est le premier, en 1933, à avoir établi une analogie entre le déroulement d'une vie et le parcours du soleil au long d'une journée⁴⁰. Le *cycle de vie* est ainsi découpé en quatre phases : l'enfance est comparable au matin, la vie adulte au milieu de la journée, période où le soleil est culminant, la quarantaine correspond à l'après-midi, enfin la vieillesse coïncide avec le soir. Nous retiendrons de Carl Gustav JUNG ses recherches pour définir les *types psychologiques* et nous considérerons quelques aspects qu'il a développés quant à la constitution de la personnalité.

Les types psychologiques

L'ouvrage *les types psychologiques* est l'une des pièces maîtresses de l'œuvre de Carl Gustav JUNG⁴¹. Partant d'une vaste enquête, il analyse deux types d'attitudes opposées, extravertie et introvertie⁴². Afin de décrire et de comprendre l'orientation du conscient de toute personne et ses capacités tant différenciées qu'indifférenciées, il analyse le rôle et le caractère de quatre fonctions en les opposant deux par deux : la pensée et le sentiment d'une part, l'intuition et la sensation de l'autre⁴³. Mais, comme le souligne Carl Gustav JUNG lui-même, il ne s'agit pas de fixer telle ou telle personne dans un type d'attitude en fonction de son comportement⁴⁴.

Pour rendre compte de la façon de saisir la réalité, la typologie de Carl Gustav JUNG repose sur la juxtaposition de deux couples, pensée/sentiment et perception/intuition, qui s'opposent diamétralement. Dans le premier couple, il s'agit d'une approche logique et méthodique qui procède par étapes comme l'arbre qui cache la forêt. L'autre conception est plus globalisante et totalisante des ensembles. Elle peine devant les détails et s'avère incapable de voir un arbre dans la composante totale de

⁴⁰ Carl Gustav JUNG, *Les éléments de la vie*, Paris, 1971. Les développements qui suivent sont repris de Renée HOUDE, *Les temps...* *Op. cit.* p. 11-15.

⁴¹ Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, Georg Éditeur, Genève, 1986. L'ouvrage a été publié pour la première fois en 1921.

⁴² Ces types d'attitudes ne sont pas nouvelles. Elles étaient déjà mises en jeu dans des débats qui ont opposé TERTULLIEN et ORIGENE, AUGUSTIN et PELAGE, ainsi que les partisans et les adversaires du dogme de la transsubstantiation, et encore dans les dissensions entre LUTHER et ZWINGLI. On trouve ici l'intérêt de Carl Gustav JUNG pour la religion, étant fils d'un Pasteur. Voir à ce sujet Jean-Pierre CHARTIER, *Introduction...* *Op. cit.*, p. 149.

⁴³ Christian GAILLARD, *Jung*, Collection Que sais-je ? 3022, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 93.

⁴⁴ Carl Gustav JUNG, *Types...* *Op. cit.*, p. 112.

la forêt⁴⁵. Carl Gustav JUNG entend la personnalité comme *un type psychologique* qui représente la juxtaposition et la combinaison des fonctions que sont la *pensée*, le *sentiment*, la *sensation* et l'*intuition*. L'orientation est représentée par la fonction dominante et consciente, alors que la fonction opposée et inconsciente est la disposition générale qui caractérise le type introverti ou extraverti, deux attitudes fondamentales.

Dans ce système, Carl Gustav JUNG ajoute les quatre fonctions essentielles que nous venons de mentionner, groupées en couple d'opposés :

- D'une part, la fonction rationnelle de la pensée et du sentiment, qui indique pour le Moi ce qu'est une chose, et les fonctions irrationnelles de la sensation et de l'intuition, qui disent ce qu'est une chose et qui recourent donc le réel ;
- D'autre part, la fonction rationnelle du sentiment qui indique la valeur et l'importance d'une chose pour le Moi alors que la fonction irrationnelle de l'intuition indique d'où vient une chose, où elle va et ce à quoi elle est destinée.

C'est au cours de l'enfance qu'une des fonctions fondamentales se développe et devient progressivement la norme de prédilection de la vie mentale, alors que la fonction antagoniste est reléguée dans l'inconscient. Le conscient, néanmoins, dépend des pulsions, des irruptions des souvenirs et il est gêné par la projection. L'insuffisance ou l'hypertrophie d'une fonction génère une attitude névrotique. On constate que les types psychologiques ne tiennent donc compte ni des éléments fonctionnels d'une personne, ni de sa configuration morphologique. Il s'agit d'un modèle du fonctionnement de la personnalité qui se veut complet. Il n'est donc pas ici question de la construction de cette dernière, mais d'une approche factuelle résultant d'une bipolarité extraversion/introversion. Le comportement de la personne est défini dans son rapport avec l'*objet*, ce qui fait sans doute de Carl Gustav JUNG le premier théoricien des relations objectales⁴⁶.

C'est de cette bipolarité que découlent les deux types psychologiques majeurs, le type introverti et le type extraverti⁴⁷. L'extraverti tire ses motivations du monde extérieur au contraire de l'introverti qui les trouve dans des facteurs internes et subjectifs.

⁴⁵ *Ibid.* Voir aussi Paul WATZLAWICK, *Le langage... Op. cit.*, p. 24.

⁴⁶ Voir les explicitations de Carl Gustav JUNG sur l'*objet* en relation avec le *sujet*, *Types... Op. cit.*, p. 371-373.

⁴⁷ Les types psychologiques sont décrits au chapitre 10, *Types... Op. cit.*. Carl Gustav JUNG suit pour chacun des deux types le même plan de présentation. Il constitue de ce fait une bipolarisation jusque dans la présentation de son modèle.

Le type extraverti est ouvert sur les objets extérieurs. « *Qui pense, sent, agit bref vit en accord immédiat avec les conditions objectives et leurs exigences, en bonne comme en mauvaise part, est un extraverti* »⁴⁸. Si l'on considère les relations interpersonnelles, on constate qu'elles sont cordiales, quelque fois serviables, avec une certaine propension à la réflexion⁴⁹.

Le type introverti est orienté vers le monde intérieur, il « *tient compte surtout des facteurs subjectifs* »⁵⁰. Son comportement peut être qualifié d'autoréflexif, conduit par les objets internes, les rêveries et les complexes.

Les deux types se définissent aussi en relation avec les fonctions psychologiques, de deux ordres : les fonctions supérieures, plus développées, et les fonctions inférieures. De la sorte, huit types psychologiques peuvent être définis⁵¹ :

- le penseur extraverti qui dirige sa vie suivant des règles fixes ;
- le sentimental extraverti s'en tient aux valeurs acquises et respecte les conventions sociales ;
- le sensitif extraverti aime le plaisir, il est sociable, s'adapte aux gens et aux circonstances ;
- l'intuitif extraverti est perspicace, il sent les possibilités nouvelles ;
- le penseur introverti manque de sens pratique, il veut aller au fond des choses mais s'arrête par scrupule ;
- le sentimental introverti est tranquille, hypersensible et difficile à comprendre ;
- le sensitif introverti est davantage contemplatif ;
- l'intuitif introverti attache beaucoup d'importance au déroulement intérieur de ses pensées.

La constitution de la personnalité

En complément des *types psychologiques*, Carl Gustav JUNG donne d'autres descriptions qui concernent la constitution de la personnalité, composée d'un ensemble

⁴⁸ *Ibid.*, p. 327. Souligné par Carl Gustav JUNG.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 348-349.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 367.

⁵¹ Les développements qui suivent sont repris de Hervé BEAUCHESNE, *Histoire de la psychopathologie*, Collection le Psychologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p. 145-146.

d'attitudes personnelles et collectives, conscientes et inconscientes. Les *archétypes* sont des images collectives, contenues dans l'inconscient collectif commun à plusieurs individus. « *L'archétype est en réalité une tendance instinctive, aussi marquée que l'impulsion qui pousse l'oiseau à construire un nid, et les fourmis à s'organiser en colonie* »⁵². Les archétypes sont par ailleurs liés à l'instinct. « *Ce que nous appelons "instinct" est une pulsion psychologique perçue par les sens. Mais ces instincts se manifestent aussi par des fantasmes, et souvent ils révèlent leur présence uniquement par des images symboliques. Ce sont ces manifestations que j'appelle les archétypes. Leur origine n'est pas connue. Ils réapparaissent à toute époque et partout dans le monde, même là où il n'est pas possible d'expliquer leur présence par des transmissions de génération en génération, ni par des fécondations croisées résultant de migrations* »⁵³. Deux des archétypes sont les plus importants : l'*anima*, composante féminine chez l'homme qui condense l'image de la mère, l'idéal de la femme et de l'âme tel que chaque homme peut le concevoir, et l'*animus* qui est un symbole représentatif les idées du père, de l'homme et de l'esprit. L'âme conçue par la mentalité masculine est une sorte de présence maternelle et de sentiment. L'esprit dans la mentalité féminine présente des caractères virils et intellectuels.

Une autre composante de la personnalité, qui se situe au niveau du Moi, est la *persona*, que nous avons déjà évoqué à propos de nos considérations générales sur la constitution de la personnalité. Rappelons que pour Carl Gustav JUNG la *persona* est le "masque" de l'individu socialisé, un compromis entre l'individu et la société, qui représente le personnage que l'on joue. À l'opposé, l'ombre est le contenu de l'inconscient personnel, ce que nous refusons de nous-mêmes. Or, pour une réalisation de "Soi", il est nécessaire d'admettre tout ce qui nous constitue. Le Soi dépasse le Moi en tant qu'union du devenir de soi-même. Son but est l'unification totale, le processus d'individuation qui passe du multiple à l'unité par un mouvement de synthèse intégrant l'inconscient. C'est donc à la globalité de la personne, comme être individuel et collectif que Carl Gustav JUNG s'intéresse, un être en relation avec d'autres et avec lui-même.

6. 2. 3. Les théories de Sigmund FREUD et de Carl Gustav JUNG appliquées aux réalités de la marginalité

⁵² Carl Gustav JUNG, *Essai d'exploration...* Op. cit., p. 118. L'archétype est autrement appelé *images primordiales*, voir p. 117.

⁵³ *Ibid.*, p. 118.

Sigmund FREUD et Carl Gustav JUNG montrent que l'homme, l'être humain, est un être en devenir. L'enfant, à différentes phases de sa vie souhaite être "comme un grand". Il rêve de ce moment où il pourra faire et décider tout seul. C'est ce cheminement vers toujours plus d'autonomie qui constitue le socle de la construction de la personnalité. Mais le processus n'est jamais achevé, il se poursuit tout au long de l'existence.

Sigmund FREUD a contribué au véritable départ de l'étude psychologique de la personnalité. Ses recherches montrent le lent passage qui s'opère de la dépendance totale du nourrisson à la progressive indépendance de l'adulte, mais une indépendance qui s'avère très relative et liée à un ensemble de facteurs qui tiennent à l'éducation, à l'environnement et à l'acquisition de capacités adaptatives. C'est sans doute au niveau du passage du *principe de plaisir* au *principe de réalité* que ressort l'élément le plus saillant. En effet, il existe pour les personnes en situation de marginalité une difficulté concrète à accéder à la réalité. Elles restent dans un imaginaire qui leur est nécessaire pour dépasser les difficultés existentielles et personnelles qu'elles ne parviennent pas à résoudre. Les difficultés sont alors perçues comme une limitation posée par le principe de réalité, alors qu'il s'agit pour le sujet mature d'un enrichissement de sa personnalité. On relèvera aussi l'importance du passage à la réalité et du rôle de la figure du père. Sigmund FREUD accorde une grande importance à cette figure, en lien d'ailleurs avec la religion, ce qui se trouve particulièrement développé dans *Moïse et le monothéisme*, qui propose une relecture originale de la bible servant de modèle à l'analyse des mythes et des cultures⁵⁴. La religion peut prendre les traits de l'interdit paternel exagéré. Mais elle peut prendre aussi des figures maternelles qui sécurisent la personne, tout en la gardant dans la fusion indistincte.

La découverte de l'importance du psychisme humain et le modèle théorique des trois instances attirent l'attention sur l'importance de l'inconscient et particulièrement du sur-moi. C'est la constitution de la culpabilité qui se trouve en jeu. Cette notion peut s'avérer d'une grande utilité, elle est une nécessité pour la pastorale.

La typologie de Carl Gustav JUNG est intéressante à plus d'un titre. Elle permet de comprendre non seulement des mécanismes de fonctionnement de la personne, mais aussi ses attitudes et ses réactions. Les types psychologiques sont des éléments de compréhension et des clés de lecture, mais ils ne sont pas des analyses globalisantes de la structure d'une personnalité. Par ailleurs, Carl Gustav JUNG nous apprend que

⁵⁴ Sigmund FREUD, *Moïse et le monothéisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1967. Voir les développements de Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 51.

l'ensemble des différents types se retrouve dans toutes les couches de la population, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, et qu'ils ont des antécédents biologiques⁵⁵. On notera enfin l'importance de l'adaptation du sujet dans son environnement, qui influence les attitudes et les comportements.

Les théories de Carl Gustav JUNG et surtout celles de Sigmund FREUD sont le socle de beaucoup d'autres, qui se retrouvent donc souvent en filigrane de conceptions qui vont être examinées maintenant.

6. 3. Les modèles développementalistes

Les *modèles développementalistes* partent du développement psychosocial. Le développement humain est compris par analogie avec le développement biologique, ce qui induit deux constantes importantes : la fonction de l'âge chronologique et les rôles sociaux. L'insistance est portée sur les tâches à accomplir et les défis à relever à des âges particuliers. Deux entrées psychologiques sont croisées : quelle est la personne dans son Moi et quel est son rapport avec son environnement ? On notera toutefois que ces modèles se focalisent sur la manière dont la personne parvient à résoudre les défis de la vie inhérents avec son âge. Mais sa part *personnelle*, soit la *mêmeté* au sens de Paul RICOEUR⁵⁶, ce qui demeure stable tout au long de l'existence, n'est pas relevée. L'identité qui intéresse les développementalistes a trait à la construction et à l'élaboration de la personnalité. Dans cette famille, deux modèles seront présentés : celui de Erik H. ERIKSON (6. 3. 1.) et celui de Daniel J. LEVINSON (6. 3. 2.).

6. 3. 1. Erik H. ERIKSON

Le psychologue Erik H. ERIKSON est d'origine allemande. Quelques traits marquants de sa bibliographie méritent d'être relevés. Il s'installe à Vienne en 1927, où il s'occupe des quatre enfants de l'Américaine Dorothy Tiffany BURLINGHAM, qui étudie la psychanalyse avec Sigmund FREUD. Lui-même suit les enseignements d'Anna Freud à l'Institut de psychanalyse avec qui il entreprend une psychanalyse. À Vienne, il rencontre et épouse l'artiste américaine Joan Moivat SERSON. Le couple se fixe aux États-Unis en 1933, lorsque Erik H. ERIKSON est invité à enseigner et à pratiquer la psychanalyse d'enfants à BOSTON, où il découvre les travaux de l'école culturaliste américaine, dont les partisans tentent de construire une théorie de la personnal-

⁵⁵ Carl Gustav JUNG, *Types ... Op. cit.*, p. 324.

⁵⁶ Paul RICOEUR, *Soi-même... Op. cit.*, p. 167.

té tenant compte de la relation entre les individus et le groupe. C'est en travaillant dans les réserves indiennes sioux du Dakota du Sud et dans la tribu yurok de la Californie du Nord, pendant les années 1930, qu'il se rend compte que l'origine de certains problèmes des Indiens américains adultes est à chercher non pas dans la théorie psychanalytique traditionnelle, mais dans le sentiment de "déracinement" qu'ils éprouvent. Ce sentiment, dû à la rupture criante entre leur mode de vie dans les réserves et celui qui est dépeint dans l'histoire de leur tribu, est davantage lié au Moi, à la culture et aux interactions sociales qu'aux pulsions sexuelles sur lesquelles Sigmund FREUD mettait l'accent. Après son départ de l'université de Californie (Berkeley) en 1950, Erik H. ERIKSON ouvre son champ de réflexion à la "psychohistoire", une relecture de la personnalité de grandes figures historiques et des phénomènes de société qu'ils entraînent, ce qui l'amènera à publier des "psychobiographies"⁵⁷.

Ces traits biographiques montrent la référence qu'effectue Erik H. ERIKSON au lien social et à l'identité qui influence le développement du Soi⁵⁸. La fréquentation de populations marginalisées aux États-Unis n'y est sans doute pas étrangère. On notera aussi que le début de la vie est marqué pour Erik H. ERIKSON, comme pour Sigmund FREUD, par une jetée au monde brutale. « *Le changement le plus radical qui puisse se concevoir, celui qui arrache l'individu à son existence intra-utérine pour le jeter dans le monde extra-utérin a lieu tout au début de la vie* »⁵⁹. La vie consiste alors à rechercher l'harmonie première.

Pour Erik H. ERIKSON le développement personnel se conçoit comme un développement psychosocial par un échange intergénérationnel. L'homme, pour connaître un développement harmonieux, a besoin de tout un environnement porteur, un *milieu de soutien* : une mère, une famille pour protéger la mère, une société pour maintenir la cohésion familiale et une continuité de la tradition. On sent peser très fort sur cette description l'Amérique des années 1960, défenderesse des valeurs éthiques et familiales traditionnelles. Néanmoins, l'intérêt est l'importance d'un support pour le développement psychosocial de l'enfant et plus tard de l'adulte⁶⁰. On ajoutera l'interaction personnalité/environnement : « *La personnalité se développe en fonction d'étapes données d'avance dans l'aptitude avec laquelle l'organisme humain se laisse pousser*

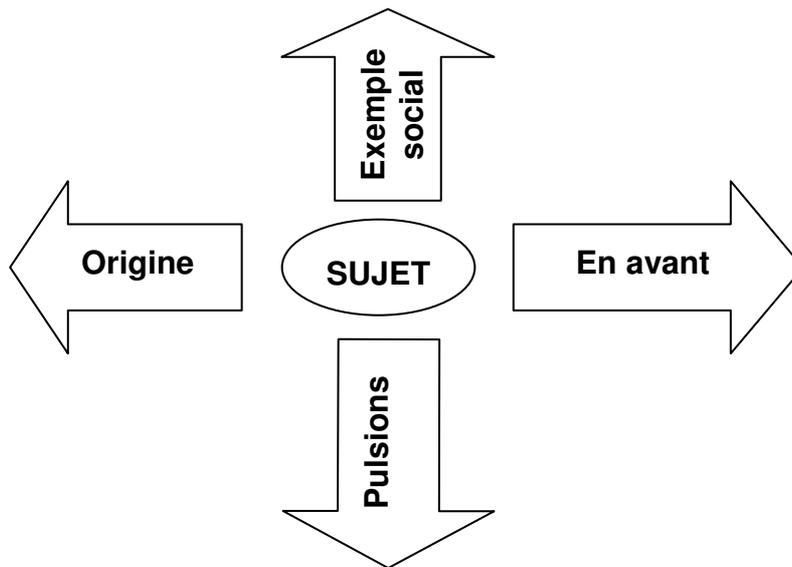
⁵⁷ Ces éléments biographiques sont tirés de Encyclopaedia Universalis, édition 1999.

⁵⁸ Paul DENIS, "Soi-même pour un autre, identité relative et identité absolue", *Revue Française de Psychanalyse*, Tome 4, 1999, p 1104.

⁵⁹ Erik H. ERIKSON, *Adolescence...* *Op. cit.*, p. 98.

⁶⁰ Erik H. ERIKSON, *Éthique...* *Op. cit.*, p. 114.

en avant et prend conscience d'un large éventail d'individus et d'institutions riches de significations, avec lesquels il entre en contact »⁶¹.



Erik H. ERIKSON étend son modèle au-delà de l'enfance, en englobant l'ensemble du cours de la vie. Pour cet auteur la problématique centrale du *cycle de vie* est celle de l'*identité*. Par *cycle de vie*, il convient d'entendre un sens dynamique et non pas une spirale, bien que des éléments reviennent tout au long de la vie au cours de laquelle la personne est amenée à trouver et à gérer son identité en interaction avec le monde dans lequel elle est intégrée. Ainsi se développera sa personnalité⁶².

Selon le modèle de Erik H. ERIKSON, une personne parcourt au cours de sa vie une succession normale de huit étapes, quatre au cours de l'enfance, une pendant l'adolescence et trois qui ont trait à la vie adulte⁶³. La croissance est déterminée comme une suite de huit crises psychosociales, dont dépend le développement correct au bon moment. Au cours de chacune de ces étapes ou stades, l'identité d'une personne se réalise en s'affrontant à deux pôles antagonistes. Pour les trois stades qui se déroulent pendant la vie adulte, ce sera : l'intimité ou l'isolement pour le jeune adulte ; la générativité ou la stagnation en milieu de vie ; l'intégrité ou le désespoir à l'âge mûr. Ces pôles ne constituent pas des alternatives. Il s'agit en fait d'établir un équilibre et une tension dynamique entre eux, une balance plutôt qu'un rejet de l'un ou de l'autre. La gestion de l'équilibre dynamique est unique pour chaque personne, et le type particulier d'équilibre ou de déséquilibre qu'elle établira sera déterminant pour son développement futur. La nouvelle capacité fournit à son tour les bases des stades ulté-

⁶¹ *Adolescence...*, p. 95.

⁶² *Ibid.*, chapitre III. Les développements qui suivent sont issus de ce chapitre.

⁶³ *Ibid.*, p. 95-99.

rieurs. C'est ainsi que les enjeux anciens réapparaissent dans les stades suivants, sous un jour nouveau.

Chaque stade comporte un problème particulier qui devient fondamental et qui constitue un défi à relever. Ce sera par exemple pour le jeune adulte le choix du partenaire de vie entre le besoin d'isolement et d'intimité. Ces moments cruciaux d'une existence représentent une *crise* qui a un caractère évolutif. Ce n'est pas une « *catastrophe, mais un tournant, une période cruciale de vulnérabilité accrue et de potentialité accentuée* ». La crise est alors une source de force mais aussi de déséquilibre, car si elle est mal assumée, elle conduit à une perturbation par la vulnérabilité qu'elle génère⁶⁴. La crise est toujours un tournant important, où va se décider l'orientation de la maturation ultérieure. Il s'agira aussi de répondre aux tâches développementales en y apportant des réponses.

Lorsqu'une personne est parvenue à cette balance harmonieuse, il en émerge un fruit stable. Ce sont les *forces de base* ou *vertus*. Erik H. ERIKSON donne comme définition des vertus d'être des qualités humaines fondamentales qui sont constitutives de la personne et qui combinent la force, la maîtrise et le courage comme puissance intrinsèque ou qualité active⁶⁵ : Les vertus sont au nombre de huit et s'acquièrent tout au long de la vie. L'Espoir, la Volonté, la Résolution et la Compétence sont les rudiments de vertus qui se développent durant l'enfance. La Fidélité est la vertu de l'adolescence. Enfin, l'Amour, la Sollicitude et la Sagesse sont les vertus maîtresses de l'âge adulte. Chacune de ces vertus est indépendante des autres et se développe tout au long du cycle de vie. Elles restent cependant conditionnées les unes par les autres⁶⁶.

Lors de la première étape, le conflit de base auquel le nourrisson fait face est *l'apprentissage de la confiance opposée à la méfiance*. Il est entièrement dépendant de ses parents pour la satisfaction des besoins physiologiques. Selon qu'ils seront ou non satisfaits, la qualité des soins qu'il recevra ou du délaissement dont il sera l'objet, du degré d'attention dont il bénéficie et de l'amour qui lui est prodigué, le nourrisson apprend la confiance ou au contraire s'enfonce dans la méfiance. Ainsi se développera la vertu spécifique de cette étape, *l'Espérance*. « *L'espoir est la conviction durable que ce qui est désiré ardemment est susceptible d'être atteint ou réalisé - et ce, en dépit des sombres moments de besoin ou de rage qui marquent le début de l'exis-*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵ *Éthique...*, p. 114.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 117 et suivantes pour les développements qui présentent et explicitent chacune des vertus.

tence »⁶⁷. Ce n'est pas la quantité d'amour, de soin ou de nourriture donnée à l'enfant qui est déterminante, mais « *la qualité des rapports maternels* » qui génère un sentiment de confiance assurant à l'enfant le fondement d'une composante du sentiment d'identité où se combineront plus tard le sentiment d'être une personne "comme il faut", d'être soi-même et celui de devenir ce que les autres espèrent que l'on deviendra⁶⁸. L'état de confiance suppose que l'on a appris à se fier à l'identité et à la continuité des « *pourvoyeurs extérieurs* », mais aussi à se fier à soi-même⁶⁹.

Le conflit de base de la deuxième étape est *l'accession à l'autonomie opposée à la honte et au doute*. Quand les parents ont compris leur enfant et qu'ils l'aident, il va pouvoir apprendre l'autonomie. Une éducation trop sévère pourra le conduire à la honte et au doute. La vertu spécifique est la force de vouloir. La *Volonté* se construit dans le prolongement de l'acquisition de l'espérance, par le conflit qui s'opère entre la volonté de l'enfant et celle d'autrui afin d'acquérir le contrôle de soi-même et d'accepter le contrôle des autres⁷⁰. *Vouloir* signifie parvenir graduellement à une certaine sûreté de jugement et à une fermeté de décision quant à l'application qu'il convient de faire d'une impulsion, c'est à dire de vouloir ce qui est réalisable et de laisser ce qui ne l'est pas, comme quelque chose qui n'en vaut pas la peine. C'est aussi parvenir à se convaincre que l'on a voulu ce qui est inévitable, ce qui pose alors la question du *Libre Arbitre*. « *La volonté est la détermination d'exercer librement son choix aussi bien que le contrôle de soi-même, en dépit de l'inévitable expérience infantile de la honte et du doute* »⁷¹. Son fondement réside dans la soumission à la loi et à la nécessité, elle s'enracine dans l'honnêteté des parents et leur valeur du sens de la justice et de la loi. Le stade phallique est un moment exploratoire où l'enfant découvre avec avantage ce qu'il désire faire et ce qu'il peut faire⁷².

À la troisième étape, le conflit de base est *l'initiative opposée à la culpabilité*. La vertu spécifique qui en découle est la *Persévérance*. Maîtrisant le langage, la mobilité et l'imagination, l'enfant s'affirme. Mais s'il ne reçoit pas des petites responsabilités et s'il n'est pas valorisé, il peut éprouver de la résignation et un sentiment de culpabilité. À

⁶⁷ *Éthique...*, p. 120.

⁶⁸ *Adolescence...*, p. 106. On pourra rapprocher ce point avec le concept de *résilience* qui postule qu'il y aurait chez le sujet une capacité à rebondir dans des situations difficiles, voir Boris CYRULNIK, *Les vilains petits canards*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2001.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁷⁰ *Éthique...*, p. 121.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Adolescence...*, p. 120.

cet âge le jeu est important. Il représente une aire intermédiaire qui permet de se dégager du passé et de se tourner vers des objectifs à atteindre⁷³. Le jeu est le moment des apprentissages et il aboutit à une certaine acuité au moment même où se termine la période de la sexualité enfantine avec la résolution du complexe d'Œdipe, « *où l'enfant va se heurter à cette grande barrière humaine du "tabou" universel de l'inceste* ». C'est le moment de l'ouverture vers d'autres adultes que ceux qui ont assumé le rôle parental et ont permis l'éveil de la tendresse, de la sensualité et de l'« *imagination sexuelle amorphe* » pour ouvrir sur un avenir aux objectifs d'abord fantaisistes puis de plus en plus réalisables. La vertu de résolution est l'ouverture à la possibilité d'envisager et de poursuivre des objectifs valables et réalisables, sans que la personne soit annihilée par les fantasmes infantiles, la culpabilité et la crainte d'être puni en s'inspirant de l'exemple familial initial. Ainsi la personne se dirige vers un but en s'appuyant sur son imagination (qui n'est pas à confondre avec l'imaginaire), et en étant limitée par une morale qui impose des restrictions. Erik H. ERIKSON rappelle que l'être humain garde des jeux de son enfance une certaine tendance à la dramatisation et à se comporter en acteur, même quand il poursuit des objectifs qui lui tiennent le plus à cœur. Vus à travers le prisme de l'histoire passée, ils sont projetés sur une scène future plus large et plus parfaite, redimensionnés par tout ce que le présent permet de cérémonial et de mise en œuvre rituelle.⁷⁴

La quatrième étape est la période de latence, moment de la scolarisation qui amène l'enfant à affronter la vie en société. Le conflit de base correspond à *la réalisation et au travail opposé au sentiment d'infériorité*. La vertu spécifique est la *Compétence*, qui caractérise pour Erik H. ERIKSON « *ce qui doit devenir, en fin de compte, l'habileté technique de l'individu* »⁷⁵. L'enfant acquiert les rudiments de compétence et de jugement qui le « *préparent à une future habileté professionnelle et à un sens du travail bien fait sans lesquels il ne pourrait y avoir de "Moi fort"* »⁷⁶. C'est le stade du développement des habiletés matérielles et des éléments du raisonnement que permet l'enseignement. Un écueil existe à ce stade, le développement du sentiment d'infériorité par une aliénation à soi-même et aux tâches à accomplir⁷⁷, un manque qui provient

⁷³ *Éthique...*, p. 124. Il est intéressant de confronter ce que disent Erik H. ERIKSON et Donald W. WINNICOTT à propos du jeu comme aire transitionnelle, voir Donald W. WINNICOTT, *Jeux... Op. cit.*, p. IX-XII.

⁷⁴ *Éthique...*, p. 126.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁷ *Adolescence...*, p. 128.

d'une insuffisance de développement des qualités de compétence et de jugement⁷⁸.
 « *La compétence est le libre exercice de la dextérité et de l'intelligence dans l'exécution - sans qu'intervienne aucune inhibition par un sentiment infantile d'infériorité* »⁷⁹.
 Cette vertu participe des diverses technologies, de la logique des instruments et des techniques. Le stade de latence est le stade pendant lequel les pulsions violentes sont apaisées avant la tempête de la puberté où toutes les tensions antérieures réapparaissent en de nouvelles combinaisons⁸⁰.

La cinquième étape est le moment propre de la construction de l'identité, avec l'avènement de l'adolescence, une période qui tend à être de plus en plus longue « *entre les commencements de la vie scolaire et l'accès des jeunes à une profession spécialisée [...] presque un mode existentiel entre l'enfance et l'âge adulte* »⁸¹. Le conflit de base est *la recherche d'identité opposée à la diffusion de rôle*. La vertu spécifique est la *Fidélité*, qui se caractérise par une « *aptitude à maintenir la loyauté librement promise en dépit des inévitables contradictions des systèmes de valeurs* »⁸². La puberté est atteinte, mais la personne n'est pas encore prête à assumer un rôle conjugal. Il se pose le problème de la liberté de soi et des autres, des rôles que l'on tient avec soi et avec les autres, la « *quête d'un nouveau sentiment de continuité et d'unité vécue* »⁸³. La fidélité se traduit par un besoin de vérité de plusieurs ordres, le sens élevé du devoir, l'exactitude à se présenter la réalité, le respect de la loyauté, « *un besoin "d'être vrai"* », autant de valeurs qui impliquent l'adolescent dans « *un engagement librement contracté mais par lequel on se sent lié* »⁸⁴. L'adolescent recherche ce à quoi il peut donner sa foi, des hommes et des idées auxquels il puisse prouver qu'il est digne d'accorder sa confiance, mais comme il redoute un engagement à la légère, il lui arrive de manifester sa « *méfiance de façon tapageuse et cynique* »⁸⁵. Le temps de l'adolescence est le temps de la construction de l'identité personnelle et de la détermination d'un *je* qui puisse transcender l'identité psychosociale⁸⁶.

⁷⁸ *Éthique...*, p. 128.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Adolescence...*, p. 130.

⁸¹ *Ibid.* p. 133. On pourra confronter ce que dit Erik H. ERIKSON de l'adolescence avec les différents regards qui existent actuellement sur ce moment de vie.

⁸² *Éthique...*, p. 129.

⁸³ *Adolescence...*, p. 133.

⁸⁴ *Éthique...*, p. 129.

⁸⁵ *Adolescence...*, p. 133-134.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

La sixième étape est le temps du jeune adulte, dont le conflit de base est *l'intimité opposée à l'isolement*. À l'entrée dans la vie adulte, vers vingt ans, la question de l'identité se pose de façon cruciale : qui suis-je ? L'intimité est la faculté de pouvoir s'affilier à quelqu'un qui devient important. À ce stade, au début de toute relation, la fusion est une étape normale. Néanmoins l'apprentissage d'une saine « *distanciation* » est à entreprendre, qui passe par la découverte de l'autre et de soi-même. Mais un excès de distanciation amène l'isolement. Ainsi le début de la vie adulte place la personne au cœur d'une tension entre la tendance à l'isolement et la tendance à l'intimité⁸⁷. L'entrée en relation vraie avec les autres s'opère quand l'équilibre est trouvé entre ces deux tendances et que la capacité d'aimer vraiment est acquise. C'est ce qui constituera le défi de l'étape suivante, la générativité. L'enjeu est de trouver un équilibre stable dans le rapport à soi, aux autres, au monde et à Dieu. Il s'agit de ne plus faire quelque chose pour quelqu'un mais d'être quelqu'un. C'est le passage du faire à l'être. Un repère est la capacité d'empathie et d'ouverture à autrui, qui permet d'entrer dans un discours et de le partager, même s'il n'y a pas accord. La vertu de base est l'*Amour*, que l'on « *considère si communément comme la plus grande des vertus humaines* ». Présent à chaque stade, il « *a de nombreuses formes, de l'attachement à la fois confortable et anxieux du bébé pour sa mère jusqu'à l'infatuation passionnée et désespérée de l'adolescent, etc.* »⁸⁸. Pour le jeune adulte, l'amour est choisi et actif, en dehors des critères de sélection matrimoniale, pour transférer ce qu'il a reçu du milieu parental à une affiliation activement choisie et cultivée comme un investissement mutuel⁸⁹.

La septième étape est la pleine entrée dans l'âge adulte, le passage du *je suis à nous sommes ce que nous aimons*⁹⁰. Le conflit de base est *la générativité opposée à la stagnation*, un souci spécifique de la responsabilité et du souci des autres. C'est autour de la trentaine que la question de l'identité se décentre vers un besoin d'affirmation par rapport aux autres. L'interrogation quant à la trace à laisser aux générations futures se pose. La vertu qui se développe à ce moment est la *Sollicitude*, « *le souci toujours plus large de faire vivre ce qui a été engendré par l'amour, la nécessité ou la fatalité. Ce besoin compense l'ambivalence inhérente à toute obligation irréversible* »⁹¹. C'est l'ouverture à la responsabilisation de ce que l'on est et des actes que

⁸⁷ *Ibid.*, p. 141-142.

⁸⁸ *Éthique...*, p. 132.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁹⁰ *Adolescence...*, p. 143.

⁹¹ *Éthique...*, p. 136.

l'on pose qui met en interaction deux pôles : la *générativité* et la *stagnation*. La *générativité* est le besoin d'accomplir quelque chose qui laisse une marque pour d'autres, de se sentir responsable de tout ce que l'on a mis au monde et que l'on a produit jusque là. La force qui en résultera sera une capacité d'attention chaleureuse aux autres, au monde et à la vie, qui induit dépendance et maturité, des termes corrélatifs. « *La générativité est alors principalement la préoccupation d'établir et de guider la génération montante* ». Elle implique la productivité et la créativité. Pouvoir se perdre dans la rencontre de l'autre, « *des corps et des âmes* », amène un élargissement progressif des intérêts du moi et un investissement libidinal dans ce qui est engendré. Car la *générativité* ne concerne pas que la « *progéniture* », mais aussi « *d'autres formes d'entreprises et de créations altruistes* ». Quand un tel investissement qui représente un « *enrichissement* » fait défaut, on assiste à une régression vers une nécessité d'intimité qui s'accompagne « *d'un sentiment général de stagnation, d'ennui et d'appauvrissement interpersonnel* »⁹². La *stagnation* est un enracinement partant du constat qu'il n'est pas possible de tout faire et de tout créer. Une expérience a déjà été acquise, sur laquelle on se repose.

La huitième étape concerne la maturité, le temps de la vieillesse. Le conflit de base est *l'intégrité personnelle opposée au désespoir*, qui comporte comme vertu spécifique la *Sagesse*. Passé la soixantaine, une nouvelle étape survient qui pose l'identité en rapport au passé et à l'avenir. En avançant en âge, la personne qui est parvenue à affronter les déceptions induites par le fait d'être et qui a appris à prendre soin des choses et des gens, atteint le stade de l'intégrité dont Erik H. ERIKSON souligne quelques attributs : assumer son passé, accepter « *le seul et unique cycle de vie dont on dispose* », l'admettre tel qu'il a été, avec ses zones d'ombre, ses joies, ses peines. C'est une capacité à pouvoir passer sa vie en revue pour la congédier. Quand la personne n'y parvient pas, elle s'enfonce dans le dégoût et le désespoir. Elle n'accepte pas le destin comme cadre de la vie et elle voit le temps trop court pour recommencer autre chose⁹³. Le désespoir est l'impossibilité d'accomplir les deuils nécessaires, le regret de ce qui a été vécu. Un excès est une chute dans l'amertume, qui amène la dépression de la vieillesse. L'indicateur du bon équilibre est l'espoir et la gratitude du quotidien. Ainsi se développera la sagesse, « *une sorte d'intérêt détaché pour la vie en tant que telle, face à la mort en tant que telle* »⁹⁴.

⁹² *Adolescence...*, p. 143.

⁹³ *Ibid.*, p. 145.

⁹⁴ *Éthique...*, p. 139-140.

Ces huit étapes peuvent être reprises dans le tableau ci-dessous⁹⁵ :

Étapes	Conflit de base	Vertu spécifique	Milieu de soutien
1. Le nourrisson (jusqu'à deux ans)	<i>Confiance ou méfiance fondamentale</i>	<i>L'espérance</i>	La mère ou son substitut
2. La petite enfance (entre deux et trois ans)	<i>Autonomie ou honte et doute</i>	<i>La volonté</i>	Les parents ou leurs substituts
3. L'âge du jeu (entre trois et cinq ans)	<i>Initiative ou culpabilité</i>	<i>La résolution</i>	La famille de base
4. L'âge de l'école (entre six et douze ans)	<i>Travail ou infériorité</i>	<i>La compétence</i>	L'école et le voisinage
5. L'adolescence (entre douze et dix-huit ans)	<i>Identité ou confusion d'identité</i>	<i>La fidélité</i>	Groupes et contre-groupes de la tranche d'âge, modèles de chef
6. Le temps du jeune adulte (entre dix-neuf et trente-cinq ans)	<i>Intimité ou isolement</i>	<i>L'amour</i>	Partenaires sexuels, de compétitions
7. L'âge adulte (entre trente-cinq et soixante-cinq ans)	<i>Générativité ou stagnation</i>	<i>La sollicitude</i>	Division du travail et partage des tâches ménagères
8. La vieillesse (après soixante-cinq ans)	<i>Intégrité personnelle ou désespoir</i>	<i>La sagesse</i>	L'humanité et moi et ma nature

D'après Enfance et société

6. 3. 2. Daniel J. LEVINSON

Daniel J. LEVINSON est d'origine européenne. Il a émigré aux Etats-Unis où il s'est intéressé essentiellement à l'âge adulte. On retrouve avec ce chercheur la même analogie qu'a employée Carl Gustav JUNG : l'ensemble du cycle de vie correspond aux saisons. La vie comporte quatre saisons, dont chacune s'étend sur une vingtaine

⁹⁵ Voir aussi Dennis LINN, Matthew LINN, Sheila FABRICANT, *Le développement de l'homme en huit étapes*; Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p. 30.

d'années. Une concerne l'enfance, les trois autres se déroulent à l'âge adulte⁹⁶. Daniel J. LEVINSON a élaboré sa théorie à partir d'une étude longitudinale. Il suit un groupe de trente-cinq personnes depuis leur sortie de l'université, trente-cinq ans auparavant, qu'il interroge tous les cinq ans. Comme le modèle de Erik H. ERIKSON, l'approche de Il porte un intérêt certain aux différents rôles, avec pour point focal la *structure de vie (structure life)*, qu'il considère « *selon trois perspectives* ». D'abord le « *le monde socioculturel individuel, dans la mesure où il empiète sur l'individu* », ce qui entraîne significations et conséquences pour lui. Ce monde est composé de « *divers contextes sociaux : classe, religion, ethnie, famille, système politique, structure professionnelle* ». En second lieu, « *certain aspects de son Soi sont extériorisés ; d'autres aspects sont refoulés ou négligés* ». Le Soi comprend un ensemble complexe de représentations, « *les souhaits, les conflits, les valeurs et les idéaux moraux, les aptitudes et les compétences, les traits de caractère, les modes de sentiment, de pensée et d'action* ». Enfin, en troisième lieu, il est nécessaire de considérer « *la participation de l'homme dans le monde* ». C'est tout ce qui recouvre les différents rôle qu'une personne remplit et sélectionne dans le cadre de ses relations avec les autres⁹⁷.

Le concept de base de la théorie repose sur la conception du développement humain vue non comme une maturation de la personnalité, mais comme une évolution de la structure de vie, de la façon dont une personne compose avec ce qui arrive. En fonction du travail, de la vie familiale, de la relation à soi et aux autres, la vie prend des visages différents. L'articulation harmonieuse de ces quatre domaines résulte de choix positifs, de la manière de relever les défis et d'accomplir les tâches liées aux diverses périodes de la vie, qui comprend des éléments relationnels, liés aux activités professionnelles, à la relation à soi et au rôle que l'on remplit dans différents contextes sociaux. Une personne peut ainsi être, à différents moments, père, dirigeant d'entreprise, associé ou militant d'un mouvement. Ces composantes sont soit centrales, soit périphériques, en fonction de l'importance qu'elles revêtent pour la personne à un moment donné. La théorie de Daniel J. LEVINSON se situe donc entre les théories du développement de la personnalité et celle de la socialisation par rôle. Le concept de structure de vie recouvre le psychique (le Moi) et le social à travers les rôles.

⁹⁶ Daniel J. LEVINSON, *The seasons of Man's Llife*, A A Knopf, New-York, 1978. Pour une approche de la théorie de Daniel J. LEVINSON on pourra aussi se reporter à Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 39-41 ; Renée HOUDE, *Les temps de la vie... Op. cit.*

⁹⁷ Daniel J. LEVINSON, *The seasons... Op. cit.*, p. 42.

Daniel J. LEVINSON utilise l'image de la vague pour décrire sa conception de la vie. D'une part l'ensemble de la vague porte et fait avancer, d'autre part la succession de vagues manifeste qu'il y a des périodes de déplacement, des transitions, et des périodes de stabilisation. Il attire l'attention sur l'importance des transitions au cours de la croissance adulte. Non seulement elles ouvrent et clôturent chaque saison, mais elles interviennent également au cœur de celles-ci. Selon ce modèle, les transitions sont lentes et durent plusieurs années. C'est pourquoi, plutôt que de parler de stades, qui ont une durée limitée, Daniel J. LEVINSON parle de *périodes*, qui laissent davantage de latitude dans l'appréciation de la durée des diverses "saisons de la vie", différemment vécues par chaque personne.

La structure de vie se modifie au cours des périodes de transition et se reconstruit pendant les phases de stabilité. Elles indiquent la dynamique de chaque saison : un début, une maturation vers, un sommet qui est une stabilité momentanée, et la fin qui correspond à la transition vers l'étape suivante. Chacune est définie par des tâches et non par des événements, comme le mariage par exemple. La structure de vie change de diverses manières : une composante se déplace ou peut disparaître voire se métamorphoser.

L'adulte traverse ces saisons avec leurs phases calmes, les périodes de stabilité, et les phases agitées, les transitions, au cours desquelles il lui faut surmonter des épreuves, résoudre des conflits et relever des défis. Quatre tâches majeures apparaissent pour la première fois à l'entrée de l'âge adulte. Elles reviendront ensuite marquer les périodes suivantes. Elles sont comme quatre moyens qui représentent des catalyseurs d'identité : le rêve de vie, le rôle de mentor, le travail et la capacité d'aimer⁹⁸.

1. *Le rêve de vie*, est caractéristique de l'entrée dans la vie adulte. Il est très idéalisé et ses contours sont flous et mal définis. Il concerne la réussite d'une disposition intérieure, plus ou moins consciente entre illusion et réalité. C'est une force mythique qui anime la personne. Ce rêve sera repris au cours de la transition de la trentaine, avec des contours plus précis et des couleurs différentes. Il sera encore redimensionné à chacune des étapes suivantes.

2. *Le mentor*, est une personne vivante de l'entourage, généralement plus âgée, perçue comme un modèle qui sert de guide, d'accompagnateur, d'initiateur et de con-

⁹⁸ *Ibid.*, p. 45-48 Voir aussi Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 107.

fident, pour un temps donné. Il s'agit rarement du père ou de la mère ou du partenaire de vie.

3. *Le travail* est, au-delà de l'activité professionnelle proprement dite, l'occupation qui consacre l'espace de vie et lui donne son sens, qui confère un rôle social et une reconnaissance. Le travail peut devenir tyrannique, quand la personne n'existe plus qu'à travers celui-ci. Au cours des différentes périodes, cette tâche s'affine : le jeune adulte cherche du travail ; au milieu de la vie, l'activité professionnelle est réévaluée et recadrée pour l'insérer dans un horizon plus vaste ; à la soixantaine, il s'agit d'en faire le deuil et de s'en séparer en recherchant de nouveaux rôles.

4. *L'amour* apporte saveur à la vie et une coloration particulière aux différentes phases. Il dynamise de l'intérieur et amène la personne à s'ouvrir. À chaque période de la vie, il devient un nouveau défi. Il est particulièrement capital lors de circonstances importantes, attendues ou non, comme le choix d'un partenaire de vie, la venue d'un enfant ou la disparition d'êtres chers.

À chaque étape, ces quatre tâches se renouvellent et se vivent ensemble, en s'entrecroisant. Mais elles ne sont pas seules à être importantes, les quatre périodes de transition le sont aussi.

La première consiste à quitter l'univers de l'adolescence pour s'engager dans le monde adulte et explorer les possibilités dont le jeune adulte dispose au plan personnel et professionnel pour réaliser son rêve de vie. C'est le temps des premiers choix qui, même s'ils paraissent souvent définitifs, sont provisoires.

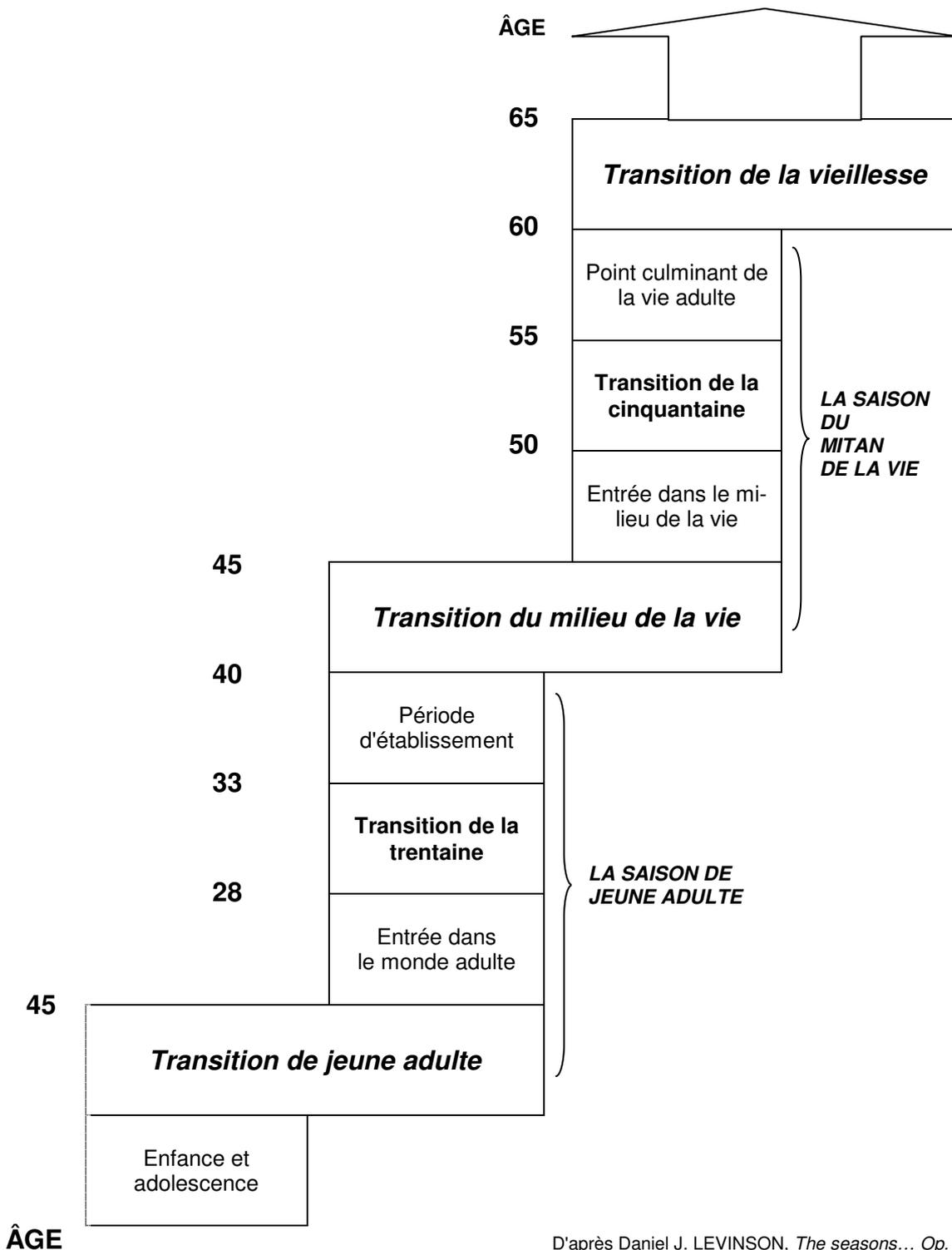
La transition de la trentaine arrive au moment où la personne commence à s'installer. La carrière est revue et le rêve de vie est réévalué de façon plus réaliste. Des réajustements professionnels et conjugaux peuvent survenir, ce qui en fait une transition parfois douloureuse. Elle est suivie d'une période de stabilité au cours de laquelle la personne s'insère dans la société.

La transition qui s'opère au milieu de vie est une période d'importantes remises en question consécutives à une prise de conscience des limites. Il s'agit d'une confrontation entre le rêve de vie et ce qui a été effectivement réalisé. Les valeurs sur lesquelles la personne s'appuie sont, elles aussi, reconsidérées.

La transition de la soixantaine marque la fin de l'insertion professionnelle avec la retraite et l'arrivée progressive de la vieillesse. La vie est regardée en fonction de ce qu'elle a été réellement, ou bien la personne s'enfonce dans le désespoir.

Si les transitions échouent, il s'ensuit une régression vers une prétendue intimité qui prend valeur de refuge et de restructuration.

Le schéma ci-dessous donne un aspect global de la théorie de Daniel J. LEVINSON :



D'après Daniel J. LEVINSON, *The seasons... Op. cit.*, p. 57.

6. 3. 3. Ces modèles théoriques, un outil précieux pour la pastorale

La théorie de Erik H. ERIKSON repose sur la structure de la personnalité telle que l'a décrite Sigmund FREUD. Elle offre ainsi un intéressant parallèle avec la construction de la personnalité. Mais contrairement à Sigmund FREUD, Erik H. ERIKSON met en lumière qu'il n'est pas indispensable à chaque fois de retourner au premier stade pour bâtir une thérapie. Chaque stade comporte les défis et les potentialités de guérir les

blessures passées. Il souligne que la personne au long de son existence est toujours en tension pour trouver un équilibre entre deux pôles. Or l'équilibre harmonieux préconisé par Erik H. ERIKSON n'a pu s'opérer pour les personnes qui connaissent la marginalité, elles ne disposent pas d'une *personnalité adulte saine*.

Une personnalité saine doit contrôler efficacement son environnement, faire preuve d'une certaine unité personnelle et être capable d'appréhender soi-même et le monde correctement sans distorsion du prisme d'une rupture ou d'une cassure dans le sentiment de soi et des autres⁹⁹. Les personnes marginalisées ont connu des cassures ou des ruptures, elles ne parviennent pas à avoir un contrôle satisfaisant sur leur environnement. Elles sont dominées par celui-ci. Leur maîtrise ne porte que sur leur environnement immédiat, mais il existe ensuite un morcellement de l'unité interne qui se ressent par le comportement déviant au regard des normes sociales, induisant inadaptation et disqualification sociales. Leur appréhension d'elles-mêmes et du monde environnant est distordue par leur position marginale et la stigmatisation qui leur confère une identité d'emprunt.

Erik H. ERIKSON insiste sur l'importance de la construction de l'identité et sur la structuration de la personne dans son environnement. Les personnes en situation de marginalité connaissent des troubles de la personnalité générés par une impossibilité de construire une identité positive réaliste. Ce sont des personnalités souvent insuffisamment construites, par manque de références stables et cohérentes qui proviennent d'un environnement peu porteur, ou, pour reprendre les termes de Erik H. ERIKSON, des milieux de soutien peu porteurs. La construction de l'identité s'opère tout au long de l'existence. « *Une identité prouve sa force quand elle ne craint pas de s'exposer. C'est pourquoi l'amour, au sens le plus vrai du terme, présuppose une identité bien établie et le sens de la fidélité* »¹⁰⁰. Il reste cependant à définir ce que l'on peut entendre par *exposer*. Les personnes marginalisées ont une certaine tendance à l'exposition d'elles-mêmes. C'est une nécessité pour être reconnu inconsciemment comme personne. C'est aussi un signe de reconnaissance et l'attribution d'une identité. Que ce soit les personnes incarcérées face à leur méfait, la personne prostituée pour son corps, le jeune en rupture sociale qui s'affirme, et même les personnes sans domicile fixe qui n'ont que leur présence à exposer, à chaque fois, l'identité est renforcée par une forme de présence aux autres.

⁹⁹ *Adolescence...*, p. 94. Voir l'exemple de Marie JAHODA.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 133.

On voit la nécessité pour toute personne de se reconnaître et de posséder un signe de reconnaissance. Il y a lieu alors de ne pas renforcer l'ambivalence du sentiment de soi, mais de permettre l'émergence d'être soi avec d'autres. L'amour y joue un grand rôle. Pour Erik H. ERIKSON l'amour se situe entre l'abnégation et l'intimité, c'est un des premiers défis de l'adolescence. Il s'agit donc d'une réalisation de soi qui sauvegarde l'identité individuelle. Mais l'homme développe une certaine sélectivité en amour, qui permet « *aux compagnons et partenaires la mutualité dans une identité partagée* », et amène chacun à se retrouver en l'autre tout en se perdant lui-même¹⁰¹.

On trouve ainsi à chaque stade différentes interrogations qui aident à comprendre des cassures à l'origine d'une situation marginalisante. Un manque de confiance à la première étape peut générer des difficultés à maîtriser ses pulsions. On peut se demander dans quelle mesure les détenus qui ne parviennent pas à les contrôler, dans le cas de crimes à caractère sexuel ou de violence non contrôlée, sont parvenus à dépasser le stade de la *confiance* acquise et redonnée.

Le fondement de la deuxième étape réside dans la soumission à la loi et à la nécessité. Le milieu de soutien représenté par la famille et les parents constitue les racines dans l'honnêteté et dans la valeur du sens de la justice et de la loi. Comment dès lors une personne qui n'a pas connu une éducation stable avec des parents matures pourra-t-elle accéder à un développement de la volonté qui soit une expérience d'une réalisation de soi au milieu des autres respectueuse de la volonté et du Libre Arbitre de chacun ? Ces carences affectent des personnes qui, par manque de structuration personnelle, accèdent difficilement à une intégration sociale, lieu marquant de la loi et de la justice.

Dans la troisième étape, à l'âge du jeu, « *l'enfant a particulièrement besoin d'une famille digne de ce nom* » pour apprendre où commence et où s'arrête le jeu, définir des limites à ne pas dépasser et apprendre la réalité. « *C'est ainsi et ainsi seulement que la conscience de l'enfant s'intégrera* ». C'est la construction d'une voix intérieure qui s'appuie sur les acquis éducatifs donnés par les parents marquant une fois pour toutes la limite entre le jeu, la fantaisie et la réalité¹⁰². De nombreux jeunes en situation de rupture sociale n'ont pas disposé de cet acquis essentiel à la construction d'une réalité sociale permanente à laquelle on ne peut pas toucher.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Éthique... Op. cit.*, p. 125.

Mais les écueils ne concernent pas que les personnes marginalisées, ils touchent aussi au développement des agents pastoraux, qui sont eux aussi des êtres en devenir. Des personnes ont besoin pour se réaliser de leurs enfants ou d'autre chose, comme par exemple une forme d'aide apportée à autrui. Il ne s'agit pas alors de générativité, mais d'un prétendu sentiment d'intimité¹⁰³. La générativité est un stade à atteindre par l'agent pastoral soucieux des autres, qui sait les faire passer avant lui. Mais un excès peut conduire à l'activisme qui manifeste une absence de vie intérieure et une difficulté d'acceptation de soi, une fuite de soi-même et de ses difficultés. À l'inverse, trop de stagnation est une absorption par soi-même et une préoccupation de son propre confort. Ceci touche aux rôles sociaux que remplis l'agent pastoral à différents moments, rôles sur lesquels Daniel J. LEVINSON insiste.

Une des principales causes de la marginalité résulte de la perte des rôles sociaux ou de l'accomplissement de rôles sociaux désinstitutionnalisés. Il paraît difficile à une personne marginalisée, marquée par la stigmatisation due à sa situation, de s'identifier à un rôle social positif. Pourtant, la situation marginalisante, bien qu'elle se situe hors des cadres de la participation sociale reconnue, représente malgré tout un rôle social, même s'il est hors norme. Être *marginal* revient à disposer d'un rôle social particulier.

Pour la réalisation de ces rôles, les quatre tâches décrites par Daniel J. LEVINSON, que sont l'amour, le travail, le rêve de vie et l'attachement à un mentor, représentent un enjeu. Par exemple, le détenu qui ne veut plus travailler parce qu'il s'estime exploité, manifeste qu'il souhaite remplir un rôle social qui a une valeur à ses yeux, mais l'exploitation qu'il ressent est une remise en cause du rêve de vie et de l'amour comme vecteurs de sociabilité et de réalisation de la personnalité. Pour les personnes prostituées le même processus d'identification est à l'œuvre. Concernant le rôle de mentor, il peut être rempli par l'administration carcérale pour le détenu, par le "protecteur" ou le client pour la personne prostituée, par le *meneur* du groupe pour les jeunes en rupture sociale, par un compagnon d'infortune pour les personnes sans domicile fixe. Mais l'agent pastoral doit avoir conscience qu'il peut aussi être amené à assumer cette fonction.

On soulignera aussi l'importance des transitions au cours desquelles les quatre tâches prennent un sens nouveau. Les personnes en situation de marginalité sont recluses dans une situation d'attente, dont bien souvent elles n'ont pas conscience. *Le rêve de vie* reste alors souvent à l'état de rêve, toujours plus inaccessible au fur et à

¹⁰³ *Adolescence...*, p. 144.

mesure de la pérennisation dans la marginalité ; le *mentor*, s'il est un compagnon de la marginalité, n'aide pas à retrouver une intégration sociale, à moins que des plans ne s'échafaudent ensemble ; le *travail*, qui dans la théorie de Daniel J. LEVINSON est l'occupation qui donne sens à la vie, peut très bien être la manche, comme des activités délinquantes ou délictueuses ; quant à l'*amour*, il semble manquer terriblement pour dynamiser l'existence. Les transitions sont alors des périodes douloureuses car les réajustements pour trouver un équilibre de vie ne peuvent pas s'opérer harmonieusement à cause des nombreux manques. Mais on peut s'interroger pour déterminer si la marginalité représente une période de stagnation ou de régression, dans laquelle il n'existe pas de transition. La théorie de Daniel J. LEVINSON décrit le parcours de personnes qui ne connaissent pas de difficultés d'adaptation sociale majeure. Elle a été élaborée à une époque où la récession économique n'avait pas encore défini le cadre social actuel. Néanmoins, comme "carte géographique", elle permet de comprendre le fonctionnement des relations qui influence l'évolution personnelle.

Ces deux modèles aident à éclairer une pastorale qui vise l'humanisation des personnes et des groupes. Ils rappellent qu'il sera nécessaire de tenir compte des recherches qui attirent l'attention sur les stades, les transitions, les défis propres à chaque âge de vie, etc. Ils montrent que le développement que connaît une personne au long de son existence est un processus complexe qui ne va pas sans heurt. C'est à la façon de les gérer, de surmonter les crises décrites par Erik H. ERIKSON ou les transitions exposées par Daniel J. LEVINSON, de vaincre les épreuves, de solutionner les conflits, de relever les défis, que le développement conduit à plus d'être, à la réalisation de soi.

Mais ces modèles présentent une limite sérieuse, valable d'ailleurs pour l'ensemble des modèles. Tout en se voulant descriptifs, ils peuvent devenir prescriptifs. Utilisés de la sorte, ils conduisent à enfermer plus qu'à ouvrir au développement. Ils sont aussi marqués par une idéologie du progrès, comme si le développement humain ne devait être que progrès. Une crise, qui peut amener un repli, n'est pas toujours une régression. Elle manifeste la façon de savoir gérer un temps de difficulté en sachant prendre du recul, plutôt que d'aller de l'avant coûte que coûte.

6. 4. Les modèles constructivistes

Les *modèles constructivistes* n'attachent pas d'importance à l'âge, qui constitue une donnée secondaire. Le développement en lui-même n'est pas important, plusieurs

personnes pouvant répondre à des tâches développementales identiques de manière fondamentalement différente. Ce qui importe, ce sont ces différences et la façon dont une personne construit la réalité, en interaction avec son environnement. Pour ce faire, des outils sont élaborés, qui se modifient à différentes phases de la vie, au passage à un nouveau stade. On débutera avec le modèle de Jean PIAGET (6. 4. 1.), qui a servi de base, entre autres, au modèle constructiviste de Robert KEGAN (6. 4. 2.).

6. 4. 1. Jean PIAGET

Jean PIAGET est à l'origine de la théorie constructiviste cognitive, appelée théorie *opératoire*, pour décrire le développement d'une personne qui agit et opère sur son environnement¹⁰⁴. Il est très utile de présenter la théorie de Jean PIAGET, même si Robert KEGAN et Fritz OSER ont pleinement intégrés ses stades dans leurs propres modèles théoriques. L'intérêt sera justement de disposer de la base des théories et de voir les relectures et les compléments qui ont été apportés, et partant, de disposer d'une vue d'ensemble très large des modèles constructivistes.

À l'origine zoologiste et biologiste, Jean PIAGET en est venu presque malgré lui à la psychologie¹⁰⁵. Il part de la constatation qu'il existe une conception du monde différente pour chaque individu. Une base commune doit bien exister quelque part. À partir de l'observation d'un certain nombre de problèmes chez des enfants, il se rend compte que pour les résoudre des outils sont indispensables. L'enfant les construit avec ce dont il dispose et avec ce qu'il est. Jean PIAGET utilise le terme de *schème* pour évoquer un répertoire d'actions physiques ou mentales qui organisent les actions dans des circonstances semblables ou analogues¹⁰⁶. Ils se posent comme des actions opératoires d'adaptation à l'environnement, selon une structure d'actions répétables. Innés et très rudimentaires à la naissance, ils sont ensuite développés par le sujet pour s'intégrer dans son environnement. Ainsi, le bébé débute sa vie avec un répertoire de schèmes sensoriels ou moteurs comme toucher, regarder, sucer ou entendre. Plus tard, à l'adolescence, la création des schèmes est plus complexe,

¹⁰⁴ Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 31.

¹⁰⁵ Pour une biographie de Jean PIAGET, une présentation de son itinéraire et de sa théorie, voir Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.* p. 33-47 ; Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 35 ; Catherine TOURETTE, Michèle GUIDETTI, *Introduction à la psychologie du développement, du bébé à l'adolescent*, Éditions Armand Collin, Paris, 1998, p. 11-15 ; Robert KEGAN, *The evolving... Op. cit.*, Chapitre 1.

¹⁰⁶ Pour l'emploi du terme *schème*, voir par exemple Jean PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Éditions Armand Collin, Paris, 1986, p. 95 et 129 ; voir aussi Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 35 ; Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 35 ; Catherine TOURETTE, Michèle GUEDETTI, *Ibid.*, p. 12.

comme la capacité à analyser avec déduction ou à entreprendre un raisonnement systématique.

C'est ainsi que toute pensée, abstraite ou concrète, est une action intériorisée, une *opération*. C'est en cela que la théorie de Jean PIAGET est constructiviste. L'origine de la pensée humaine est *innéiste*, c'est à dire que les idées sont préformées dans le sujet qui impose au monde extérieur son ordre intelligible. Elles sont aussi *environmentalistes* car les formes intelligibles sont dans le monde et s'imposent graduellement au sujet. Les deux origines sont concomitantes. Ce qui est à examiner, ce sont les interactions que l'intelligence entretient avec le milieu ambiant¹⁰⁷.

Le développement passe par trois processus : l'assimilation, l'accommodation et l'équilibration. « *On peut appeler "assimilation", en prenant ce terme dans le sens le plus large, l'action de l'organisme sur les objets qui l'entourent, en tant que cette action dépend des conduites antérieures portant sur les mêmes objets ou d'autres analogues* »¹⁰⁸. L'assimilation est un processus d'intégration des nouvelles expériences que le sujet intègre aux structures déjà existantes.

L'*accommodation* est une assimilation plus performante, un processus complémentaire d'adaptation d'un schème à une situation donnée en tant que l'environnement agit aussi sur le sujet. « *Réciproquement, le milieu agit sur l'organisme, et l'on peut désigner, conformément à l'usage des biologistes, cette action inverse sous le terme d'"accommodation", étant entendu que l'être vivant ne subit jamais telle quelle la réaction des corps qui l'entourent, mais qu'elle modifie simplement le cycle assimilateur en l'accommodant à eux* »¹⁰⁹.

Quant à l'*équilibration*, c'est un processus de recherche de cohérence pour que l'équilibre du monde demeure logique et sensé pour le sujet. L'assimilation et l'accommodation conduisent donc à une adaptation du sujet à son environnement selon une interaction dialectique. « *L'adaptation doit être caractérisée comme un équilibre entre les actions de l'organisme sur le milieu et les actions inverses [...] On peut définir l'adaptation comme un équilibre entre l'assimilation et l'accommodation, ce qui revient donc à dire un équilibre des échanges entre le sujet et les objets* »¹¹⁰. Pour Fritz

¹⁰⁷ André GUINDON, *Le développement moral... Op. cit.*, p. 29-30.

¹⁰⁸ Jean PIAGET, *La psychologie... Op. cit.*, p. 14. Cet ouvrage a été écrit à partir de leçons données par l'auteur en 1942 au Collège de France (voir la préface).

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

OSER et Paul GMÜNDER des enfants répètent par *assimilation* un savoir et interprètent par *accommodation* à la réalité une histoire qui contredit le savoir précédemment reproduit. Il existe un phénomène de différenciation entre les structures du savoir, ou structures épistémiques, et les structures profondes pour maîtriser la réalité. Ce qui montre qu'une personne peut posséder un grand savoir sans pour autant savoir s'adapter (s'accommoder) à une situation¹¹¹. L'*équibration* représente donc le processus de rencontre du sujet avec son environnement¹¹².

Ces trois processus se structurent et se développent selon des *étapes de la construction des opérations*. Elles ponctuent quatre périodes¹¹³ composées de différents stades qui sont en fait des instruments d'adaptation du sujet à son environnement. Ces quatre périodes vont être décrites, même si elles se déroulent au cours de l'enfance. En effet, bien des aléas encourus au cours de l'enfance se répercutent dans la vie adulte et expliquent parfois des difficultés d'adaptation. Il est donc nécessaire de considérer le développement des processus d'assimilation, d'accommodation et d'équibration qui se déroulent au long de l'enfance et leurs interactions sur le sujet, pour découvrir des difficultés pouvant conduire à une situation marginalisante.

Première période : période sensori-motrice

Elle s'étend de la naissance jusqu'à environ deux ans¹¹⁴. La communication est opérée par le biais des sens et des actions motrices (regarder, toucher, crier). Le bébé n'a pas encore conscience de son corps. Le monde extérieur est appréhendé par le contact du toucher, par son apparence et par le goût dans la bouche. La pensée s'opère à travers ce que l'enfant sent. Cette période se répartit en deux sous-stades, chacun subdivisé en trois niveaux.

¹¹¹ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme et son développement religieux*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 59.

¹¹² Pour de plus amples développements, on pourra se reporter à Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 35.

¹¹³ Dans *La psychologie de l'intelligence*, Jean PIAGET évoque quatre stades à la suite de la période sensori-motrice. Les Éditions Denoël Gonthier ont rassemblé dans *Six études de psychologie* (Éditions Denoël Gonthier, Paris, 1964) « des articles et des conférences » de Jean PIAGET. Dans *Le développement mental de l'enfant* (p. 9-86 qui constitue la première partie de l'ouvrage) l'auteur évoque « six stades ou périodes de développement » en découpant le premier stade en deux, « le stade des réflexes ou montages héréditaires », qui concerne essentiellement la nutrition, et le « stade des premières habitudes motrices et des premières perceptions organisées » (p. 11). Nous conservons un découpage en quatre périodes divisées pour les premières en sous-stades.

¹¹⁴ *La psychologie... Op. cit.*, chapitre 4 ; *Six études... Op. cit.*, p. 15.

Le premier sous-stade est intitulé par Jacqueline BIDEAU et al. « *des réflexes à l'intentionnalité* »¹¹⁵. Le premier niveau s'étend de la naissance jusqu'à un mois et concerne l'acquisition des réflexes. Le deuxième, qui se déroule de un mois jusqu'à quatre/cinq mois, concerne la découverte des « *"réactions circulaires"* » primaires qui correspondent à une « *reproduction active d'un résultat obtenu une première fois par hasard* »¹¹⁶. Le troisième niveau, de quatre/cinq mois jusqu'à huit/neuf mois, voit le développement des réactions circulaires secondaires qui ont trait aux objets et non plus uniquement au corps. Néanmoins Jean PIAGET rappelle que les objets « *ne sont nullement substantifiés pour l'enfant* »¹¹⁷, c'est à dire qu'il n'a pas encore conscience de leur extériorité, ils restent une continuité de son propre corps.

Le deuxième sous-stade correspond à « *l'utilisation de l'expérience* »¹¹⁸, c'est le passage de « *l'intentionnalité à la représentation* »¹¹⁹. « *Les schèmes construits par réactions secondaires, au stade précédent, deviennent susceptibles de se coordonner entre eux* »¹²⁰, tel est le premier sous-niveau, qui s'étend de huit/neuf mois jusqu'à douze mois. Le deuxième, de douze jusqu'à dix-huit mois, voit l'élaboration des réactions circulaires tertiaires. Il est caractérisé par l'utilisation de l'expérience. Les schèmes d'assimilation des stades précédents ne sont plus subits par le sujet mais recherchés. « *Le sujet agit selon ses besoins et cette action s'accorde avec le réel ou rencontre des résistances qu'elle [l'action] cherche à tourner* »¹²¹. Le troisième sous-niveau, « *qui occupe une partie de la deuxième année* »¹²², correspond aux combinaisons mentales. Les schèmes nouveaux ne sont plus seulement découverts par tâtonnement ou expérimentation, mais sont élaborés par le sujet en fonction des acquis des stades antérieurs. Ils font appel à l'invention, à la coordination et à tout autre procédé que le sujet ne connaît pas encore mais qu'il découvre et expérimente.

Deuxième période : période préopératoire

¹¹⁵ Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 38.

¹¹⁶ Jean PIAGET, *La psychologie... Op. cit.*, p. 110.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹¹⁹ Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 38.

¹²⁰ Jean PIAGET, *La psychologie... Op. cit.*, p. 111.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p. 114.

La deuxième période évoquée par Jean PIAGET est la période préopératoire, qui s'étend de deux à sept/huit ans. L'enfant utilise des symboles pour se représenter intérieurement les objets. Il s'ensuit « *trois conséquences essentielles pour le développement mental : un échange possible entre individus, c'est à dire le début de la socialisation de l'action ; une intériorisation de la parole, c'est à dire l'apparition de la pensée elle-même, qui a pour support le langage intérieur et le système des signes ; enfin et surtout une intériorisation de l'action comme telle qui de purement perceptive et motrice qu'elle était jusque là peut désormais se reconstituer sur le plan intuitif des images et des "expériences mentales" »*¹²³. L'enfant commence donc à être capable d'envisager des points de vue différents des siens, à classer des objets et à élaborer une logique simple. C'est essentiellement le monde du rêve, une logique qui commence à se conceptualiser.

Troisième période : période des opérations concrètes

La période des opérations concrètes s'étend de sept/huit ans jusqu'à onze/douze ans. Elle constitue un temps de grands progrès sur le plan de la logique fonctionnelle et expérimentale. Elle coïncide avec l'entrée à l'école et « *on assiste à l'apparition de formes d'organisation nouvelles, qui achèvent les constructions esquissées au cours de la période précédente et leur assure un équilibre plus stable, tout en inaugurant une série ininterrompue de constructions nouvelles »*¹²⁴. L'enfant peut effectuer des opérations mentales complexes, tout en demeurant encore soumis aux expériences particulières¹²⁵. « *La pensée [porte] sur des objets manipulables ou susceptible d'être intuitionnés »*¹²⁶. Elle s'articule autour d'opérations concrètes, l'enfant pense désormais avec les mains.

Quatrième période : période des opérations formelles

La dernière période décrite par Jean PIAGET est celle des opérations formelles ou « *stade des opérations intellectuelles abstraites »*¹²⁷, à partir de douze ans. L'enfant entre dans la pensée abstraite, il organise ses idées et les objets de façon systématique, c'est à dire qu'il est capable d'élaborer un système de conceptualisation. Il de-

¹²³ *Six études... Op. cit.*, p. 25.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁵ Pour s'en faire une idée, on peut se reporter aux expériences menées par Jean PIAGET à partir de sucre qui fond dans un verre d'eau, *Six études... Op. cit.*, p. 55-57, ou l'expérience des boules de pâte à modeler présentée par Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p. 40-41 et 172-173.

¹²⁶ Jean PIAGET, *La psychologie... Op. cit.*, p. 133.

¹²⁷ Jean PIAGET, *Six études... Op. cit.*, p. 12.

vient apte à manier des idées comme des événements et des objets, à conceptualiser des choses qu'il n'a jamais vues ou des événements qui ne se sont pas encore produits. C'est le temps « *de la formation de la personnalité et de l'insertion affective et intellectuelle dans la société des adultes(adolescence)* »¹²⁸.

La construction de la personnalité se traduit donc pour Jean PIAGET par une succession d'étapes, dont chacune vient à la suite de la précédente en la complétant. « *L'essentiel de ces constructions successives subsiste au cours des stades ultérieurs, à titre de substructures, sur lesquelles viennent s'édifier les caractères nouveaux* »¹²⁹.

6. 4. 2. Robert KEGAN

Le psychologue américain Robert KEGAN estime qu'une conception globale est indispensable pour comprendre la maturation de l'être humain. Il ne s'agit pas de définir un rôle à un âge donné, mais bien plutôt de décrire l'homme en tant qu'il élabore du sens. Robert KEGAN parle de *meaning-making*, terme que l'on peut traduire par "fabriquer du sens". « *Il n'y a donc aucun sentiment, aucune expérience, aucune pensée, aucune perception, qui soient indépendants d'un contexte qui donne sens (meaning-making context) dans lequel ils deviennent un sentiment, une expérience, une pensée, une perception, car nous sommes le contexte qui donne sens (meaning-making context)* »¹³⁰.

Ce contexte qui permet au sens de s'élaborer est une *culture d'intégration (culture of embeddedness)* ou un *contexte de soutien (context of support)*. Cette culture est présente sous une forme nouvelle à chaque étape du développement. « *Il n'y a pas un environnement de soutien au début de l'existence, mais une succession d'environnements de soutien, une histoire de l'existence des cultures d'intégration* »¹³¹. La culture d'intégration ou de soutien est indispensable car elle possède une fonction d'accueil en recevant temporairement le sujet en son sein pour lui permettre de trouver l'équilibre nécessaire à une vie saine. Elle est comme un "bon hôte" (*good-host*) qui reçoit chez lui, dont les qualités sont « *une attention soignée, la reconnaissance, la consoli-*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Robert KEGAN, *The evolving...* *Op. cit.*, p. 11. Nous traduisons. Souligné par l'auteur. Sur le concept de donner-sens (*meaning-making*) voir le chapitre 2, "The evolution of moral meaning-making".

¹³¹ *Ibid.*, p. 116. Robert KEGAN évoque l'environnement de soutien au début de l'existence pour soutenir le développement du nouveau-né dont parle Donald Wood WINNICOTT, voir *Jeux...* *Op. cit.*, p. 148-152.

dation et l'accompagnement dans l'expérience »¹³². Elles se traduisent par une triple mission, *tenir (holding on)*, *lâcher (letting go)* et *demeurer proche (remaining in place)*.

Tenir (holding on). Le terme employé comprend les notions de durée et de résistance, comme lorsque l'on dit à quelqu'un "tenez bon !". La culture d'intégration offre l'hospitalité le temps nécessaire pour éviter « *de créer une dépendance vis à vis de l'hôte pour résoudre ou diriger les expériences de déséquilibre* »¹³³.

Lâcher (letting go), littéralement laisser partir. « *Quelque chose est laissé, la réalisation d'une perte* »¹³⁴. Il s'agit de soutenir le projet de séparation, d'aider progressivement à partir, de permettre de passer à autre chose ;

Demeurer proche (remaining in place). « *La troisième fonction d'une culture d'intégration est de demeurer proche pendant la période de transformation et de ré-équilibrage pour que ce qui était une part de moi et qui devient peu à peu du non-moi puisse être progressivement réintégré comme objet ou autre chose dans mon nouvel équilibre* »¹³⁵. C'est la réponse au départ, la nécessité de faire le deuil de ce qui est lâché et de se déculpabiliser.

Au cours de sa vie, toute personne passe par un certain nombre d'étapes ou de stades à chaque fois caractéristique d'une manière de donner sens à sa vie. À chaque étape, un aspect précédemment dominant dans la manière d'être, qui déterminait la manière de se présenter les choses et de leur donner sens, devient plus objectif. Le développement est à comprendre comme une succession d'intégrations. « *Le développement personnel n'est pas uniquement une question de séparation et de répudiation, une destruction du passé. C'est plus une question de transition* »¹³⁶, qui suppose que quelque chose de la personnalité devient moins subjectif. « *Je dois pour un moment être non-moi avant que je puisse réaccommoder ce qui était l'ancien moi comme le nouvel objet d'un nouveau soi* »¹³⁷. Les transitions impliquent d'abandonner pour un temps le soi consolidé au cours de l'étape du développement pour que le nouveau soi parvienne à se réaliser. Il s'agit de moments cruciaux qui fragilisent le sujet, mais qui sont nécessaires pour la construction du sens.

¹³² *The evolving...*, p. 126.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 232.

Le sens s'élabore par la manière d'intégrer, d'assumer et de gérer. Le terme employé par Robert KEGAN pour décrire l'intégration est *embedded*, qui signifie *enfoncé, enchâssé, scellé*. Ce terme évoque donc plus qu'une intégration. Il suggère à la fois l'idée d'intégration, d'incorporation et d'assimilation, qui ramène aux concepts de Jean PIAGET concernant l'*assimilation*, l'*accommodation* pour parvenir à l'*équibration*¹³⁸. Tout ceci s'opère par le sens que la personne "fabrique" (*meaning-making sense*).

Cependant l'intégration n'est pas automatique. Il existe des crises dans l'évolution de l'être humain, qui ont une importance toute particulière car elles sont un défi et une chance. Le terme crise possède « *deux caractéristiques : l'une signifie "danger", l'autre "perspective" »*¹³⁹. Pour gagner une nouvelle manière d'être au monde, il faut accepter de lâcher et de perdre quelque chose de soi, de vivre un déséquilibre. « *Tout déséquilibre est une crise de signification ; tout déséquilibre est une crise d'identité (quel est le soi ?) »*¹⁴⁰. Les temps de crises ouvrent une perspective pour le développement. Refuser de s'y confronter à la crise, c'est séjourner au stade où l'on en est au lieu de mûrir¹⁴¹. Le projet de vie est réussi lorsqu'on est capable de risquer du neuf et d'abandonner l'ancien. La conception de Robert KEGAN est celle de l'homme en tant que producteur de sens et se caractérise par l'importance primordiale accordée aux mouvements et aux passages. Les processus de séparation peuvent être soit naturels, provoqués par la croissance, ou soit, incités par le milieu intégrant et porteur. Quand les deux processus coïncident, il peut y avoir danger pour la croissance¹⁴².

Nous allons considérer les stades du développement tels que les conçoit Robert KEGAN. Avec la description de chaque stade, l'évolution de soi et les cultures intégratrices ou de soutien qui s'y rattachent seront décrites ainsi que la triple mission *tenir, lâcher et demeurer proche*. Enfin, les difficultés inhérentes aux transitions seront évoquées.

Stade 0 : le Moi incorporatif (0 à 2/3 ans)

¹³⁸ Robert KEGAN est un *neo-piagétain*, selon le terme qu'il emploie, *The evolving...*, p. 8 et p. 77. Voir aussi *In over our heads. The mental demands in modern life*, Éditions Harvard University Press, Cambridge, 2000⁷, p. 210, où Robert KEGAN expose l'*assimilation*, l'*accommodation* et l'*équibration* en lien avec l'accueil de la différence d'autrui, un thème proche de notre problématique.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 240.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 61-62 et p. 274.

¹⁴² *Ibid.*, p. 218-219.

Robert KEGAN relève que la « *condition in utero représente une sorte de nirvana* » pendant lequel tous les besoins du fœtus sont satisfaits¹⁴³. Après la naissance, le nouveau-né « *confond l'activité de ses propres réflexes, sensations et mouvements avec ceux de sa culture d'intégration* »¹⁴⁴ constituée par la mère ou la personne qui en tient lieu. Il est entièrement constitué par ses réflexes, ses sensations et ses mouvements. On peut dire qu'il est ses réflexes¹⁴⁵. Il ne possède pas la capacité de différencier entre ce qui est lui et non-lui.

Tenir revient à « *tenir littéralement* »¹⁴⁶, à tenir physiquement. Le nourrisson a besoin d'une présence physique, d'une proximité. Une relation de dépendance, voire même une relation fusionnelle de soutien, s'établit avec la culture intégratrice, la mère ou la personne qui en tient lieu¹⁴⁷. Mais vient le moment où le nourrisson s'individualise. *Lâcher* lui permet de se différencier et favorise son détachement de la culture de soutien. Tous les besoins immédiats ne sont plus satisfaits ce qui génère l'acceptation de manifestations d'indépendance et de refus. *Demeurer proche* permet au nourrisson « *de devenir une partie de la culture d'intégration, c'est à dire la famille* »¹⁴⁸. Ainsi l'enfant considère progressivement que « *les parents deviennent "d'autres" plutôt que "non-moi"* »¹⁴⁹.

Robert KEGAN souligne aussi qu'il existe un « *grand risque : une séparation prolongée de l'enfant [avec la mère ou la personne de référence] pendant la période de transition (6 mois - deux ans)* ». La perte des repères induite par cette séparation entrave le développement de la confiance¹⁵⁰.

La transition avec le stade suivant provient de la capacité de l'enfant à la différenciation par l'objectivation¹⁵¹. Pour un passage réussi vers le stade suivant, il convient de favoriser l'émergence de l'objectivité à l'aide d'un objet doux et moelleux. Il s'agira d'une possibilité de mise à distance par un objet transitionnel¹⁵².

¹⁴³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵² *Ibid.*, p. 118. Robert KEGAN ne parle pas d'*objet transitionnel*, bien que ce qu'il évoque, « *un bout de tissu (blankie), un nounours (teddy)* » (p. 118) est l'objet transitionnel tel que le conçoit Donald Wood

Stade 1 : le Moi impulsif (2/3 ans 6/8 ans)

« Si la précédente transformation (de l'étape 0 à l'étape 1) concerne la naissance de l'objet, cette transformation suivante (de 1 à 2) peut être appelée la naissance du rôle »¹⁵³. L'enfant est complètement pris dans « l'impossibilité de gouverner ses pulsions »¹⁵⁴. Il est ses émotions et ses impulsions, il a des réflexes. Il « reconnaît qu'il existe un monde différencié de lui », il distingue maintenant « les autres comme distincts de lui »¹⁵⁵, mais toujours sans parvenir à la maîtrise de ses pulsions qui le gouvernent. Ce n'est que petit à petit que se réveille la possibilité de maîtrise. La culture d'intégration est constituée par les parents, habituellement la triangulation mère/père/enfant¹⁵⁶. Elle a pour fonction d'offrir à la fois la sécurité et des espaces de liberté pour favoriser « progressivement la reconnaissance des limites appropriées entre lui-même et ses parents, éventuellement entre lui-même et ses propres impulsions »¹⁵⁷. Favoriser la différenciation, nécessite de se confronter à ce stade à la contradiction qui forge la progression et produit le développement de la production personnelle de sens¹⁵⁸.

Tenir revient à encourager et à cultiver « l'exercice des fantasmes, les attachements intenses et les rivalités »¹⁵⁹. La culture d'intégration « doit tenir en sécurité (confirmation et reconnaissance) »¹⁶⁰. Lâcher se traduit par un soutien dans le processus de différenciation et dans la contradiction¹⁶¹. L'enfant est rendu responsable de ses sentiments. En pleine résolution du complexe d'œdipe, il est « exclu du mariage, du lit des parents ». Il est aussi évincé « de la maison pendant les jours d'école ». On lui reconnaît une certaine autosuffisance tout en lui faisant valoir que les autres ont aussi une certaine indépendance¹⁶². Demeurer proche se traduit par l'élargissement de la culture d'intégration « en incluant l'école et les relations avec les pairs »¹⁶³.

WINNICOTT, un « objet moelleux primitif [...], des ours en peluche, des poupées, des jouets durs », *Jeux...* Op. cit., p. 12.

¹⁵³ Robert KEGAN, *The evolving...* Op. cit., p. 137.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 118, p. 136 et p. 150-151.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 118.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 118.

Il existe à ce stade, qui voit la résolution du complexe d'œdipe¹⁶⁴, un risque en cas de dissolution de la cellule familiale, par décès ou par divorce, notamment pendant la période de transition entre 5 et 7 ans. Le divorce représente « *un éclatement du cœur de la culture qui soutient l'enfant, une culture qui portait précédemment l'accent sur un parent [complexe d'œdipe] et qui plus tard s'étendra au-delà des parents* »¹⁶⁵.

Une aide pour la transition consiste à élaborer un espace d'accueil pour les impulsions qui *étaient* moi et qui vont désormais devenir une *partie* de moi, mais qui relèvent encore pour l'instant des deux.

Stade 2 : le Moi impérial ou souverain (6/8 ans 11/13 ans, peut se poursuivre à l'âge adulte)

Ce sont les besoins, les désirs et les intérêts qui conditionnent l'agir mais l'enfant ne parvient pas encore à soumettre leur pouvoir à la réflexion. Il a néanmoins des impulsions sous contrôle. À travers ses besoins, il appréhende et intègre la réalité : soi-même, les autres et le monde. À ce stade, l'agir semble être fonction de ce qui est utile. Le *Moi impérial* veut être souverainement indépendant au nom de l'estime de soi et de la compétence que l'on a¹⁶⁶.

La culture d'intégration est la famille, l'école et le ou les groupes de pairs¹⁶⁷. Elle a pour fonction de permettre à l'enfant d'être confirmé dans ses prises de rôles, son autosuffisance, la compétence, et les dispositions personnelles comme la vie institutionnelle à l'école. L'enfant « *doit être capable de prendre le rôle d'un autre ; il doit être capable de reconnaître autrui comme une personne distincte qui possède ses propres buts et ses propres intentions* ». Le groupe de pairs "exige" la prise de rôle¹⁶⁸.

Tenir revient à encourager les manifestations « *d'autonomie, de compétence et de différenciation des rôles* »¹⁶⁹. *Tenir* ne signifie pas « *garder ou confiner* » mais soutenir, « *comme dans un environnement amniotique* », tout ce qui contribue à la constitution de la personne¹⁷⁰. En *lâchant*, le préadolescent ou l'adolescent est favorisé dans

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 169-170.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 162.

l'intégration de sa propre autonomie. Il s'agit de construire la loyauté¹⁷¹. *Demeurer proche*, suppose que la famille et l'école se permettent de devenir secondaires dans les relations en partageant les expériences¹⁷². Il y a lieu d'aider à l'ouverture sur de nouvelles perspectives, à admettre la capacité de laisser émerger de nouveaux sentiments avec d'autres personnes, « à être capable d'observer les conventions, de partager les espérances, et indépendamment de construire les raisons pour le faire – des invitations au désir d'incorporation »¹⁷³. Ceci demande aux partenaires d'accepter des relations relativisées et situées dans le cadre de l'affirmation de soi.

Le risque réside dans un déménagement de la famille¹⁷⁴, car la culture d'intégration perdra l'école et les groupes de pairs, et supposera pour l'enfant la possibilité de la reconstituer sur son nouveau lieu de vie. Il perdra une partie de ce qui lui donne la possibilité de se différencier.

La transition s'opère par un copain (*chum*), qui permet une identification pour passer à ce qui « était moi, éventuellement une part de moi » mais qui est maintenant quelque chose entre les deux¹⁷⁵.

Stade 3 : le Moi interpersonnel ou d'appartenance (11/13 ans à l'entrée dans l'âge adulte, voire au-delà)

Maintenant le Moi est constitué par les relations et les rôles qui en découlent, ce qui implique un accord interpersonnel et un ajustement avec autrui. La culture dominante est composée par des « rapports linéaires mutuellement réciproques (*one-to-one relationships*) », c'est à dire qu'elle favorise les capacités pour la fidélité et la collaboration dans des rapports interpersonnels adaptés¹⁷⁶. Il s'agit d'orienter l'état interne sur une expérience subjective partagée, ce qui génère des sentiments ambivalents envers les personnes dont on dépend. Cette dépendance produit colère et honte, par le regard en arrière que pose le sujet sur ce qui fut son histoire et par le désir de prendre maintenant son existence en main¹⁷⁷. On assiste d'ailleurs à une résurgence du complexe d'Œdipe, qui implique de perdre une forme d'incorporation pour en intégrer une nou-

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷⁵ *Ibid.* Voir aussi p. 182.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 218. La colère et la honte sont l'effet de la perte des limites sécurisantes qui obligent à une prise d'indépendance, voir aussi p. 223.

velle. Le retour sur le complexe d'Œdipe représente davantage une récapitulation et une liquidation du stade précédent qu'un véritable retour en arrière¹⁷⁸.

Tenir revient pour la culture de réciprocité à favoriser et à encourager la capacité de mettre le désintéressement, « *le sacrifice de soi* », en rapport avec les relations interpersonnelles fondées sur la réciprocité¹⁷⁹. Les états d'âme et les expériences subjectives sont pris en compte à ce stade où les attitudes conventionnelles sont favorisées¹⁸⁰. Pourtant le désir d'appartenance domine. *Lâcher* suppose de ne plus penser ni agir comme les autres ou comme les groupes de référence, ce qui rend difficile la gestion des conflits avec eux. Ces conflits représentent une menace d'isolation, qui se trouve renforcée lorsque les relations significatives s'achèvent ou lorsque les rôles centraux cessent ou se cassent¹⁸¹. La culture porteuse de ce stade est celle des relations réciproques, ce qui constitue un réel risque de fusion dépersonnalisante. *Demeurer proche* est une invitation à risquer ses propres jugements et options, à permettre la relativisation des relations ou à les placer dans un contexte plus large¹⁸².

La transition vers le stade suivant est longue et douloureuse. Elle implique d'abandonner les besoins antérieurs¹⁸³. C'est un moment où il est bon de quitter temporairement l'entourage familial pour le garder intact à d'autres relations¹⁸⁴. Le premier emploi ou les études constituent la possibilité d'un éloignement temporaire. La participation à la vie institutionnelle, à ce moment, est limitée dans le temps.

Stade 4 : le Moi institutionnel ou exécutif (jeune adulte, voire au-delà)

La réalisation du Moi, la quête d'identité, passe par les relations. « *Si la force de l'équilibre institutionnel est son autonomie, il est aussi vrai de dire que sa faiblesse tient dans l'intégration de cette autonomie* »¹⁸⁵. À l'étape précédente l'autorité et la responsabilité étaient remises aux autres dont le jugement sur soi était significatif.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 193.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁸² *Ibid.*, p. 218.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 223.

Désormais il s'agit d'accepter de prendre sa part et de se prononcer soi-même sur les valeurs et le style de vie, ce qui entraîne un changement dans les relations sociales¹⁸⁶. La culture d'intégration est l'acquisition de son identité en étant auteur de ses actes, ce qui suppose de s'affirmer dans toutes les relations¹⁸⁷. L'analyse critique devient un point central pour s'appartenir à soi et dépendre de soi. Mais des résistances émotionnelles surgissent face au renoncement de la sécurité apportée par les autres. « *La culture qui tient, qui admet et qui rappelle l'équilibre institutionnel est la culture de l'idéologie* », qui prend forme dans le domaine du travail mais qui s'exprime aussi « *dans la construction des relations d'amour* »¹⁸⁸.

Tenir c'est accepter et favoriser le désir d'indépendance, de détermination personnelle et d'émergence de l'exercice de l'autorité¹⁸⁹. Cependant, *lâcher* favorise le détachement et la relativisation de soi en abandonnant les relations qui ne sont plus significatives par manque d'intérêt ou parce qu'elles sont purement utilitaires¹⁹⁰. *Demeurer proche* suppose de relativiser les valeurs idéologiques par lesquelles le Moi s'affirme pour ouvrir à une confrontation créative et stimulante avec ces valeurs¹⁹¹.

Il existe un risque de voir disparaître les supports idéologiques au moment où l'on s'en distancie, comme la perte brutale d'un emploi. « *L'emploi est idéalement adapté à une culture de l'équilibre institutionnel* » car il permet une « *possible reconstruction des buts, des pratiques et des critères* » qui se traduit par une « *sorte de "capacité institutionnelle pour l'intimité"* »¹⁹². Prendre conscience de sa propre vulnérabilité et de son incapacité à pouvoir tout contrôler ouvre à la transition vers le stade suivant. C'est autour de la crise de la trentaine que survient cette prise de conscience, que certains parviennent néanmoins à éviter¹⁹³.

Stade 5 : le Moi interindividuel

Plus la personne progresse en maturité, et plus elle parvient à se décentrer d'elle-même. À ce stade, ce processus parvient à sa plénitude. L'identité et le sens que l'on se donne dépendent de la rencontre de multiples centres d'intérêts, de systèmes cul-

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 225 et p. 228.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 242.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.120. Voir aussi p. 246.

¹⁹² *Ibid.*, p. 243.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 252-253.

turels et institutionnels divers qui sont intégrés par la personne qui est attirée par leur perspective ce qui crée ainsi des tensions dynamiques.

Il s'agit dans le même temps d'apprendre à concilier les pôles antagonistes du Moi, d'accepter d'être une personne jeune ou âgée suivant les groupes d'insertion, de se rendre compte que l'on est à la fois destructeur, car le simple fait d'exister peut faire mal aux autres, et constructif par l'expérience acquise et le partage. Le Moi unifié est une dynamique qui fait avancer.

6. 4. 3. L'intérêt des modèles constructivistes pour la mise en œuvre d'une pastorale

Selon Catherine TOURETTE et Michèle GUIDETTI, si Jean PIAGET s'est beaucoup intéressé à l'enfant, c'est avant tout pour trouver un moyen d'accès à la compréhension du fonctionnement adulte¹⁹⁴. La théorie opératoire décrit le développement d'un sujet qui opère sur le monde environnant en passant par différentes phases d'assimilation et d'accommodation pour trouver une équilibration. L'être humain dispose d'outils, il ne sert donc à rien d'en ajouter de nouveaux, mais il convient plutôt d'aider le sujet à développer ceux qu'il possède.

Cette notion est d'importance avec des personnes en situation de marginalité tant il apparaît que c'est plutôt l'environnement qui les affecte. Aussi la question de l'adaptation à cet environnement se pose. Elles ne parviennent pas à interagir sur lui. Il reste à découvrir si elles possèdent une réelle capacité d'adaptation à leur situation et donc si elles disposent des outils nécessaires dont parle Jean PIAGET. Le descriptif de l'engrenage de la perte du logement décrit par Hubert PROLONGEAU¹⁹⁵ montre qu'en fait la personne subit une situation déstabilisante plus qu'elle ne s'y adapte. Quand il y a adaptation, elle provient d'un fatalisme ou d'une acceptation forcée de la situation.

Carl Gustav JUNG pensait que l'homme « *ne peut s'adapter à son propre monde intérieur et parvenir à l'accord avec lui-même que s'il est aussi adapté aux conditions du milieu* »¹⁹⁶. Il s'agit d'une esquisse de la théorie de l'adaptation développée ensuite

¹⁹⁴ Catherine TOURETTE, Michèle GUIDETTI, *Introduction à la psychologie... Op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁵ Hubert PROLONGEAU, *Sans Domicile Fixe... Op. cit.*, p. 203-204.

¹⁹⁶ Carl Gustav JUNG, *L'énergétique psychique*, Éditions George et Compagnie, Genève, 1981, p. 61. Carl Gustav JUNG met ici en exergue deux processus d'adaptation du sujet : la *progression* comme « *processus [...] d'adaptation aux conditions du milieu [...] fondée sur la nécessité vitale d'adaptation* » et la *régression* comme processus « *d'adaptation aux conditions du monde intérieur de chacun [...] fondée sur la nécessité vitale de donner satisfaction aux exigences de l'individuation* » (*Ibid.* p. 61).

par Jean PIAGET qui met l'accent sur la nécessité de trouver un équilibre entre le sujet et son milieu. L'adaptation des personnes en situation de marginalité à leur environnement tient plus à un mécanisme de défense qu'à une recherche d'équilibre aux conditions de leur milieu. L'interaction est réciproque, du sujet sur l'environnement et de l'environnement sur le sujet. Il convient de trouver l'équilibre nécessaire à chaque interaction, ce qui donne sens à l'action du sujet dans un contexte donné.

La théorie de Robert KEGAN se fonde sur ce double mouvement d'assimilation/accommodation pour construire du sens tout au long de l'existence. C'est à ce niveau qu'intervient *une culture d'intégration* ou *de soutien*, sur laquelle le sujet s'appuie à chaque stade, qui lui confère une raison d'être et l'aide à la réalisation de soi. La triple démarche, *tenir*, *lâcher* et *demeurer proche*, que remplit la culture d'intégration, représente un itinéraire d'évolution personnelle possible.

Les personnes en situation de marginalité sont souvent au stade 2 ou au stade 3 dans leur développement personnel. Elles nécessitent une culture d'intégration qui leur procure sens et raison d'être. Or la culture d'intégration est fréquemment un milieu marginalisé, ce qui aurait plutôt tendance à renforcer la situation d'exclusion. Il leur est alors nécessaire d'avoir à leur côté, pour les consolider et les encourager, une présence active de soutien, une culture intégratrice qui soit un guide dans un passage à la quête de soi, de son identité et à l'affirmation de la personnalité, ce qui n'est pas sans risque. Les transitions sont toujours des moments de fragilité importante.

L'identité est très liée à la réalisation du Moi. Une personne marginalisée vit plutôt par son Sur-Moi. Le Moi est affaibli par son environnement, la culture d'intégration ou de soutien dont elle ne parvient pas à se défaire. Il est alors important de parvenir à *lâcher* ce qui est aujourd'hui un élément clef de l'identité, la façon d'être et de vivre, le domaine de référence, pour partir vers l'inconnu, qui n'est qu'une autre appropriation de soi, une découverte de son Moi. Même si cette nouvelle situation peut être pressentie meilleure que la situation présente, il n'est pas toujours aisé de *lâcher* pour acquérir du nouveau.

Les recherches ont permis de constater que le nombre des personnalités du stade impulsif et souverain se retrouvait dans une proportion plus forte dans les populations en situation de marginalisation, et plus particulièrement la population carcérale, que dans l'ensemble de la population. Il s'agit d'une situation de dépendance par laquelle l'agir est fonction des attentes personnelles et de la culture de soutien particulièrement importante pour la réalisation de soi. Pour parvenir à sortir de l'engrenage de la marginalisation, la culture intégratrice de ce moment, constituée par l'environnement

de la marginalité, ne représente pas un potentiel positif pour *demeurer proche*. L'accès à une plus grande maturité intérieure ne peut pas être entrepris sans une aide extérieure. Or, la question de la culture de soutien devient justement très importante pour la pastorale. Dans quelle mesure la pastorale ne constitue-t-elle pas une culture de soutien ?

On notera enfin que la théorie de Robert KEGAN intéresse aussi les agents pastoraux. Pour une personne qui se situe au stade 2, l'agent pastoral pourra être le "copain" (*chum*), qui permet une nouvelle identification pour passer la transition vers le stade suivant. Il convient alors que l'agent pastoral se connaisse suffisamment lui-même et dispose des aptitudes à une identification constructive. Selon le stade auquel il se trouvera lui-même, certains aspects seront privilégiés par rapport à d'autres. La pastorale devient le support d'une culture de soutien indispensable.

L'intérêt des modèles est également de nous apprendre que chaque personne est à un stade différent d'une autre. On ne peut donc pas concevoir une "pastorale pour tous". Il y a lieu de mettre en œuvre une pastorale qui tienne compte de cette particularité, qui s'adresse à une personne à un stade donnée mais sans oublier un regard d'ensemble et une perspective plus large. L'écueil alors serait de faire quelque chose pour tous, à partir du regard psychologique et des outils qu'ils donnent.

6. 5. Le parcours de la maturation croyante

En complément des étapes du développement de la personnalité, il convient de s'arrêter un instant sur le développement religieux et d'évoquer la *maturation croyante* que Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ définissent ainsi : « *Les modifications et la transformation constante, donc tout au long de la vie, des expériences, des représentations, des sentiments ainsi que des relations interpersonnelles qui sont liées à la foi en Dieu* ». Il s'agit alors moins d'une question de fidélité aux attentes et aux projets antérieurs qu'une question d'adaptation et de réponses confiantes aux défis divers de la vie adulte¹⁹⁷.

Après avoir établi le lien qui unit maturation humaine et maturation croyante (6. 5. 1.), différents termes qui concernent le domaine religieux, à savoir religion, croyance et foi, seront clarifiés (6. 5. 2.), ce qui amènera à examiner l'expérience religieuse en rapport avec la marginalité (6. 5. 3.) pour enfin présenter les différentes étapes de la

¹⁹⁷ Voir Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 108-109.

maturation croyante selon deux modèles théoriques, le modèle de James W. FOWLER et celui de Fritz OSER et Paul GMÜNDER (6. 5. 4.).

6. 5. 1. Lien entre maturation humaine et maturation croyante

Il existe des spécificités propres au développement croyant. Les différences entre maturation humaine et maturation croyante tiennent moins aux particularismes du développement qu'à la direction générale d'une vie vécue au nom d'un idéal ou d'une foi, selon les termes que chacun donnera pour désigner la croyance qui l'habite. Nous pouvons dire, à la suite de Joseph COMBLIN, que l'homme est religieux par la présence d'un dieu dans sa vie, dont le nom importe peu, seule la réalité compte. « *L'humanité manifeste dès les origines qu'elle est religieuse : Dieu fait partie de sa vie, elle ne peut vivre sans inclure Dieu dans sa vie. Naturellement, ce n'est pas le nom qui importe mais la réalité [...]. L'humanité a besoin d'un Dieu comme spectateur de sa vie* »¹⁹⁸.

Ce que Claude DAGENS souligne aussi en remarquant qu'il existe un retour du paganisme, par la possession, la sorcellerie, les "miracles", les dons de guérison ou de voyance, « *paganisme qui fait d'ailleurs partie de notre identité profonde et de nos chromosomes ancestraux* », qui amène à reconnaître qu'« *il existe en tout homme un besoin religieux et un désir religieux, un besoin et un désir d'approcher ce qui nous dépasse, ce qui va au-delà des apparences et au-delà de la mort. Que l'on nomme cela le "sacré", le "divin" ou le "surnaturel", peu importe : il s'agit d'une dimension constitutive de notre humanité* »¹⁹⁹. Nous souscrivons à ces constats de Joseph COMBLIN et de Claude DAGENS. Une dimension divine est de la nature même de l'homme, comme un besoin pour répondre aux questions sans réponse de l'existence et réduire ainsi l'angoisse face à tout ce qui le dépasse.

Pour le croyant, quelle que soit la foi qui l'anime, la présence de Dieu ou ce qui en tient lieu est vécue dans une expérience qui incite à une transformation continue. C'est le sens de la *conversion* sur lequel nous aurons à revenir. Comme les défis de la vie nécessitent aussi pour le croyant des réponses de foi, le développement croyant implique et comprend un développement global de tout l'humain, psychique, physique et social. Ainsi Fritz OSER et Paul GMÜNDER rappellent qu'il existe des rapports entre développement de l'intelligence, développement social et développement religieux. Ils s'interpénètrent, et n'ont pas de sens s'ils sont considérés seuls,

¹⁹⁸ Joseph COMBLIN, *Anthropologie chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 226.

¹⁹⁹ Claude DAGENS, *Liberté... Op. cit.*, p. 45-46.

même s'il demeure possible d'isoler structurellement les modèles de pensée de chaque rapport²⁰⁰. « *On peut affirmer de manière générale que le développement du jugement religieux est une partie du développement de la personnalité* »²⁰¹.

La maturation humaine et la maturation croyante sont donc corrélés et s'influencent réciproquement. Les deux processus ne sont pas pour autant « *superposables* », mais la maturation croyante induit la maturation humaine. Une foi adulte prend appui sur une maturité adulte²⁰². Il n'existe donc pas de référence unitaire à la maturation croyante. Une relation étroite existe entre une période de transition de la maturation humaine et de la maturation croyante. D'ailleurs, Peter L BERGER et Thomas LUCKMANN considèrent que la connaissance religieuse joue un rôle essentiel dans la construction de l'objet social en structurant les perceptions du sujet²⁰³.

Si donc l'humanité manifeste dès les origines qu'elle est religieuse, s'il existe en tout homme un besoin religieux, des précisions doivent être apportées quant aux réalités que recouvrent les termes employés pour désigner un caractère religieux. Ainsi, les termes *religion*, *croyance* et *foi* recouvrent chacun une dimension, un aspect du religieux. Encore faut-il préciser ce qu'ils signifient pour savoir de quoi on parle. Ces précisions constituent des bases qui confèrent une orientation à la pastorale.

6. 5. 2. Religion, croyance, foi

L'être humain éprouve un impérieux besoin de donner un sens à son existence. Il est confronté continuellement à la contingence : pourquoi les choses sont ainsi alors qu'elles pourraient être différentes ? Aussi à l'intérieur de la contingence, le sujet cherche du sens à l'aide d'un système d'orientation du monde, ce que James W. FOWLER appelle la foi²⁰⁴. Avec cet auteur se dessine une première distinction entre foi (*faith*) et croyances (*beliefs*). Le terme *faith* recouvre un aspect psychologique alors que *beliefs* concerne les contenus d'une appartenance religieuse et croyante.

²⁰⁰ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme... Op. cit.*, p. 98.

²⁰¹ *ibid.*, p. 34.

²⁰² Ambroise BINZ, "La recherche en théologie pratique à l'exemple des modèles de la maturation humaine et croyante à l'âge adulte", in *Revue de Sciences Religieuses*, *Op. cit.*, p. 353-354.

²⁰³ Peter L BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construction sociale... Op. cit.*

²⁰⁴ James W. FOWLER, *Faith development and pastoral care*, Don S. Browning Edition, Philadelphia, 1987, p. 56.

La théologie catholique Scholastique, dès le XVII^e siècle, avait déjà effectué une différenciation entre *fides quae* et *fides qua*. La *fides quae* recouvre le contenu ou l'objet de la foi, c'est à dire la foi objective ou la *croyance*. La *fides qua* a trait plutôt à la persuasion et à la confiance, elle concerne la foi subjective. Elle est de l'ordre de la réponse de l'être humain au don de Dieu, une réponse qui comporte des aspects visibles d'ordre comportemental qui peuvent intéresser des disciplines des sciences humaines, dont la psychologie. Foi et croyance sont donc à ne pas confondre. La foi est la manière de donner sens en lien avec l'être ultime, que parfois l'homme nomme Dieu, alors que la croyance est le contenu de ce qui est cru. L'ultime peut donner un sens à l'existence quand il n'y en a plus, c'est donc un élément important à ne pas oublier. Il reste à préciser *religion*, *croyance* et *foi*, et à dégager les articulations.

Religion

Comment présenter le terme *religion* ? Donner une définition n'est pas simple car plusieurs approches sont possibles et le champ recouvert par ce terme est aussi abondant que le nombre de religions. Michel MESLIN²⁰⁵ a mené une vaste enquête sur ce qu'il recouvre et conclut qu'il a plusieurs sens actuellement. Une recherche sémantique montre que *religion* peut provenir de deux racines possibles.

La première est *relegere* qui signifie littéralement *relire*. On peut aussi traduire par *recueillir scrupuleusement* et *prendre soin*. La religion est alors conçue comme un don reçu dont il est nécessaire de prendre soin. La seconde racine est un autre mot latin, *religare*, qui signifie *relier*. Selon cette acception, la religion relie l'homme et le sacré²⁰⁶. Émile BENVENISTE souligne avec *religare* (relier) la relation entre l'homme et son dieu, et avec *relegere* plusieurs significations comme relire mais aussi recueillir à nouveau, revenir sur une démarche antérieure, reprendre ce que l'on possède en vue d'une nouvelle réflexion²⁰⁷. La religion s'apparente à une démarche de réflexion de la personne envers elle-même et avec le sacré qu'elle ressent. Elle est alors plus une dynamique qu'un élément reçu.

À partir de cette distinction sémantique, deux options sont possibles. Fritz OSER et Paul GMÜNDER considèrent que l'on peut aborder la religion *d'un point de vue fonc-*

²⁰⁵ Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 43.

²⁰⁶ Voir Claude RIVIÈRE, *Socio-anthropologie... Op. cit.*, p 13 ; Henri HATZFELD, *Les racines... Op. cit.*, qui se sert tout au long de l'ouvrage de l'une ou de l'autre acception étymologique comme d'un fil conducteur.

²⁰⁷ Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome II, Éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 226 et 265.

tionnel, d'après les services pratiques qu'elle rend, ou *d'un point de vue dogmatique*, en fonction des vérités énoncées et des enseignements dispensés²⁰⁸. La religion peut donc être abordée soit selon une optique fonctionnelle ou fonctionnaliste, qui s'attache à une théorie explicative; soit selon une description de ce qu'elle représente dans la culture.

Antoine VERGOTE écarte l'approche fonctionnaliste qui définit la religion à partir de la fonction qu'elle est supposée remplir pour le sujet religieux ou pour la société qu'elle concerne, alors que André GODIN aborde la religion sous cet aspect²⁰⁹. Il est difficile de privilégier un aspect au détriment de l'autre, car en fait les deux sont liés. En s'attachant à circonscrire la religion comme phénomène culturel valable pour tout homme, on ne peut pas faire l'impasse sur une approche fonctionnaliste qui reste sous-jacente, à savoir la fonction qu'elle remplit pour le sujet religieux. On touche ici à la psychologie des religions, qui amènent la question des représentations religieuses. D'ailleurs l'intérêt de découvrir la place qu'occupe la religion dans une culture, est d'indiquer s'il y a confrontation avec le donné culturel dans lequel s'insère une démarche religieuse.

Une précision s'impose alors quant à la notion de *culture*. Edward T. HALL situe la religion comme un fait culturel. Le contenu, les règles et la manière dont la religion s'intègre à la vie d'un peuple varient d'une culture à l'autre²¹⁰. « *La culture n'est pas une chose, mais un ensemble d'activités complexes liées entre elles de manières différentes, et dont il faut chercher les racines à une époque où n'existaient ni homme ni culture* »²¹¹. La culture donne un sens aux activités humaines, elle apparaît comme un élément constitutif d'une société. Parmi les activités qui la composent, la religion a pour « *but [...] d'écarter à la fois les dangers naturels et ceux de l'intérieur* »²¹². Ici se retrouve l'aspect fonctionnel de la religion, propre à une culture donnée.

Il convient donc de s'intéresser à la religion telle qu'elle se présente à la culture, et particulièrement à ce qu'elle peut signifier dans les lieux de marginalité. Ainsi, si nous acceptons la définition de E. FROMM, rapportée et critiquée par Antoine VERGOTE, la religion s'entend comme « *tout système de pensées et d'actions partagé par un*

²⁰⁸ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Paul RIDEZ, *L'homme... Op. cit.*, p. 100.

²⁰⁹ Antoine VERGOTE, *Religion... Op. cit.*, et André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*

²¹⁰ Edward T. HALL, *Le langage... Op. cit.*, p. 71.

²¹¹ *Ibid.*, p. 75.

²¹² *Ibid.*, p. 71.

groupe, qui donne à l'individu un cadre d'orientation et un objet auquel il peut se consacrer ». Toujours pour E. FROMM, la passion de l'argent et du sexe est ainsi une religion dans le cadre de cette définition²¹³. Cette remarque est pertinente alors qu'il existe un véritable culte voué aux compétitions sportives par exemple ou, pour notre propos, le "culte" que certaines personnes en situation de marginalité ont pour l'argent ou le sexe. La prudence s'impose dans une optique de pastorale chrétienne dans la façon de présenter ce qu'est la religion.

D'autant qu'elle est profondément ancrée en chacun. Antoine VERGOTE la situe dans « *le centre vital du Moi, préliminaire entre n'importe quelle distinction entre les facultés* »²¹⁴. La religion « *est l'ensemble du langage, des sentiments, des comportements et des signes qui se rapportent à un être (ou des êtres) surnaturel(s)* », surnaturel à entendre comme tout « *ce qui n'appartient ni aux forces naturelles, ni aux instances humaines, mais qui transcende celles-ci* »²¹⁵. Elle recouvre un système de croyances, « *du point de vue de l'observateur extérieur, un ensemble d'idées, de comportements et d'expériences qui ont un rapport à un (des) être(s) "surnaturel(s)" et qui n'est (ne sont) pas l'objet d'un savoir comparable aux autres connaissances* »²¹⁶. Cette définition est très vaste et englobe tout ce qui dépasse l'homme. Elle n'exclut pas non plus une approche fonctionnaliste. Quel est alors le rapport au sacré, à un Dieu ou des dieux ou à toute autre médiation du même ordre ? Antoine VERGOTE l'indique en donnant cinq dimensions de la religion :

1. La dimension idéologique, à entendre comme un ensemble d'idées, qui recouvre la prière, la dévotion et la conviction de la croyance dans l'intimité subjective ;
2. La pratique rituelle, qui revêt une action de reconnaissance pour les pratiquants d'une religion ;
3. L'expérience religieuse, qui est à l'origine de la conversion, et l'expérience mystique, qui nourrit la vie religieuse ;
4. La dimension intellectuelle qui touche le contenu de la croyance ;
5. L'importance de la religion pour la vie, c'est à dire ses effets dans d'autres domaines existentiels²¹⁷.

²¹³ Antoine VERGOTE, *Religion... Op. cit.*, p. 9.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

La religion comporte « *des fondements psychologiques* » car elle est « *l'expression des stratégies que l'individu met en œuvre face aux besoins insatisfaits* », d'après Sabino ACQUAVIVA et Enzo PACE²¹⁸. C'est déjà sous cet angle que Sigmund FREUD, tout en accentuant le côté pathologique, concevait la religion, dont le noyau est une relation à Dieu conçue selon une figure paternelle. Morale et religion sont nées du conflit avec le père. La religion est comprise sous son rapport à un Dieu Père²¹⁹. Contrairement à Sigmund FREUD, Carl Gustav JUNG a étudié le phénomène religieux tel qu'il se présente à l'homme. Il s'est intéressé à la religion pour elle-même et, pour la qualifier, il évoque le *numinosum*, le numineux. Il entend par ce terme « *une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté [...] un conditionnement du sujet qui est indépendant de sa volonté* »²²⁰.

Cette présence qui s'impose à l'être religieux est posée par Carl Gustav JUNG comme une « *règle générale* », à laquelle viennent se greffer des exceptions, notamment quant aux pratiques religieuses et au rituel. La religion implique donc un cadre d'expression et de visibilité, « *c'est une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des "puissances" : esprits, démons, dieux, lois, idées ou idéaux ou tels autres noms que l'homme a pu donner aux facteurs dont il fait l'expérience dans son univers* »²²¹.

Pierre BOUTANG souligne que le « *numen est un signe que font les dieux* ». Mais les dieux on ne les voit pas, « *c'est avec le monde, par certaines apparences du monde qu'ils font signes* ». Pour faire signe, les dieux « *invisibles ni plus ni moins que la pensée d'autrui* » passent par des médiations « *dans le monde naturel, celui des res* », des choses sensibles et visibles qui seront séparées pour signifier la présence et l'action des dieux²²². Ces différents avis ne sont pas partagés par Henri HATZFELD qui, après avoir distingué tradition et activité symbolique dans la religion, pense que « *la religion est un aspect particulier mais nécessaire de l'aventure symbolique humaine* » et non pas « *la conséquence d'une certaine présence – ou de certaines interventions du divin, de l'être, du sacré ou de la sacralité – dans notre monde pro-*

²¹⁸ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* Op. cit., p; 9.

²¹⁹ On trouvera ce thème dans *Totem et tabou*, Éditions Payot, Paris, 1970, et *Moïse et le monothéisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1967.

²²⁰ Carl Gustav JUNG, *Psychologie et religion*, Éditions Buchet-Chastel, Paris, 1958, p. 17. Le terme *numineux* est emprunté à Rudolf OTTO qui y voit l'essence du sacré et le fondement de la croyance, *Le sacré*, Éditions Payot, Paris, 1995.

²²¹ Carl Gustav JUNG, *Psychologie...* Op. cit., p. 18.

²²² Pierre BOUTANG, *Ontologie ...* Op. cit., p. 32.

fane »²²³. Quant à Émile DURKHEIM, il conçoit la religion comme « *un tout formé de parties ; c'est un ensemble de systèmes plus ou moins complexes de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonies. Or un tout ne peut être défini que par rapport aux parties qui le forment* »²²⁴. Aucune de ces trois approches n'est pour autant contradictoire. Elles sont plutôt complémentaires par l'éclairage apporté aux différentes dimensions de la religion suivant qu'on l'aborde sous un aspect personnel, social ou culturel, et selon une approche fonctionnaliste ou non.

C'est justement sous une approche fonctionnaliste que l'on peut dire, avec Bernard SESBOÛÉ, que « *la religion entend gérer les rapports des hommes avec Dieu* »²²⁵. Elle est une entreprise humaine d'aménagement du cosmos pour éviter de sombrer dans le chaos. Elle combine le *nomos*, l'ordre des choses et des événements au *cosmos*, la nature universelle des choses, pour donner un sens à la réalité qui dépasse l'homme, le sacré, ce qui est séparé de lui et inaccessible pour lui. La religion s'ordonne dans des rites qui confèrent une visibilité et contribuent à réduire la distance avec le sacré. Son importance dans les sociétés humaines est triple : créer une conception distincte de l'homme et du monde, établir entre ces deux entités une relation et favoriser une corrélation entre les personnes, codifiée dans des rites qui sont des signes de reconnaissance et d'ordonnement du cosmos.

La religion possède une fonction médiatrice entre l'homme et le sacré, la sphère des phénomènes qui lui échappe, mais aussi entre les hommes, par une hiérarchisation des valeurs et des normes. C'est ainsi qu'Yves LEDURE souligne que « *la démarche religieuse repose sur une relecture du monde phénoménal* ». La religion relève de la catégorie de l'interprétation, elle n'a pas pour but de « *déchiffrer des réalités physiques, des événements à partir de leurs interactions phénoménales selon une logique de causalité* ». L'auteur voit dans la religion « *une reprise de ce qui a déjà été énoncé phénoménalement* » qui conduit à « *déplacer les éléments énoncés pour les redistribuer autrement* » puisque l'on ne peut se satisfaire du déterminisme. « *L'exigence religieuse naît d'une inquiétude* »²²⁶.

²²³ Henri HATZFELD, *Les racines...* *Op. cit.*, p. 103.

²²⁴ Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires...* *Op. cit.*, p. 49.

²²⁵ Bernard SESBOÛÉ, *Croire...* *Op. cit.*, p.497.

²²⁶ Yves LEDURE, *La détermination...* *Op. cit.*, p. 48.

Pour comprendre la religion, il est donc plus pertinent de rechercher « *les phénomènes élémentaires dont toute religion est issue* »²²⁷. Parmi ceux-ci, Émile DURKHEIM voit « *deux catégories fondamentales : les croyances et les rites* »²²⁸. Les rites ont une importance toute particulière car ils sont les concepteurs d'une religion. Quant à la croyance et à la foi, ce sont deux éléments constitutifs de la religion.

Croyance

Le terme croyance n'est pas simple à aborder. Il renferme bien des idées et des concepts qui s'opposent parfois. Partir de l'idée que la religion est un système de croyances²²⁹, selon ce qui vient d'être considéré, semble montrer que religion et croyance sont liées. La religion apparaît comme l'habillage ou la structuration des croyances.

C'est ce que disent Sabino ACQUAVIVA et Enzo PACE. « *Par croyance religieuse on entend en général l'ensemble des attitudes qu'ont les individus en relation avec un être suprême* »²³⁰. Ainsi la croyance religieuse est un comportement extérieur de l'homme qui implique un rapport avec un être supérieur. La croyance suppose alors « *un certain type de besoins cognitifs qui ne trouvent satisfaction que dans un système de connaissances élaboré et proposé historiquement par les différentes religions* »²³¹. Mais l'attitude, qui concerne le sujet croyant, ne suffit pas. Il y a lieu de considérer l'objet de la croyance, ce que fait Claude RIVIERE. « *L'objet de la croyance est ce qu'on tient pour vrai sans en avoir de preuve absolue* »²³². Cet objet repose sur l'imaginaire, « *elle [la croyance] est aveugle sur elle-même et croit porter sur des faits* »²³³.

René SITTERLIN voit dans la croyance un assentiment à des affirmations dont la démonstration et la preuve sont insuffisantes. La croyance est un fait de langage, je dis que telle chose est vraie, tel événement survenu, et l'interlocuteur croit ce que je dis. La croyance porte sur des propositions qui médiatisent le rapport aux choses. Bien qu'elle laisse la place au doute, elle est cependant un savoir en puissance, qui

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, p. 50.

²²⁹ Antoine VERGOTE voit aussi dans la religion « *un système de croyances* », *Op. cit.*, p. 191.

²³⁰ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* *Op. cit.*, p. 81.

²³¹ *Ibid.*, p. 82.

²³² Claude RIVIÈRE, *Socio-anthropologie...* *Op. cit.*, p. 70

²³³ *Ibid.*, p. 71

est momentanément par l'assurance de la réalisation de ce qui est cru, comme par exemple la réussite à un examen sera vérifiée lors de la promulgation des résultats²³⁴.

La croyance religieuse est un peu plus complexe. Si elle laisse aussi la place au doute, elle n'est pas seulement cognitive, mais découle d'une visée imaginaire, le résultat d'un ensemble d'images ou de représentations que l'on se fait d'un système auquel on croit et adhère. L'importance est de mesurer quel est le sens donné à l'existence qui émerge de ce système²³⁵. La croyance religieuse est définitive en ce sens qu'elle suppose que croire en un être suprême ou en la vie éternelle puisse être vérifié. René SITTERLIN écrit qu'elle n'implique pas le sujet croyant au même titre que la foi, qui requiert une adhésion intérieure sans réserve de tout l'être, une participation volontaire et émotionnelle, autrement dit une résonance interne²³⁶. Mais l'auteur note aussi que le terme *foi* est d'ordinaire tenu pour synonyme de *croyance*, qui lui est pourtant plus vaste²³⁷. Il reste à analyser ce que renferme le terme *foi*.

Foi

La foi est liée au contenu du croire. Par rapport à la croyance, il s'ajoute dans la notion de foi la *confiance*²³⁸. Foi et confiance dérivent de la même racine sémantique, *fides*. Développant la vertu de confiance, Erik H. ERIKSON souligne qu'« [...] en principe la gloire de l'enfance survit dans la vie de l'adulte. La confiance, alors, devient capacité de foi - besoin vital pour lequel l'homme doit inventer une confirmation institutionnelle »²³⁹. Ceci trace le lien entre religion et foi. La religion recouvre l'aspect institutionnel par lequel la foi s'exprime. Il convient de clarifier l'objet de la foi et de savoir si la foi s'apprend ou si elle est une aptitude innée.

²³⁴ René SITTERLIN, *La religion*, Éditions Quinette, Paris, 1990, p. 30-31. On pourra utilement confronter ce que dit cet auteur avec la conception du langage de Georg GRODDECK.

²³⁵ On peut se reporter à ce sujet à Françoise DOLTO, *L'image inconsciente du corps*, Éditions du Seuil, Paris, 1979.

²³⁶ René SITTERLIN, *Ibid.*, p. 31-32.

²³⁷ *Ibid.*, p. 30.

²³⁸ Jean-François CATALAN, *L'homme et sa religion, approche psychologique*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1994, p. 191.

²³⁹ Erik H. ERIKSON, *Adolescence... Op. cit.*, p. 109.

François COUDREAU a tenté de répondre à la question de l'enseignement de la foi dans un ouvrage qui apporte réflexion et orientation pour une pédagogie ou une andragogie de la foi. Après avoir présenté le contexte historique du renouvellement catéchétique, l'auteur donne un éclairage en partant de la foi comme don de Dieu, bien d'Église et démarche de l'homme. Ce sont les trois pôles majeurs de toute progression de foi : un don de Dieu reconnu comme la « *gratuité du cadeau que Dieu fait à l'homme dans la foi* » reçu en Église, « *ce "lieu" de la Parole annoncée et partagée* », et qui requiert une « *démarche de l'homme qui l'accueille et s'engage personnellement sur le chemin de foi* »²⁴⁰. Cet éclairage est intéressant car il pose Dieu comme un élément majeur de la foi. En effet, si la foi est un don de Dieu, quels sont la place et le rôle de l'homme pour accepter ou refuser ce don ?

La foi comme don de Dieu ou la foi comme réponse du sujet croyant comprend trois mouvements :

1. La foi implique comme expression les paroles d'une tradition, soit orale pour les religions primitives, soit écrite pour les religions qui s'attachent à un texte sacré, dès lors que l'adhésion individuelle ou collective qu'elles suscitent exclut le doute ;

2. Dans la mesure où la parole est sacrée, la foi manifeste ce qu'elle annonce et le fait advenir en l'énonçant ;

3. La foi intègre donc l'individu ou le groupe à un événement qu'elle accomplit par le fait de le dire. Elle revêt un caractère répétitif et circulaire. Dans l'acte de foi la question de l'insuffisance de la preuve ne se pose pas.

En suivant René SITTERLIN, nous reconnaissons que « *dans la variation des expressions linguistiques* » se manifeste le changement d'attitude de la croyance à la foi. « *Croire que... traduit une opinion ou une conjecture, croire à... exprime une implication plus personnelle, un assentiment, croire en ... manifeste une conviction, une confiance et un engagement qui relèvent de la foi* »²⁴¹. Dans le premier aspect le réel est appréhendé au premier degré. Le passage qui s'opère par référence à une valeur indique une approche plus personnelle, mais qui n'est pas encore une appropriation personnelle. La foi se détermine toujours par rapport à un aspect extérieur. C'est l'aspect *ontologique* de la foi qui marque l'appropriation personnelle, mais qui peut constituer un écueil quand la confiance est aveugle et manque de discernement. Ce peut

²⁴⁰ François COUDREAU, *La foi s'enseigne-t-elle ?*, Éditions Le Centurion, Paris, 1974, p. 67 et p. 73.

²⁴¹ René SITTERLIN, *La religion... Op. cit.*, p. 32.

être un "gourou" qui prend valeur de référence. Le troisième aspect indique qu'après les deux premières étapes de la découverte et de l'approfondissement de la foi vient l'appropriation personnelle. La foi est une dynamique qui anime celui qui la reçoit. De l'adhésion du cœur découle alors une adhésion communautaire pour vivre la foi. Pour le chrétien la foi se place en Dieu. « *La foi est la garantie des biens qu'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas* » (He 11, 1).

C'est d'ailleurs ce qu'indique Jean-François CATALAN. « *La foi, pourrait-on dire, ne se démontre pas, elle s'atteste ; les "signes" dont parlent l'évangéliste [Jn 2, 18] ne constituent jamais des preuves, mais des appels. Certains entendent, d'autres non* »²⁴². La foi devient un engagement, dire "je crois en Dieu", expose la vie tout entière. De même, se mettre au service d'autres personnes en réponse à un appel de foi est une mise en route, avec tous les préjugés et les questions que posent l'existence ainsi que la projection que l'on opère sur autrui de ses propres brisures et de ses interrogations. La foi est un « *engagement personnel, une réponse personnelle à un Dieu personnel* »²⁴³. Ainsi est affirmé l'aspect subjectif de la foi.

On retrouve ces trois aspects avec Georges BASTIDE qui, contrecarrant l'opposition coutumière entre foi et intelligence, évoque «[...] *l'activité de conscience qui n'est pas faite de juxtaposition de plusieurs facultés mais de la mise en œuvre d'une unique fonction qui lui est propre* », le jugement. La foi est immanente et de même essence que le jugement, une «[...] *aperception plus ou moins élaborée d'une situation du sujet de conscience par rapport au monde des objets et à celui des autres sujets* »²⁴⁴. Pour cet auteur aussi, dans le même ordre d'idée que René SITTERLIN, la prise de conscience de la foi recouvre trois aspects : « *Premièrement, la conscience croit que... et sa foi se détermine ainsi par rapport à la matière de sa connaissance : c'est l'aspect gnoséologique de cette foi ; deuxièmement, la conscience croit à ..., et la foi qui s'affirme ainsi se détermine par référence à une valeur : c'est l'aspect axiologique de la foi ; troisièmement, la conscience croit en..., et sa foi s'appuie alors sur un être en qui elle place sa confiance ; c'est l'aspect ontologique de la foi* »²⁴⁵. Il s'opère donc un passage de la *connaissance* à la confiance en passant par la découverte d'une valeur.

²⁴² Jean-François CATALAN, *L'homme... Op. cit.*, p. 104.

²⁴³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴⁴ Georges BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, p. 3.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

L'aspect développemental de la foi ressort de ces affirmations. Elle ne naît pas d'un coup mais elle suppose un mûrissement. On notera cependant avec Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ que parler du développement de la foi est une question théologique. La foi en tant que don ne s'allie pas avec le terme développement, car le don « *est "sans repentance" [Cf. Rm 11, 29] et sa mesure est la surabondance* ». Il est donc préférable de parler de maturation croyante plutôt que de maturation de la foi. Ce n'est pas la foi qui se développe, mais la personne croyante qui évolue²⁴⁶.

Pourtant l'Évangile semble attester du contraire. La foi est comme une graine que l'on plante et qui se développe, selon le passage de l'Évangile de Mathieu (17, 20 b) : « *Je vous le dis en vérité, si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : transporte-toi d'ici là, et elle se transporterait ; rien ne vous serait impossible* ». C'est ce qu'exprime Erik H. ERIKSON qui lie espoir, confiance et foi. L'espoir se fortifie dans la réalisation des faits mais il participe aussi à cette réalisation, « *comme la foi, dit-on, déplace les montagnes [...]. L'espoir est le fondement ontogénétique de la foi et l'espoir de l'enfant est nourri par la foi qui imprègne la tendre vigilance de l'adulte à son égard* »²⁴⁷. En fait, la foi naît d'une prise de conscience progressive, et de la confrontation et du contact avec d'autres croyants. C'est donc bien la personne croyante qui progresse, et la foi se développe dans le même temps. L'expérience est donc aussi à prendre en considération comme le souligne Jean ANSALDI qui évoque la foi chrétienne comme une rencontre *expérientielle* du Christ ou de Dieu, qui fait appel à l'expérience de Dieu comme provocation pour le croyant²⁴⁸, ce que Jacques AUDINET exprime en écrivant que la foi est une expérience historique et collective²⁴⁹. Qu'est-ce qu'une expérience religieuse ? Répondre à la question amènera s'interroger sur le lien qui peut exister entre religion et illusion.

6. 5. 3. Expérience religieuse, illusion et marginalité

Pour être complet, il convient de déterminer à partir de la foi, de la croyance et de la religion qui les englobe ce qu'est l'expérience religieuse et de considérer les conséquences que peut avoir une expérience religieuse sur celui qui la vit. L'appel de Dieu, de l'Autre, oblige toujours à une sortie de soi. Il trouble des habitudes, atteint l'homme

²⁴⁶ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 108. Voir aussi le Directoire Général pour la Catéchèse de 1997 qui parle de « *maturation dans la foi* », § n° 2.

²⁴⁷ Erik H. ERIKSON, *Éthique... Op. cit.*, p. 120.

²⁴⁸ Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi... Op. cit.*, Chapitre 1. L'auteur cite et commente ici un texte de Martin LUTHER et s'appuie sur deux expériences de rencontre rapportées dans les écritures : la vision d'Isaïe en Is 6 et la rencontre de Paul sur le « *chemin de Damas* ».

au plus profond de son psychisme, là où règne le narcissisme, le principe de plaisir, selon les conceptions de Sigmund FREUD. Sortir de soi n'est jamais facile et oblige à des remises en cause, comme à tenir compte du principe de réalité²⁵⁰. Sigmund FREUD propose de comprendre l'évolution humaine comme un lent passage, qui n'est jamais totalement accompli, du *principe de plaisir* qui habite l'enfant vers le *principe de réalité* qui caractérise l'adulte. L'opposition entre réalité et illusion est ainsi dépassée, en situant le fait psychologique religieux selon l'ensemble de ses composantes, de la lente maturation de l'affectivité dans ses sources et ses structures inconscientes²⁵¹. Mais on soulignera aussi que la croyance religieuse ne contrecarre pas le principe de plaisir. Il convient plutôt d'accéder au plaisir de croire, ce qui peut s'opérer dans l'expérience religieuse. Mais quelle est cette expérience religieuse ? D'où vient-elle ? Et qu'en fait celui ou celle qui l'expérimente ?

Commençons par définir l'expérience. « *L'expérience n'est pas ce qui survient pour vous, mais ce que vous faites de ce qui survient pour vous* », écrit Robert KEGAN, ajoutant à l'appui d'une citation de Aldous HUXLEY : « *Et la chose la plus fondamentale que nous faisons avec ce qui survient pour nous est que nous l'organisons. Littéralement, nous faisons du sens* »²⁵². L'expérience consiste donc à fabriquer du sens (*meaning-making*), c'est à dire à s'organiser en fonction de ce qui est reçu de l'environnement de vie.

Mais il existe de nombreux types d'expérience. Jean-Pierre JOSSUA relève que le champ sémantique du mot expérience est étendu. Il s'articule autour de deux pôles : scientifique, l'expérimentation, et herméneutique, l'expérience humaine qui comprend une dimension d'interprétation²⁵³. Joseph DORÉ constate que le terme expérience a connu une modification de sens dans les travaux catéchistiques. Jusque dans les années 1950, l'expérience chrétienne s'entend « *comme une requête d'authenticité pédagogique* ». Aujourd'hui l'aspect *technologique* supplante l'aspect *humaniste*. « *Expérience équivaut à expérimentation : de là à vérification* »²⁵⁴. La dimension fonctionnelle et opératoire est considérée comme primordiale. On retrouve une forme de dy-

²⁴⁹ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 23.

²⁵⁰ Voir à ce sujet Jean-François CATALAN, "Le psychanalyste est-il un maître spirituel ?", *Op. cit.*, p. 140.

²⁵¹ Voir André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*, p.180.

²⁵² Robert KEGAN, *The evolving... Op. cit.*, p. 11. Nous traduisons.

²⁵³ Jean-Pierre JOSSUA, "Note sur l'expérience chrétienne", in *Initiation... Op. cit.*, p. 41.

²⁵⁴ Joseph DORÉ, "Christologie et Catéchèse", in Collectif, *Théologie et catéchèse*, Editions Chalet, Paris, 1981, p. 57.

namisme dans la définition que donne André GODIN de l'expérience, « [un] *mode affectif et dynamique de connaissance, plus riche qu'un savoir notionnel, plus durable qu'un ébranlement affectif* »²⁵⁵. Antoine VERGOTE souligne aussi l'aspect empirique de l'expérience, le dynamisme qui fait partie de celle-ci, car elle donne un sens. « *Le pur contact avec la chose brute ne constitue pas une expérience, il faut que la chose se donne comme prégnante de signification* ». L'expérience religieuse se réclame elle aussi d'une saisie immédiate manifestant que le sujet y a une place centrale. Mais l'affectivité y a aussi une place importante²⁵⁶.

Un autre élément est mentionné par Michel PHILIBERT. Il lie la notion d'expérience au *changement*. « *L'être qui fait une expérience, ou qui a une expérience ou de l'expérience, a changé ; il n'est plus ce qu'il était, ou ne sera plus ce qu'il est, avant de l'avoir acquise ou de la traverser* ». Il précise d'emblée que l'expérience concerne le vivant, une pierre change par l'érosion, mais n'a pas d'expérience. « *Tous les changements que nous subissons au cours de notre vie, de la croissance à la sénescence, et qui modifient notre mode de fonctionnement, nos capacités et nos comportements, ne sont pas voulus, ne sont pas réglés par le sujet, ou même ne sont pas, ou pas toujours, ou pas d'abord conscients* ». Les changements physiques que nous subissons comme les changements qui sont le résultat du jeu des rencontres particulières « *se font en nous sans nous, malgré nous, parfois à notre insu* ». C'est le cadre de l'*expérience empirique*, « *qui est la leçon des choses, qui nous marque et qui nous fait, en dépit de nos rêves et de nos illusions* ». Il s'y oppose « *l'expérience provoquée, conçue, conduite par le savant, illustrée par la science expérimentale* ». Ce type d'expérience ne se reçoit pas des faits, mais elle les établit ou les nie ou les dissipe par l'explication.

Trait important, l'expérience n'instruit jamais. L'auteur s'appuie sur une constatation d'André GIDE qui remarquait au cours de ses voyages en Afrique que les comportements des Noirs, jugés paresseux, menteurs, voleurs, par les Blancs se réglaient sur ces jugements et ils finissaient pour certains à devenir conformes aux jugements des Blancs. « *Le jugement créait ainsi les conditions de sa propre vérification. Il en va ainsi de tant de jugements et de conduites visant les Femmes, les Hommes, les Américains, les Ouvriers, les Arabes, les Juifs, les Jeunes, les Vieux* »²⁵⁷. Il y a donc lieu de constater que la stigmatisation est une forme d'expérience. Mais on retiendra la capa-

²⁵⁵ André GODIN, *Psychologie...* *Op. cit.*, p. 85.

²⁵⁶ Antoine VERGOTE, *Religion...* *Op. cit.*, p. 112-113.

²⁵⁷ Michel PHILIBERT, "Les âges de l'expérience", in *Initiation...* *Op. cit.*, Tome V, p. 18-20.

cité de changement inhérente à toute personne, ce que nie la stigmatisation, mais ce qui s'affirme par l'expérience.

Jean-François CATALAN évoque le changement dans l'expérience religieuse, par un contact nécessaire « *entre un sujet et une certaine réalité* », une présence qui « *affecte le sujet, et jusqu'à un certain point le transforme* ». « *Activité et passivité sont deux aspects majeurs (et complémentaires) de toute expérience humaine et, bien entendu, religieuse* ». L'auteur situe l'expérience pour le savant comme « *un ensemble de processus, techniques ou mentaux, permettant, dans des conditions déterminées, la vérification d'un certain nombre d'hypothèse et aboutissant, si possible, à des lois* ». On a donc affaire à une « *expérimentation d ment contrôlée et contrôlable* ». Mais les choses sont un peu plus complexes en matière de sciences humaines. « *L'expérience religieuse peut faire l'objet d'enquêtes, d'interrogatoires, d'observations plus ou moins systématiques* », elle ne sera pourtant jamais une expérience de laboratoire.²⁵⁸ L'expérience se nourrit de ce qui contribue à l'enrichissement personnel et au développement de la maturité personnelle pour appréhender les réalités du monde, et plus particulièrement les réalités religieuses.

C'est ce que relève René COSTE qui établit un lien entre expérience et foi. « *La théologie est fondamentalement expérience personnelle de la foi : d'un même mouvement, intelligence à la recherche d'une foi plus forte et foi à la recherche d'une plus grande intelligence du donné révélé, et tout autant effort de communication, car on éprouve le besoin de partager avec autrui ce qu'on vit au plus profond de soi-même, surtout quand il s'agit d'événements qui nous concernent tous* »²⁵⁹. Il s'agit en fait de l'optique de la personne croyante pour qui la théologie n'est pas un discours évanescent, mais rejoint le concret quotidien dont elle se nourrit.

Dom Pierre MIQUEL s'est intéressé à l'expérience spirituelle dans la tradition chr tienne²⁶⁰. Elle a pour but « *de provoquer un phénomène pour l'étudier* »²⁶¹. C'est pourquoi « *l'expérience spirituelle conteste la raison et les autorités, [et] il faut du temps pour qu'une expérience spirituelle ou scientifique soit admise* »²⁶², d'autant qu'elle est à la fois rétrospective, car « *on se souvient de l'expérience plus souvent qu'on ne la vit consciemment* », et prospective, comme « *l'avant-goût d'une réalité en-*

²⁵⁸ Jean-François CATALAN, *L'homme... Op. cit.*, p. 29-30. Souligné par l'auteur.

²⁵⁹ René COSTE, *Les dimensions sociales... Op. cit.*, p. 16. Souligné par l'auteur

²⁶⁰ Dom Pierre MIQUEL, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Collection Théologie historique,  ditions Beauchesne, Paris, 1999.

²⁶¹ *Ibid.*, p. IX.

core à découvrir »²⁶³. L'expérience est donc une donnée qui s'observe après-coup. Elle donne des résultats lorsqu'elle est perçue par la personne qui l'a vécue.

Elle suppose une prise de conscience, un jugement avec interprétation, et une organisation durable d'une attitude prise à l'égard de son objet. Les personnes en situation de marginalité ne disposent pas toujours des capacités d'interprétation, tant les difficultés qu'elles traversent occultent les possibilités d'appréhension des données objectives qui requièrent une prise de distance. D'ailleurs pour Sabino ACQUAVIVA et Enzo PACE l'expérience religieuse est fonction des mécanismes de sublimation des besoins insatisfaits. Les fondements psychologiques de la religion sont l'expression de stratégies mises en œuvre pour satisfaire des besoins face aux limites objectives de l'existence. La religion est influencée par le contexte social, culturel et institutionnel, et par le cosmos sacré qui permet de donner un visage à l'expérience. Comme sublimation de certains besoins et dépassement psychologique des limites vitales objectives de l'existence, l'expérience religieuse tend à abaisser le niveau d'angoisse et semble être le patrimoine de personnalités moins troublées que la moyenne²⁶⁴. Cette donnée demande à être nuancée car des personnes en situation de marginalité, dont la personnalité est souvent profondément perturbée, se réfugient dans l'expérience religieuse pour sublimer le réel et rechercher l'assouvissement de besoins insatisfaits. La satisfaction religieuse, comme son absence, donne vie à un faisceau de stratégies psychologiques, qui crée un déplacement à l'intérieur de la sphère des besoins sublimés. Mais une telle satisfaction peut-elle être créée ?

Sigmund FREUD estime que la religion remplit un rôle d'illusion. « *Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel* »²⁶⁵. Cependant Donald W. WINNICOTT mentionne que l'illusion est nécessaire pour une structuration harmonieuse du psychisme humain. « *Les phénomènes transitionnels représentent les premiers stades de l'utilisation de l'illusion sans laquelle l'être humain n'accorde aucun sens à l'idée d'une relation avec un objet, perçu par les autres comme extérieur à lui* ». Il donne comme exemple le sein de la mère, qui

²⁶² *Ibid.*, p. XIII.

²⁶³ *Ibid.*, p. XVII.

²⁶⁴ Sabino ACQUAVIVA, Enzo PACE, *La sociologie des religions...* Op. cit., p. 9.

²⁶⁵ Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 45. Sigmund FREUD pose aussi la question de l'illusion par rapport à « *d'autres biens culturels* » comme

donne à l'enfant l'illusion que c'est à lui. Progressivement la mère est appelée à désillusionner l'enfant. L'adaptation de la mère aux besoins de l'enfant donne l'illusion à celui-ci de l'existence d'une réalité extérieure. « *En d'autres termes, il y a chevauchement entre l'apport de la mère et ce que l'enfant peut concevoir* »²⁶⁶. Le phénomène transitionnel défini par Donald W. WINNICOTT est un passage obligé vers un réel vécu et perçu dans son objectivité. Il est une illusion qui permet à l'enfant d'effectuer le pas vers l'accueil de la réalité objective²⁶⁷. La religion comme illusion serait-elle une aire transitionnelle pour adapter le monde à la réalité du sujet croyant ?

Jean-François CATALAN évoque que « *s'il est un domaine où il est facile de se faire illusion, c'est bien celui de la religion* ». Il met en discussion le rôle du psychanalyste comme "maître spirituel". La question fondamentale revient à se demander où se situe le Père que l'on dit être protecteur et miséricordieux, s'il ne se cache pas dans le « *désir inconscient qui nous habite et qui nous meut* », comme une « *projection de nos désirs infantiles* »²⁶⁸. La religion, dans ce cas, serait bien une *aire transitionnelle* qui amène à creuser toujours plus avant dans le désir inconscient qui habite toute personne. Or Jésus casse le modèle du "Père tout puissant" pour introduire une deuxième relation, une fraternité horizontale, qui ramène l'illusion à la réalité. L'aire transitionnelle n'est plus le service d'un Dieu Père tout puissant lointain. Elle est assainie par l'accueil du voisin, du prochain. On se souvient que pour Sigmund FREUD, le Père est d'abord un chef de horde et de tribu qu'il faut tuer, alors que pour le chrétien le Père est un parent source de vie²⁶⁹.

Erik H. ERIKSON ne situe pas la religion dans l'illusion et dépasse le cadre d'une aire transitionnelle. Pour lui la religion est « *la plus ancienne et a été la plus durable institution* » dont la fonction est « *la restauration rituelle d'un sentiment de confiance sous la forme de la foi en présentant une formule tangible en ce qui concerne le sens du mal contre lequel elle promet d'armer et de défendre l'homme* ». La religion présentée ainsi n'est pas incompatible avec les caractéristiques que donnent Sigmund FREUD et Donald W. WINNICOTT, qui tous deux présentent un aspect de la religion

l'institution politique, ou les rapports entre les sexes, sans pour autant apporter de réponse. Il se limite à l'illusion religieuse (p. 50).

²⁶⁶ Donald W. WINNICOTT, *Jeux ... Op. cit.*, p. 21.

²⁶⁷ On pourra aussi se reporter à ce sujet aux développements de Donald W. WINNICOTT concernant l'illusion et le désillusionnement in *De la pédiatrie... Op. cit.*, p. 179-181.

²⁶⁸ Jean-François CATALAN, "Le psychanalyste est-il un maître spirituel ?", *Op. cit.*, p. 141.

²⁶⁹ Le thème du Père chef de horde et de tribu est développé par Sigmund FREUD dans *Totem et tabou* et *Moïse et le monothéisme*. Au sujet du Père source de vie et de fraternité, voir Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 39-46. Voir aussi André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*, p. 58.

reçue de l'extérieur rencontrant des résistances internes. Pour Erik H. ERIKSON la signification de la religion renforce le sentiment de confiance reçu dans l'enfance, raison pour laquelle il « *désavoue toute intention de qualifier d'infantile la religion en tant que telle ou de régressif le comportement religieux en tant que tel* ». Toute pratique religieuse renferme « *un abandon infantile périodique du Pouvoir qui crée et recrée, dispensant fortune terrestre aussi bien que bien-être spirituel* », et dépasse même le cadre personnel pour devenir « *suprapersonnel* ». La confiance individuelle devient une foi commune. La religion aurait alors une force de vie communautaire, une capacité d'insertion à une communauté de partage²⁷⁰. Nous sommes alors loin d'un phénomène illusoire, mais bien au plus concret de la réalité de toute personne.

Dans ce sens, Paul POUPARD fait référence dans l'expérience religieuse à ce qui est immédiatement perçu et vécu intérieurement avant toute analyse et toute formulation rationnelle. « *C'est la réponse vécue de l'homme concret qui se trouve, grâce à une religion donnée, en face d'un mystère ou d'une puissance mystérieuse* »²⁷¹. L'expérience religieuse représente à ce moment un danger pour les personnes marginalisées qui ne parviennent pas toujours à appréhender la réalité par une fuite dans l'imaginaire. Une expérience religieuse est un élément personnel très sensible dont les formes sont variées, dès lors qu'est perçue une résonance entre ce qui se passe et ce qui est vécu. Il n'est pas certain que des personnes en situation de marginalité parviennent à une telle expérience tant qu'elles sont en situation de dépendance.

André GODIN note que l'expérience de Dieu n'est jamais première, elle a connu une histoire et même une préhistoire dans l'enfance²⁷². Il apparaît donc utile de s'intéresser à cette histoire, en explorant les étapes de la maturation croyante pour découvrir l'itinéraire parcouru par toute personne dans la découverte de la présence du religieux au cœur de sa vie.

6. 5. 4. Les étapes de la maturation croyante

Des réserves quant à l'utilisation de modèles théoriques de la maturation humaine ont déjà été posées. Ils ne constituent pas une fin en soi et ils ne sont pas non plus prédictifs. Ils ne sont que des "cartes" de compréhension. La même remarque s'applique aux modèles de la maturation croyante. « [...] *La qualité de l'humanisation des personnes est en jeu dans un modèle théorique, il en est de même de la qualité de la*

²⁷⁰ Erik H. ERIKSON, *Adolescence...*, *Op. cit.*, p.109.

²⁷¹ Paul POUPARD, *Les religions...* *Op. cit.*, p. 12.

²⁷² André GODIN, *Psychologie...* *Op. cit.*, p. 13.

foi », ajoute André GUINDON. Il se pose alors une question qui rejoint notre problématique : « *Quels sont les enjeux pour l'humanisation des personnes et de leurs communautés lorsque les unes et les autres agissent à partir de tels modèles théoriques* »²⁷³ ? En effet, la qualité de l'humanisation des personnes et des communautés est en jeu dans un modèle éthique ou théorique, tout comme la qualité de la foi vécue dans ces communautés. Il est donc nécessaire de savoir déterminer les étapes de la maturation croyante pour affermir cette qualité.

Elles vont être décrites à partir des recherches de James W. FOWLER et celles de Fritz OSER et Paul GMÜNDER. Ces deux modèles intéressent notre propos pour plusieurs raisons. D'abord, James W. FOWLER a intégré à son modèle la théorie de Robert KEGAN quand il l'a connue. Par ailleurs, James W. FOWLER ainsi que Fritz OSER et Paul GMÜNDER s'appuient sur les données acquises de Lawrence KOHLBERG, que nous présenterons en préliminaire pour bien comprendre leurs analyses. Enfin, ces chercheurs partent de méthodologies différentes pour offrir finalement des perspectives complémentaires stimulantes. L'ouvrage de Fritz OSER et Paul GMÜNDER présente l' « *état des recherches sur le développement du jugement religieux* » dans lequel les auteurs exposent et critiquent, entre autres, le modèle de James W. FOWLER qu'ils ont analysé²⁷⁴. Nous tenterons de déterminer à partir de ces recherches, quelles corrélations peuvent exister entre la maturation individuelle et la maturation croyante.

6. 5. 4. 1. Lawrence KOHLBERG

Lawrence KOHLBERG ne s'est pas intéressé directement au développement religieux mais au développement moral. Il a poursuivi et affiné les travaux de Jean PIAGET, pour établir une théorie cognitivo-développementale selon laquelle « *le développement est de nature qualitative, séquentielle, irréversible, orienté en fonction d'un état terminal et universel* »²⁷⁵. Il a étudié les relations sujet-sujet à partir des notions de justice et de pardon²⁷⁶.

Il a élaboré sa théorie à partir d'enquêtes empiriques²⁷⁷. Il a demandé à des enfants et à des adolescents de résoudre des *dilemmes moraux*, par exemple le cas d'une

²⁷³ André GUINDON, *Le développement moral...* Op. cit., p. 34.

²⁷⁴ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme...* Op. cit., p. 66-79.

²⁷⁵ Christiane VANDEPLAS HOLPER, *Le développement psychologique...* Op. cit., p. 19.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 206 ; Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme...* Op. cit., p. 97.

²⁷⁷ Les développements qui suivent sont issus de Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne...* Op. cit., p. 117-123. Voir aussi Robert KEGAN, *The evolving...* Op. cit., p. 48-58.

femme qui a besoin d'un médicament très cher pour être soignée. Ne parvenant pas à réunir la somme auprès de l'entourage, son mari entre par effraction dans l'officine et vole le médicament. La question posée, « *a-t-il tort ou raison* », amène à étudier non pas les réponses par oui ou par non mais les motivations invoquées pour justifier le jugement. « *La matérialité des jugements moraux compte moins que les raisons qui président à ces choix* »²⁷⁸. Il ne s'agit donc pas d'une enquête sur le comportement des personnes interrogées, mais sur le jugement ou le raisonnement moral qui est appliqué.

Lawrence KOHLBERG a alors établi la construction des étapes du jugement moral selon trois niveaux qui se subdivisent chacun en deux étapes²⁷⁹. Nous les résumons brièvement, car leur influence est sensible dans les théories de James W. FOWLER et de Fritz OSER et Paul GMÜNDER²⁸⁰ :

Âge	Niveau	Stade	Type de comportement
4 - 10 ans	Moralité préconventionnelle	Stade 1 : stade de la punition et de l'obéissance Obéir pour éviter une punition, qu'elle que soit la règle. Le jugement moral est motivé par un besoin d'échapper à la punition.	<i>Je ne dis pas de gros mots, sinon maman me grondera</i> • Moralité hétéronome
		Stade 2 : stade du projet instrumental-individuel et de l'échange Le jugement moral est motivé par un besoin de satisfaire ses propres désirs.	<i>Pour un biscuit, je rangerai mes jouets</i> Individualisme et perspective utilitariste
10-13 ans	Moralité conventionnelle	Stade 3 : stade des attentes interpersonnelles et mutuelles, des relations et de la conformité Être une "gentille fille" ou un "bon garçon" : Le jugement moral est motivé par un besoin d'éviter le rejet, la désaffection, ou la désapprobation des autres.	<i>Je ne mange pas dans la classe, parce que mon professeur n'apprécie pas.</i> • Relation et conformité interpersonnelle
		Stade 4 : stade du maintien de la conscience et du système social La Loi et l'Ordre : le jugement moral est motivé par un besoin de ne pas être critiqué par une forme d'autorité.	<i>Je ne parle pas pendant un exercice contre l'incendie, parce que c'est l'une des règles.</i> • Système social et conscience
Adolescence à l'âge adulte	Moralité postconventionnelle	Stade 5 : stade des droits premiers, du contrat social ou de l'utilité sociale. Orientation Juridique : le jugement moral est motivé par le respect communautaire pour tous, de l'ordre social, selon les lois légalement déterminées.	<i>Je paye mes impôts parce que c'est la loi.</i> • Devoir défini en terme de contrat
		Stade 6 : stade des principes éthiques universels Orientation Universelle et Morale : le jugement moral est motivé par sa propre conscience.	<i>Je paye mes impôts non parce que c'est la loi, mais parce que c'est ce qu'il faut faire.</i> • Principes éthiques universels

²⁷⁸ Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne... Op. cit.*, p. 119.

²⁷⁹ Lawrence KOHLBERG, *Essays on Moral Development Volume 1: The Philosophy of Moral Development*, Edited by Harper and Rows, New York, 1981, p. 409-410.

²⁸⁰ Pour un développement des étapes voir Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne... Op. cit.*, p. 120-122. Voir aussi le tableau établi par Robert KEGAN, *The evolving...Op. cit.*, p.52-53. Nous ne critiquerons pas les étapes, les auteurs des modèles que nous présenterons l'ont fait en apportant leur point de vue à partir de leur recherche.

Pour Lawrence KOHLBERG chaque étape succède à la précédente sans qu'il y ait de sauts ou de retours, ni de chronologie. L'évolution varie d'une personne à l'autre. Le parcours se caractérise comme un triple passage :

- de l'extériorité vers l'intériorité, c'est l'apparition de la conscience personnelle ;
- de l'hétéronomie à l'autonomie²⁸¹, qui est une indépendance à l'égard de l'environnement social ;
- vers une capacité croissante à accepter le point de vue d'autrui.

On constatera que ces trois points sont présents en filigrane dans les théories des chercheurs qui suivent.

6. 5. 4. 2. James W. FOWLER

Nous retiendrons un ouvrage de ce chercheur, *Faith development and pastoral care*²⁸², où sont décrits les aspects de la vocation personnelle et leur inscription communautaire. On y trouve les étapes de la maturation croyante telle qu'il les a déterminées. À première vue, on a le sentiment qu'il s'est inspiré des travaux de Jean PIAGET et de Robert KEGAN. En fait, au début de ses recherches, James W. FOWLER ne connaissait pas Robert KEGAN qui a rédigé plus tardivement que ses premiers écrits. C'est un de ses étudiants qui a découvert Robert KEGAN et qui a opéré le rapprochement. Par la suite, James W. FOWLER a intégré le modèle de Robert KEGAN au sien, car les deux modèles se recoupent presque parfaitement bien qu'ils soient développés à partir de méthodologies différentes²⁸³. James W. FOWLER voit dans le modèle de Robert KEGAN une contribution essentielle dans les théories constructivistes du développement et dans le modèle développé par Jean PIAGET le paradigme des théories du développement personnel²⁸⁴. Cette première remarque souligne le lien qui existe entre maturation humaine et maturation croyante.

Bien que le modèle de James W. FOWLER ait la prétention d'être transculturel et transreligieux²⁸⁵, il apparaît que cet auteur entend la maturation croyante dans une *perspective chrétienne*. La foi qu'il évoque est celle partagée et vécue dans une

²⁸¹ André GUINDON, *Le développement... Op. cit.*, p. 15-16.

²⁸² Don S. Browning Edition, Philadelphia, 1987.

²⁸³ Voir à ce sujet Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes... Op. cit.*, p. 108.

²⁸⁴ James W. FOWLER, *Faith... Op. cit.*, p. 54 et 53. Nous tradisons.

²⁸⁵ Voir l'introduction de *Faith... Op. cit.*

communauté chrétienne²⁸⁶. Il attache beaucoup d'importance tout au long de son ouvrage au partenariat réciproque entre l'homme et Dieu, « *the partnership with God* ».

Un autre trait saillant du modèle est l'intérêt pour la place de la personne par sa corporéité. Pour évoquer la personnalisation, James W. FOWLER emploie le terme *embodiment* qui sous tend et l'idée de personnification et l'idée d'incarnation de la personne. Pour l'auteur « *nous sommes nos corps* »²⁸⁷. Le corps est le vecteur de toute relation avec autrui et avec Dieu²⁸⁸. Ainsi, l'individualisation dépend du chemin pris par la personnalisation qui passe aussi par une incarnation, une présence corporelle.

Il convient enfin de souligner que pour James W. FOWLER la foi a pour genèse les relations entretenues avec la mère dès avant la naissance. « *Foi et individualité ont leurs origines en nous avant la naissance, in utero, dans la relation symbiotique que nous formons avec notre mère* »²⁸⁹. Avant la naissance, la mère transmet à l'enfant, par ses émotions, un environnement de sentiments et de sensations. James W. FOWLER associe la confiance (*trust*) à la foi (*faith*). Après la naissance, la foi se façonne à partir, d'une part, d'une sorte de prélangage basé sur la confiance et la loyauté de l'environnement dans lequel le bébé est placé et, d'autre part, sur la qualité du don/contre-don (*the give-and-take*) dont il bénéficie. On retrouve ici les données psychologiques acquises de Sigmund FREUD, Erik H. ERIKSON, Robert KEGAN et Jean PIAGET²⁹⁰. Cette "proto-étape" que décrit James W. FOWLER est à situer dans le stade du *Moi incorporatif* de Robert KEGAN. Comme dans tout modèle constructiviste, il n'y a pas de corrélation directe entre l'âge et les stades. Cependant, on peut situer les deux premières étapes au moment de la vie infantine. On ne les rencontre chez des adultes que lorsqu'il y a un problème psychologique.

La foi intuitive-projective et le Moi impulsif (2-6 ans)

L'enfant commence à utiliser le langage pour communiquer en imitant les sons qu'il entend. La foi est *imitative*. Elle s'élabore par l'imitation des personnes significatives, surtout les parents. Mais l'enfant ne fait aucune différence entre connaître et sentir. De plus, le réel et l'imaginaire se mélangent constamment et l'enfant n'a pas encore la

²⁸⁶ On sent notamment cette influence dans les développements concernant la communauté, l'*ekklesia*, voir le chapitre 3.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 55, souligné par l'auteur.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 55 et suivantes..

²⁸⁹ *Ibid.*, p 57.

²⁹⁰ Voir les remarques formulées par James W. FOWLER, *Faith...Op. cit.*, p. 58. Il est à noter que l'auteur reprend les caractérisations psychologiques propres à Robert KEGAN dans la description des stades. Ainsi les stades du développement de la personnalité et de la foi sont corrélés.

capacité d'appréhender les « *relations de cause à effet* »²⁹¹. C'est pourquoi les événements sont construits et reconstruits de façon épisodique, sans continuité avec la réalité. Les symboles sont pris au sens littéral et Dieu est appréhendé en termes anthropomorphiques et magiques²⁹². Il agit, moi je réagis.

La foi mythico-littérale et le Moi-impérial (6-11 ans)

L'enfant est maintenant capable de comprendre les causes et les conséquences des relations mais il les traite selon un aspect rigoureux, du style "œil pour œil, dent pour dent"²⁹³. Dans cette perspective, Dieu est perçu comme celui qui rétribue justement. « *Dieu récompense les gens quand ils font bien ; Dieu punit les gens quand ils font mal* »²⁹⁴. Ceci implique aussi que l'appartenance à un groupe particulier est entérinée. La foi et les traditions du groupe sont appropriées. La foi est *participative*. Les adultes comptent plus que les pairs. La possibilité d'empathie augmente, mais se focalise sur les "gens comme nous". La capacité d'abstraction commence à se développer mais la pensée reste concrète. Les symboles et les mythes sont encore accueillis au premier degré, mais l'enfant commence à ressentir les nuances dont ils sont porteurs. D'ailleurs il parvient à entrer dans les récits qui lui sont racontés. C'est l'âge d'or du récit et de la narration.

La foi synthético-conventionnelle et le Moi interpersonnel (à partir de 12 ans, se prolonge parfois dans la vie adulte)

Les capacités d'une pensée abstraite et de la manipulation des concepts sont maintenant en place²⁹⁵. C'est le temps de l'appartenance communautaire. La foi est *conventionnelle*²⁹⁶. Elle est vécue et interprétée en fonction de ce que disent les autres et de ce qui semble conforme. « *La tâche de cette étape est de synthétiser dans une unité réalisable un sens de l'identité fondé sur l'éventail des représentations de soi fourni par ceux qui ont de l'importance* »²⁹⁷. La correspondance avec les at-

²⁹¹ *Ibid.*, p. 59.

²⁹² *Ibid.*, p. 60. L'auteur parle des symboles et du dieu, *the deity*.

²⁹³ *Ibid.*, p. 62. « *You scratch my back and i'll scratch yours* » littéralement "tu griffes mon dos et je grifferais le tien" et « *Fair is fair* », "il faut être juste".

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 65.

²⁹⁷ *Ibid.*

tentes et les jugements d'autrui est importante, même si on les sait différents d'un groupe à l'autre. L'adaptation intervient soit par un cloisonnement de la vie, soit par une référence à ce qui est pris pour l'autorité suprême. Le jugement personnel n'est utilisé que pour s'adapter à la situation. La foi reste conventionnelle, la synthèse est construite de l'extérieur.

La foi individuelle réflexive (vers 17-18 ans, parfois 35-40 ans, d'autres fois jamais atteinte)

La personne devient capable d'assumer son autonomie et sa responsabilisation quand elle prend conscience qu'il n'est pas possible de se laisser tirer en plusieurs directions ni de s'appuyer uniquement sur l'autorité. C'est l'étape de la référence à soi, une étape rationaliste, réductrice des croyances²⁹⁸. La foi devient une appropriation personnelle. « *L'Éclaircissement a représenté un mouvement dans l'évolution culturelle où les symboles, les croyances, et les traditions hérités ont été soumis à l'examen minutieux du raisonnement critique* »²⁹⁹. Les symboles et les rites perdent leur importance et sont relativisés, car on perçoit aussi davantage la complexité des choses. Pour résoudre les tensions qui en résultent un aspect est retenu au détriment des autres. La personne apprend à devenir responsable et autonome.

La foi conjonctive ou paradoxale de consolidation (autour de 40 ans)

« *La désignation d'étape Conjonctive de la foi implique l'action de rejoindre ou d'unir ce qui a été antérieurement séparé* »³⁰⁰. La personne se réapproprie d'anciennes formes d'engagement ou des façons de donner sens à la vie. La complexité des choses est acceptée comme telle, sans qu'il ne s'agisse d'une régression, mais plutôt de la réaffirmation de nouvelles vérités qui sont bâties sur ce que l'on croyait auparavant, revu et relativisé au prisme d'interprétation récapitulative. L'élargissement aux autres est important. L'empathie concerne maintenant tous les hommes et non plus seulement les personnes du groupe auquel on appartient. Comme la personne reconnaît qu'elle ne possède pas toute la vérité, elle est plus autonome dans ses prises de position et davantage respectueuse de celles des autres³⁰¹.

La foi universalisante (concerne les saints)

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 71.

³⁰¹ *Ibid.*, p.74.

La personne n'a plus son Soi pour centre de référence. On assiste à un « *un mouvement dans lequel le Soi est attiré au-delà de lui-même dans une nouvelle qualité de participation et de compréhension en Dieu, ou dans le Principe d'Être* » Elle vit une expérience de relation constante avec Dieu dont la présence est perçue comme transformante. L'amour de la vie, sans attachement excessif, est une caractéristique de ce stade, où la personne s'est libérée des contraintes du jugement. James W. FOWLER parle d'une personnalité « *qui transfère le fardeau de l'intégration personnelle et de l'autojustification radicalement en Dieu, et pour cette fin entretient une nouvelle qualité de liberté avec son Soi et avec les autres* »³⁰².

6. 5. 4. 3. Fritz OSER et Paul GMÜNDER

Le modèle de Fritz OSER et Paul GMÜNDER ne s'attache pas à décrire la maturation religieuse mais il présente « *une hiérarchie des étapes du jugement religieux d'après le modèle du structuralisme génétique* »³⁰³. Fritz OSER s'est inspiré des travaux de Lawrence KOHLBERG dont il s'est aussi éloigné³⁰⁴. On trouve aussi d'autres références, notamment à Jean PIAGET pour ce qui est de l'apport de l'*épistémologie génétique*. Quant à James W. FOWLER, il n'est pas absent de la théorie de Fritz OSER. Ils se sont rencontrés à l'occasion de différents colloques. Mais Fritz OSER marque une « *critique à l'égard de la théorie de Fowler* », particulièrement quant à l'importance donnée à l'âge qu'il trouve chez ce dernier. Il lui reproche de considérer la foi comme une « *catégorie du développement du moi avec toutes ses composantes d'affectivité et d'instabilité* ». Il réprovoque « *un amalgame des conceptions d'étapes de diverses provenances (logique, rôle social, jugement moral, lieu de l'autorité, vision du monde, interaction symbolique, etc.)* ». Il note cependant « *que cette théorie a une extrême importance, car c'est la première fois que l'on recourt au modèle du structuralisme génétique* » et il apprécie les « *applications que fait Fowler à la pratique de la vie spirituelle* »³⁰⁵. Ce que Fritz OSER reproche surtout au modèle de James W. FOWLER ce sont des erreurs méthodologiques, alors que ces points mis en exergue nous paraissent être les points forts. En fait, les deux modèles partent de méthodologies différentes pour offrir deux points de vue de la maturation croyante. Elle est vue par James W. FOWLER comme un processus qui s'inscrit dans l'environnement du

³⁰² *Ibid.*, p. 76.

³⁰³ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme... Op. cit.*, p. 11.

³⁰⁴ *Ibid.* ; voir aussi p. 74 « *un bref résumé des différences qui nous [Fritz OSER et Lawrence KOHLBERG] séparent* ».

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 72-73.

développement de la personnalité³⁰⁶. Pour Fritz OSER, elle est fonction d'événements de la vie qui amènent nécessairement à se poser la question de la contingence.

Fritz OSER et Paul GMÜNDER définissent la contingence à partir des données fournies par la sociologie. La contingence en sociologie est la proximité spatiale, temporelle ou thématique de deux grandeurs (stimulus-réponse, réponse-stimulus, stimulus-stimulus). Un haut degré de contingence signifie une prévisibilité importante, l'absence de contingence le hasard absolu. Si une action contingente possède une haute probabilité, il est alors possible de la contrôler. Le contraire produit l'incertitude, quand on ne trouve pas une cause à l'absence de contingence et que cela dure³⁰⁷. Les auteurs citent les propos de H. PEUKERT qui propose un concept de la contingence selon la théorie de l'action. Dans une situation déterminée, l'homme ne dispose pas seulement de la faculté d'opter pour une action, mais il a la possibilité de choisir le choix lui-même et, par-là, de s'interroger sur son désir d'exister et sous quelle identité. La contingence humaine suppose l'existence temporelle déterminée par la nécessité de la facticité, laquelle permet dans le même temps des possibilités d'action qui demandent une prise de position consciente ou inconsciente. La contingence humaine est donc intersubjective, car la question pratique est finalement posée par d'autres. « *La notion originaire de contingence dans la théorie de l'action désigne la nécessité pour une liberté temporelle-finie d'avoir, dans la relation aux autres, un comportement libre à l'égard de soi-même, c'est à dire à l'égard de sa propre existence temporelle de fait. Il s'agit de la contingence de libertés et, simplement, à partir de là, de la contingence du déroulement des faits* »³⁰⁸. Pour Fritz OSER et Paul GMÜNDER la tâche et la fonction de la religion sont la maîtrise de la contingence³⁰⁹.

À partir de ces précisions, il est possible de déterminer le jugement religieux. On appelle jugement religieux le système régulateur qui est la conscience religieuse de l'homme, sans cesse réactivée par l'activité personnelle. C'est la structure de la relation qu'un sujet agissant établit avec l'Inconditionnel, qui s'exprime comme mode de processus de pensée³¹⁰. Le jugement religieux exprime le système régulateur qui, en

³⁰⁶ C'est ce qu'écrit d'ailleurs Fritz OSER en présentant le modèle de James W. FOWLER « *une théorie qui s'appuie sur les travaux de Loevinger et qui concerne davantage une psychologie de la personnalité que de la connaissance* », *Ibid.*, p. 69.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 61.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

certaines situations, assure le rapport avec l'Ultime³¹¹. Toute personne a la possibilité, dans une situation concrète, de se mettre en relation avec des conditions ultimes par son activité cognitive, en créant une structuration relationnelle grâce à son système régulateur³¹². La définition du jugement religieux est la manière dont une personne, comme être libre et intersubjectif, peut trouver son identité dans le parcours des différentes étapes essentielles de son développement grâce aux interactions réalisées dans des situations déterminées de son histoire sociale, qui éclaire sa relation à la transcendance³¹³.

On trouve dans la définition du jugement religieux une référence à l'*Ultime* et à l'*Inconditionnel*. Fritz OSER et Paul GMÜNDER définissent l'*Ultime*, l'*Inconditionnel* et la *réalité dernière* comme ce qui dépasse l'homme, les forces qui sont extérieures à lui. Quelques fois ils ajoutent à l'Ultime, entre parenthèses, Dieu. Ils entendent ces termes comme étant synonymes du *Transcendant* de James W. FOWLER³¹⁴. Les auteurs conçoivent leur théorie selon une approche universelle du développement religieux. Ils ne s'attachent pas à une religion particulière ou un système religieux particulier. Les auteurs parlent donc de l'*Ultime*, pour désigner une religiosité qui se veut universelle³¹⁵.

La définition du jugement religieux appelle aussi une précision quant au concept de *structure*, emprunté à Jean PIAGET³¹⁶. Fritz OSER et Paul GMÜNDER établissent une distinction entre *contenu* et *structure*. Les contenus dépendent des cultures³¹⁷, alors que les structures sont universelles³¹⁸. Le jugement religieux est une structure obtenue à partir d'un contenu, il s'agit donc d'une formalisation³¹⁹. L'identité religieuse fait partie originellement de l'homme, qui ne peut s'en débarrasser, c'est la *structure mère*. « *Des structures mères sont ainsi des structures cognitives fondamentales qu'on ne peut plus réduire à d'autres* », dont découlent toutes les autres sous-structures qui sont définies par *combinaison* ou *différenciation*. Les structures mères possèdent trois caractéristiques propres : 1. en tant que structures fondamentales

³¹¹ *Ibid.*, p. 37.

³¹² *Ibid.*, p. 40.

³¹³ *Ibid.*, p. 65.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 26. Littéralement l'Ultime est la traduction de *Letzgülting*, la dernière chose valable ou valide.

³¹⁶ Pour les notions de *structure* et de *structure mère* chez Jean PIAGET, voir *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 8-12.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

elles disposent d'un noyau irréductible par lequel 2. la réalité est interprétée de façon religieuse avec, au besoin, le dépassement des limites des contenus et 3. elles résistent au rationalisme et au sécularisme. Les structures mères ont pour particularité de donner sens³²⁰.

Fritz OSER et Paul GMÜNDER ont entrepris une vaste enquête pour définir les étapes du développement de la personnalité religieuse puis les étapes du jugement religieux. On notera que Fritz OSER ne lie pas ces étapes à un âge précis, même si les deux premières étapes concernent davantage la vie infantine. Il se place dans une perspective *constructiviste* en donnant comme hypothèse « *que des personnes différentes, rangées dans le même modèle d'étape, donneront à leurs actions un fondement structurel semblable* »³²¹. À des âges différents les hommes portent des jugements religieux distincts. Parler de développement du jugement religieux, c'est reconnaître que les personnes donnent à chaque étape des interprétations religieuses différenciées de leurs expériences sociales et personnelles. Fritz OSER souligne aussi que les enfants pensent différemment des adultes, voient le monde autrement, et donc qu'il semble exister des distinctions fondamentales dans les processus de pensée³²².

Les étapes du jugement religieux

Pour les étapes du développement de la personnalité religieuse Fritz OSER a soumis à des enfants et des adultes de divers âges un dilemme à résoudre, ce qui rappelle la façon de procéder de Lawrence KOHLBERG. Plusieurs situations sont proposées, mais c'est surtout à partir du dilemme de Paul que le modèle a été élaboré. « *Paul vient juste de terminer ses études de médecine et va bientôt se marier. Au cours d'un voyage que lui payent ses parents, l'avion connaît de graves ennuis et les passagers sont convaincus qu'ils vont mourir. Il se met à prier et fait le vœu de se consacrer entièrement aux pauvres dans le tiers monde s'il en réchappe ; il promet également d'abandonner sa fiancée. Finalement, l'avion réussit à atterrir et Paul est sauvé. On lui offre une situation très lucrative, mais se souvenant de sa promesse, il ne sait que faire* ». Les personnes interrogées ont à répondre à la question du choix à effectuer par Paul, tout en le motivant, à déterminer s'il n'aura pas des conséquences

³¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

³²⁰ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis RIDEZ, *L'homme... Op. cit.*, p. 81. On notera le "donner sens", qui rejoint le *meaning-making* décrit par Robert KEGAN.

³²¹ *Ibid.*, p. 96.

³²² *Ibid.*, p. 20.

fâcheuses si, par exemple, Paul ne respecte pas sa promesse. À partir de l'analyse des réponses obtenues, Fritz OSER dégage alors cinq étapes du développement religieux que nous reproduisons *in extenso* sous forme de tableau ci-dessous, en ajoutant une troisième colonne qui reprend les étapes du jugement religieux et en intercalant entre chaque étape un commentaire³²³.

	Les étapes du développement religieux	Les étapes du jugement moral
Étape 0		La perspective de la dichotomie dedans-dehors
<p>À cette étape, l'enfant ne dispose pas de la capacité de distinguer entre les causes extérieures à lui-même. De la présentation psychologique du développement de la personnalité, nous retenons que le petit enfant ne fait que progressivement l'apprentissage de lui-même et du monde environnant, qu'il se découvre petit à petit distinct des autres et du monde. Apprenant que l'influence vient du dehors, il se dit alors : "Ou c'est moi qui agis, ou quelque chose agit pour moi". Il est toujours totalement dedans ou totalement dehors, sans parvenir à une distinction des différents dehors. Il s'agit d'une attitude que Fritz OSER qualifie de « <i>pré-religieuse</i> », où Dieu n'a qu'une figure imprécise et changeante, « <i>Dieu peut être une fois quelque chose d'imprécis, une autre fois son oncle ou un étranger de passage</i> ».</p>		
Étape 1	« <i>L'Ultime, quelle que soit sa forme, te protège ou t'abandonne, te donne la santé ou la maladie, la joie ou le désespoir. Il exerce une influence directe sur l'homme (et aussi sur tous les autres êtres vivants). Il faut sans cesse accomplir la volonté de l'Ultime de peur de briser la relation avec lui</i> ».	La perspective du <i>Deus ex machina</i>
<p>L'enfant a l'impression que tout est dominé par des forces extérieures à l'homme, mais qui sont cependant clairement distinguées des adultes, des éducateurs ou de toute autre personne ayant une quelconque influence. « <i>L'Ultime agit, l'homme réagit</i> ». L'Ultime peut être un Dieu personnel ou non, il est une force extérieure à l'homme, « <i>qui est l'organe d'exécution hétéronome de l'Ultime</i> ».</p> <p>Le passage à l'étape suivante s'opère au moment où l'on se rend compte que l'Ultime ne fait pas tout, qu'il « <i>ne résout plus certains problèmes ontologiques</i> ».</p>		
Étape 2	« <i>On peut influencer la volonté de l'Ultime par des prières, des sacri-</i>	La perspective du <i>Do ut des</i>

³²³ Nous reprenons dans ce tableau celui proposé par les auteurs pages 24-25 pour la « *présentation résumée des étapes du développement religieux* », auquel nous avons joint en troisième colonne le tableau des pages 112-127.

	<p><i>fices et l'observance de règles religieuses. Si on se soucie de l'Ultime et surmonte toutes les épreuves qu'il envoie, il nous chérira comme un père aimant et confiant, nous connaîtrons le bonheur, la santé et le succès. L'homme peut influencer l'Ultime ou négliger de le faire. Cela dépend de ses besoins et de sa libre décision ».</i></p>	
<p>C'est le moment du marchandage avec l'Ultime. La personne objective les conséquences de ses actes, et voit une corrélation entre bonne action et bonheur, mauvaise action et malheur. « À cette étape, l'homme est le partenaire d'un Ultime extérieur, car il a désormais un moi propre comme l'Ultime justement peut avoir lui aussi un moi ». Si la personne a les moyens pour coordonner ses actions, elle répond aussi des conséquences positives ou négatives qu'elles entraînent.</p> <p>La transition de l'étape 2 à l'étape 3 passe par un choc quand vient la prise de conscience que des choses sont inévitables. Il s'agit de se prendre en main en se rendant compte de ce qu'il est possible de faire et de ce qui relève de l'Ultime. « La transition se vit dans un déchirement entre le refus de la pratique religieuse, d'une part, et l'acceptation d'une dimension religieuse, de l'autre ».</p>		
<p>Étape 3</p>	<p><i>« L'individu suppose que l'homme est complètement responsable de sa propre vie et de tout ce qui existe dans le monde. La Liberté, le sens, l'espérance sont des données qui dépendent de la décision personnelle. L'Ultime représente une donnée en dehors de l'humain. Il a son propre champ d'action, il a dans la plénitude de son être une liberté, un sens et une espérance qui sont tout autres que ceux de l'homme. Certes, le transcendant se trouve au dehors de l'individu, mais il représente l'ordre fondamental de la vie et du monde ».</i></p>	<p>La perspective de l'autonomie absolue et du déisme</p>
<p>Le domaine de l'Ultime est complètement séparé du moi. « À cette étape, la personne est un moi responsable, capable de décision, exactement comme l'Ultime est son propre champ de décision (structure solipsiste du moi) ». La personne est responsable en elle comme l'Ultime l'est en lui. Chacun dispose de son champ de compétence.</p> <p>La transition intervient avec la négation de « l'automagnificence de l'homme », que tout provient d'une origine. Même si l'homme a sa part de responsabilité, il existe une relation entre l'Ultime et lui.</p>		
<p>Étape 4</p>	<p><i>« La relation à l'Ultime ne se fait qu'indirectement, l'individu continue à se considérer lui-même comme responsable, mais il se demande désormais quelles en sont les conditions de possibilité. C'est l'Ultime qui représente cette condition. L'Ultime représente le fait même de vaincre l'absurdité, le désespoir, la dépendance négative ; il représente l'immanence cachée de ce fait. En</i></p>	<p>La perspective de l'autonomie religieuse et du plan du salut</p>

	<p><i>d'autres termes, à cette étape on considère l'Ultime comme la condition de liberté, de responsabilité et d'espoir. Mais elle ne sera réalisée que par le "plan divin" (ce que Dieu veut réaliser par nous pour le monde) ».</i></p>	
<p>Désormais il existe une médiation entre l'homme et l'Ultime qui est perçu comme son fondement. Il n'intervient pas directement dans la marche du monde, mais constitue la condition de possibilité de toute action humaine. La personne est capable de décision. Elle peut mettre cette capacité en médiation avec l'Ultime. À l'étape 3 la liberté est garantie par la possibilité d'avoir des décisions. Maintenant la liberté est dirigée vers l'extérieur. « <i>L'homme est en ce sens fixé dans la liberté</i> ». Le plan de salut ne supprime pas l'autonomie intériorisée.</p>		
<p>Étape 5</p>	<p><i>« L'Ultime pénètre de partout les relations et les engagements de chacun de nous et, en même temps, les transcende. L'histoire et la Révélation le manifestent là où les hommes se font confiance et sont disponibles. La transcendance et l'immanence se compénètrent et rendent ainsi possible une solidarité universelle avec tous les hommes. Le "Royaume de Dieu" devient garant pour l'homme qui s'engage pour les autres, qui ainsi crée le sens et qui ne peut penser le divin sans l'homme ».</i></p>	<p>La perspective de l'autonomie religieuse par l'intersubjectivité absolue</p>
<p>L'Ultime est considéré comme le fondement de tout, sans qu'il soit question de plan déterminé, « <i>sans coupler ce plan avec la liberté et la libre détermination de l'homme</i> ». Ce n'est plus une loi positive qui donne la direction. Le lieu de l'Ultime comme source des normes est transféré dans la communication humaine. Par le dialogue intra-humain, l'Ultime donne à se connaître comme source d'exigence. L'Ultime est la liberté absolue qui rend possible la liberté de l'homme. L'homme peut faire son histoire, il en jeu dans le rapport fondateur qui le lie à l'Ultime. Il a la responsabilité de transformer le monde.</p>		

Fritz OSER s'est posé la question d'une éventuelle sixième étape en se demandant « *quelle pouvait être la structure mentale la plus élevée de la conscience religieuse* »³²⁴. Le critère de cette étape 6 serait une communication et une solidarité universelles, ayant pour centre une praxis communicative avec l'Ultime qui passe par des rapports intra-humains. C'est la communication de l'étape 5 qui se trouve transcendée. L'accueil que fait l'Ultime dans la souffrance et l'échec peut être accepté en partant d'une promesse qui rende capable d'intégrer la faute, la mort et la souffrance.

Une précision s'impose quant aux processus d'extériorisation et d'intériorisation présents tout au long du développement. L'intériorisation est un processus d'intégration, qui signifie qu'une étape est atteinte, alors que l'extériorisation est un processus de décentration ou de différenciation qui amène à tenir son propre jugement et de le

³²⁴ *Ibid.*, p. 130.

coordonner avec d'autres. L'équilibre des deux processus se réalise par une solution limitée dans le temps entre deux besoins fondamentaux qui se manifestent tout au long de l'existence : d'une part, le besoin d'inclusion et d'affiliation se révélant par la capacité d'extériorisation, d'autre part, le besoin d'autonomie et de séparation s'exprimant par le processus d'intériorisation. Autrement dit, une personne à une étape donnée extériorise une certaine dimension importante coordonnée à d'autres dimensions semblables. Dans le même temps, elle intègre une dimension totalement nouvelle qu'elle n'a pas encore la capacité d'objectiver et dont elle n'est pas encore dépendante. L'extériorisation s'exprime par un avoir et l'intériorisation par un être³²⁵.

6. 5. 4. 4. Valeurs et limites de ces théories pour la pastorale

Plusieurs remarques s'imposent à la suite de la présentation de ces modèles quant à leur incidence dans une pastorale. Les modèles attirent l'attention sur la valeur propre de l'âge adulte. Il apparaît en effet qu'apprendre à croire n'est pas limité à l'enfance. Tout accompagnement pastoral devra tenir compte de la maturation humaine et croyante de la personne adulte.

La structuration de la foi est comprise comme un processus, ce qui renvoie à une dynamique et affirme qu'elle n'est pas un état de choses, mais un devenir constant. C'est dans ce sens que l'on soulignera l'importance de la succession d'étapes différentes et des moments de transition qui pousse à trouver un nouvel équilibre. Mais cette dynamique ne se réduit pas à des variations psychologiques. Il s'agit d'entrer toujours plus avant dans la "connaissance" du mystère de Dieu, ce qui renvoie à un Dieu toujours en-avant et au-delà de nos conceptions.

Les cinq étapes décrites par Fritz OSER et Paul GMÜNDER suivent une progression en liaison avec la maturation de la personnalité. Pour passer de la première à la cinquième étape, il est nécessaire de disposer d'une personnalité équilibrée, ouverte sur soi et sur les autres. Ainsi maturation de la personnalité et maturation religieuse sont corrélées. À quelle étape situer des personnes en situation de marginalité ? Il est d'autant plus difficile de répondre, que la théorie de Fritz OSER et Paul GMÜNDER est une théorie constructiviste. Comme avec le modèle de James W. FOWLER, il importe de savoir situer une personne dans sa maturation tant personnelle que religieuse.

³²⁵ *Ibid.*

Un autre élément saillant est à mentionner. Fritz OSER évoque dans la transition de l'étape 2 à l'étape 3 deux écueils : la fascination que peut entraîner une religion "conséquente" et l'athéisme dans lequel la personne peut tomber. C'est le *moment du donnant-donnant*, mis en évidence par James W. FOWLER dans la deuxième étape de sa théorie. Fritz OSER situe à ce moment l'attrait pour les sectes, quand on « *place un divin au-dessus de tout, du monde et des hommes* »³²⁶. L'exemple est pris d'un jeune homme qui se rend compte qu'il peut réussir ses examens même s'il ne prie pas. Il a alors le sentiment d'être "exploité", et souhaite à ce moment « *prendre lui-même la responsabilité de ce qu'il fait, même au prix du risque* »³²⁷.

Fritz OSER et Paul GMÜNDER soulignent que les étapes 1 et 2 de leur modèle sont celles de *dépendance* ; les étapes 3 et 4, d'*autonomie* ; l'étape 5, d'intégration. Chaque transition est un passage de l'inférieur vers le supérieur³²⁸. Cet agencement montre le long chemin à parcourir pour des personnes en situation de marginalité pour passer de la dépendance à l'intégration. Le manque d'autonomie et les carences de structuration personnelle sont des facteurs de subordination qui induisent une situation en marge des processus de réalisation de soi.

Ici se rejoignent les tâches de la maturation générale avec des thèmes dominants à certains moments de la vie qui sont alors des motifs importants pour la pastorale, du moins tant que l'on considère la foi comme un acte global qui implique toute la personne. La conception très large du terme *foi* dans ces modèles, considérée comme une grandeur universelle et transculturelle, « *an ultimate environment* » chez James W. FOWLER, « *l'Ultime* » chez Fritz OSER, oriente le regard vers les absents et les personnes en situation de marginalité. Les personnes qui ne parviennent pas à s'identifier à la foi chrétienne ou ne le font que très partiellement posent à la pastorale la question de la diaconie sous une nouvelle lumière. En effet, le service à accomplir ne concerne pas uniquement la transmission de la foi, mais se double d'une dimension sociale à ne pas occulter. Quand la structuration de la foi se vit dans l'intégration à une communauté, elle peut devenir une possibilité pour une intégration sociale plus large³²⁹.

³²⁶ *Ibid.*, p. 119.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 126.

³²⁹ Ce thème est particulièrement développé par James W. FOWLER, *Faith... Op. cit.*, Chapitre 7 "Pastorale Care, Faith Development, Public Church".

Les modèles qui concernent la structuration de la foi et le développement religieux des adultes mettent en évidence d'une part les parcours différents selon les personnes et les situations ainsi que l'absence de corrélation directe entre l'âge chronologique et les étapes du développement religieux. L'attention est alors focalisée sur les événements qui constituent la trame d'une vie. Ainsi la contingence, telle que Fritz OSER et Paul GMÜNDER l'entendent, est une notion qui suppose un comportement libre à l'égard de sa propre existence temporelle dans la relation aux autres. Elle concerne le déroulement des faits et la liberté qui y est engagée. Or les personnes en situation de marginalité ne disposent plus de liberté à l'égard des faits et des événements. Elles les subissent, plus qu'elles ne s'y adaptent. Pour Fritz OSER et Paul GMÜNDER, un haut degré de contingence indique une prévisibilité importante alors que l'absence de contingence ouvre sur le hasard absolu. Quand une action est contingente, elle possède une haute probabilité. Il est donc possible de la contrôler. Le contraire conduit à l'incertitude. Aucune cause trouvée à l'absence de contingence et une situation perdue amènent à renforcer l'angoisse. Le corollaire pastoral est celui d'une attention particulière à ces moments cruciaux.

À partir du moment où l'adulte n'est plus compris comme ayant acquis une fois pour toutes l'ensemble de ses richesses humaines, et qu'on ne le regarde plus comme étant parvenu au terme de son développement, on est amené à le considérer comme une personne en continuel devenir, avec des périodes caractéristiques relativement bien repérables. Ceci conduit à comprendre la foi de l'adulte comme un continuel devenir. Tout en repérant des étapes caractéristiques dans la structuration de la foi, on ne peut pas faire l'économie de considérer la grande diversité des parcours dans une vie adulte.

D'ailleurs, apprendre à croire est plus de l'ordre de la transformation, d'une structuration et d'une restructuration, que de la réception. La notion de *structure* amène la question de la responsabilisation et de la dépendance. Les structures-mères donnent du sens aux actions personnelles. Les sous-structures qui composent la personnalité découlent de ces structures. On constate que les personnes marginalisées connaissent une déstructuration progressive qui leur fait peu à peu perdre le sens de l'existence pour les réduire finalement à un état de dépendance.

Le développement religieux n'est pas identique à l'incorporation à l'Église, comme pourrait le laisser entendre James W. FOWLER. L'important se situe dans l'insertion et la place de la personne avec une communauté de foi, qui l'aide et la porte pour se découvrir et construire sa foi. De nombreux facteurs sociaux, familiaux, communau-

taires, interviennent comme catalyseurs ou retardateurs de la progression personnelle. Cette variable est importante en compagnie de personnes dont la situation marginalisante requiert une aide et un appui constant pour parvenir à une structuration positive. Il existe cependant un lien indéniable entre l'intégration dans une communauté religieuse et un approfondissement croyant.

Les modèles contiennent aussi des options sous-jacentes qu'il importe d'analyser et de discuter. Notamment, ils prétendent que l'être humain est foncièrement et inextricablement religieux³³⁰. Ils cherchent à déceler les structures universelles de la croyance ou de la conscience religieuse. Il s'agit là d'un choix anthropologique qu'aucun de ces modèles n'a cherché à prouver. De plus, ils prétendent non seulement être des instruments d'analyse, mais aussi d'intervention. Par conséquent, ils impliquent une conception particulière de l'éducation religieuse. Ils proposent une logique du développement, dont la base est une *religiosité mère*. Certains des stades proposés sont plus de l'ordre d'une construction théologique *a priori* qu'une élaboration à partir de l'observation, même s'ils ont été conceptualisés sur des biographies et des interviews.

La préoccupation de James W. FOWLER et de Fritz OSER consiste à donner de la religion, d'après un aspect repérable, une définition assez large qui puisse inclure diverses manières de se rapporter à une dimension transcendante pour marquer ainsi les traits transreligieux et transculturels. On ne peut cependant pas réduire le développement religieux à un seul facteur, soit le seul jugement religieux pour Fritz OSER ou la foi telle que l'entend James W. FOWLER. C'est également une vision trop sélective que de vouloir restreindre la foi aux seules relations interpersonnelles.

6. 6. Conclusion

La construction de la personnalité est un long processus qui débute avec la naissance, une véritable "jetée au monde" brutale, et ne se termine qu'avec la mort. La tâche propre à la théologie est de décrypter l'ensemble des médiations pour accompagner dans la maturation personnelle.

Ce processus n'est pas linéaire et connaît de nombreuses interférences. Une fois passée la période de l'enfance, puis de l'adolescence, les temps du devenir et de l'apprentissage par excellence, l'être est toujours en évolution, et ce jusqu'à la fin de ses jours. L'âge adulte est une dynamique, ce qui conduit à des évolutions ou à des

³³⁰ Ce qui est déjà présent chez Sigmund FREUD.

stagnations, parfois à revenir à des valeurs connues. Par la façon de vivre ce processus, par les aides sur lesquelles l'adulte peut éventuellement s'appuyer, par le partage et la confrontation avec d'autres, il est appelé à être sujet de son histoire au lieu d'en être l'objet. Il garde la possibilité du changement, qui est une de ses principales caractéristiques. Il existe toujours une possibilité de redémarrer sur quelque chose de neuf³³¹. Or les personnes en situation de marginalité sont souvent stigmatisées dans leur état, comme s'il ne leur était plus possible de connaître une évolution pour une réalisation d'elles-mêmes.

Comme processus, la vie adulte est une succession d'étapes reliées entre elles par des périodes de transition. Pour le comprendre, les modèles théoriques constituent un précieux outil. Ils s'offrent comme une grille d'analyse qui permet de percevoir ce qu'une personne vit actuellement, de saisir en fonction de son âge, de son passé et de son présent, ce qui aujourd'hui pose problème et peut expliquer une situation de marginalité. Les modèles de développement sont donc des clés d'interprétation mais jamais des normes. Ils sont des clés de lecture et non des tests pour "classer" quelqu'un. En les utilisant, il s'agit de ne pas tomber dans une interprétation excessive et/ou systématique, un enfermement pseudo-psychologique, pour tout expliquer. Ils restent des constructions hypothétiques qui cherchent à décrire et à expliquer des traits généraux qui ne distinguent jamais une personne dans son individualité, sa spécificité et sa personnalité. Ils font apparaître le *continuum*, ce qui demeure au-delà des caractéristiques spécifiques liées à l'âge, à la situation sociale, aux événements, etc. Ils décrivent ce qui est commun au-delà des individualités.

Tout en se voulant descriptifs, ces modèles véhiculent une idéologie : chaque nouvelle étape est meilleure que la précédente. Ceci est lié à la culture du temps pour laquelle développement et progrès sont des valeurs positives, c'est à dire que le neuf est meilleur que l'ancien. L'environnement psychosocial est important pour l'évolution de la personne et sa maturité. Chacun vit un développement dans lequel interfèrent de nombreux facteurs sociologiques, économiques et familiaux, qui offrent à l'enfant puis à l'adulte des capacités cognitives et adaptatives pour faire face aux différents aléas de la vie. Ces facteurs créent aussi des brisures qui seront autant de handicaps relationnels et d'obstacles à la réalisation de l'harmonie personnelle.

³³¹ Centre National d'Enseignement Religieux, *Modes d'emploi du catéchisme pour adultes*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 23.

La maturation de la personnalité comprend la maturation croyante. L'homme est un et indivisible, mais il peut être envisagé selon plusieurs approches. Les différents modèles de la maturation croyante montrent les retours ou les allusions à la maturation personnelle. Les deux processus de maturation s'influencent et s'interpénètrent. C'est encore un aspect important avec des personnes en situation de marginalité qui se perçoivent souvent selon une personnalité morcelée. Elles ne parviennent pas à construire une identité unifiée du fait de la difficulté à s'appréhender globalement.

La personnalité se constitue autour de trois formes d'identité : l'identité subjective, ce que l'on est, l'identité optative, ce que l'on voudrait être, et l'identité attribuée, celui pour qui on nous prend. Ces trois identités se rencontrent chez une seule et même personne appelée à trouver un équilibre pour éviter les dysfonctionnements de la personnalité. Le processus de la stigmatisation superpose l'identité attribuée à l'identité optative. La confusion des deux types d'identité ne permet plus de se réaliser. La vie est une longue quête d'identité, une identité toujours à redécouvrir et à redéfinir en fonction de ce qui est vécu, des milieux d'insertion qui interviennent ou dans lesquels s'installe la personne.

Dans le cadre de la maturation croyante ce qui est reçu de l'extérieur joue un rôle fondamental en contribuant à façonner les croyances et la foi d'une personne, et à conceptualiser sa religion dans une communauté ou un groupe qui partage les mêmes croyances et vit de la même foi. La croyance précède et englobe la foi, et toutes deux donnent naissance à une religion personnelle qui se vit et se nourrit aux contacts d'autres croyants.

Les modèles de la maturation croyante de James W. FOWLER et de Fritz OSER et Paul GMÜNDER montrent clairement que *développement de la personnalité* et *développement croyant* s'articulent. Comme la personnalité s'élabore selon l'ouverture aux autres et à soi, de même la maturation croyante se réalise par les relations à autrui. Mais la maturation croyante ne signifie par pour autant une maturation de la foi. Cette dernière fait appel à une mise en question personnelle, un désir qui naît d'une rencontre avec le "transcendant" d'abord entr'aperçu puis recherché. Il se pose une question pour la pastorale : si l'âge adulte n'est pas statique mais changeant, peut-il exister une pastorale typée, sectorisée et identique pour tous ? La même question se pose quant à une approche phénoménologique ou psychologique de l'âge adulte.

Les différents aspects des développements humain et religieux amènent à réfléchir à ce qui ressort d'une normalité ou d'une anormalité dans les processus de maturation et de développement. Il existe un ensemble d'éléments qui influencent la person-

nalité, soit positivement soit négativement. Il peut s'agir d'agressions reçues comme des cassures, des brisures ou des ruptures dans les processus de maturation et de réalisation de soi, tant personnel que religieux, qui affectent durablement une personne. Pour y répondre, chacun dispose ou ne dispose pas de capacité et de possibilité de fuite ou d'affrontement, selon qu'il aura connu ou non des appuis tout au long de l'existence.

Chapitre 7

La relation d'aide : fondements théoriques et enjeux

La présentation de différents modèles de la maturation humaine et croyante conduit à mieux cerner qui est une personne, ce qui la constitue, ce qui fait son originalité et de considérer aussi les cassures qui peuvent intervenir dans le déroulement de sa vie. On peut considérer ces modèles comme des points de repère qui sont posés pour se comprendre soi-même et accueillir autrui tel qu'il est. Ils permettent de situer chaque personne dans ce qu'elle vit, dans son univers de référence, dans ce qui est personnel à chacun, dans ce qui constitue la spécificité et l'originalité de chacun. Ce parcours ouvre aussi à la compréhension des points d'achoppements, des cassures et des blocages qui peuvent mener souvent à une situation marginalisante.

Pour compléter la présentation des processus de maturation, on peut s'arrêter sur différentes démarches d'aide et de soutien proposées par les sciences humaines. Le Concile Vatican II a rappelé la nécessité dans toute action pastorale de se former aux différentes sciences humaines : « *Que, dans la pastorale, on ait une connaissance suffisante non seulement des principes de la théologie, mais aussi des découvertes scientifiques profanes, notamment de la psychologie et de la sociologie, et qu'on en fasse usage ; de la sorte, les fidèles à leur tour seront amenés à une plus grande pureté et maturité dans leur vie de foi* »¹. Jacques AUDINET apporte une précision supplémentaire. Le déroulement de l'action prend en compte des instruments nouveaux qui offrent des possibilités vérifiables d'agir, et qui dépendent de concepts et d'expériences qui constituent la théorie. La mise en œuvre de l'action est donc dépendante d'un ensemble théorique pour lequel l'utilisation de certains instruments n'est pas neutre. Elle engendre aussi un effet de retour sur l'utilisateur car les théories opératoires concernent différentes visions de l'homme qui s'affrontent. Les questions que soulève alors l'analyse de l'action pastorale rejoignent celles posées par d'autres points de vue, entre la confrontation qui naît de la théologie et de la culture contemporaine².

C'est pourquoi dans le cadre d'une pastorale en milieu marginalisé il s'avère nécessaire de présenter des démarches des sciences humaines qui apportent une compré-

¹ Constitution *Gaudium et Spes*, § 62.

² Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 16-20.

hension plus large de l'homme, de ses modes de fonctionnements et de la façon dont il peut être aidée pour retrouver son humanisation perdue. La relation d'aide est bien adaptée à une pastorale en milieu marginalisé. Mais si elle constitue le cœur de l'ensemble du dispositif de présence, il ne se résume pas qu'à la relation d'aide. Il existe différentes démarches, qui requièrent des compétences "techniques" nécessitant une formation, et qui partent d'une optique particulière pour un accès à une humanisation plus harmonieuse. Il s'agira ici d'une présentation pour avoir une visée globale de ce qui peut être mis en œuvre pour aider une personne en souffrance. C'est aussi un apport qui complète la compréhension de la personne humaine abordée en exposant le développement de la personnalité.

Un premier point s'attachera à la relation d'aide, dont il nous apparaît que la relation pastorale en milieux marginalisés découle directement (7. 1.). Puis seront abordées trois autres démarches qui apportent des perspectives stimulantes pour aider une personne à grandir en son humanisation : la psychanalyse, dont quelques aspects sont apparus au chapitre précédent (7. 2.), la Gestalt-théorie (7. 3.) et l'analyse transactionnelle (7. 4.). Enfin, il s'agira de voir les valeurs et les limites de ces démarches pour la mise en œuvre d'une pratique pastorale (7. 5.).

7. 1. La relation d'aide et les acteurs impliqués

Considérer la relation d'aide et les acteurs impliqués permet de déterminer sa place et son originalité par rapport à une démarche d'aide plus spécialisée, comme la psychanalyse, la gestalt-théorie ou même l'analyse transactionnelle qui seront analysées ensuite. Une relation met en contact au moins deux personnes. Ces deux personnes sont reliées, attachées l'une à l'autre par un lien d'échange qui est à la fois verbal et non verbal, constitué d'attitude et de sous-entendu, de tout ce qui constitue une forme de langage. Il existe de nombreuses formes de relations qui possèdent toutes leurs caractéristiques propres comprises dans le substantif associé au terme relation³. Parmi les exemples les plus significatifs de relations, citons les relations sexuelles, d'affaires, d'amitiés ou encore, pour notre propos, les relations pastorales. Quant à la notion d'aide, elle revêt de multiples aspects : assistance pour un groupe de touristes perdu dans le Sahara, secours pour une personne blessée, coup de main donné au voisin dont la maison est inondée, protection dans une situation de conflit, collabora-

³ Sur ce sujet voir Gabriel MOSER, *Les relations interpersonnelles*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994. L'auteur aborde les différents types de relations interpersonnelles qui existent en les situant dans leurs contextes social, professionnel et personnel.

tion quand le processus d'aide est fondamental pour la personne aidée, qu'il touche les fondements constitutifs de la personnalité.

Il s'agit d'évaluer si la relation d'aide peut s'inscrire dans une démarche d'accompagnement spirituel ou une pratique pastorale. L'ouvrage de Jacques et Claire POUJOL, *Manuel de relation d'aide*, comporte en sous-titre *L'accompagnement spirituel et psychologique*, qui marque une interaction possible entre ces différents domaines⁴. Après avoir cerné le champ de la relation d'aide (7. 1. 1.), trois points particuliers seront développés : il s'agira d'abord de s'intéresser à l'*aidant* en recherchant ses motivations à se mettre en chemin avec une personne en difficultés, ce qui offrira par décalque des éléments de compréhension de l'agir de l'agent pastoral (7. 1. 2.) ; puis sera analysé l'*entretien non directif* qui donne une perspective intéressante à la forme de rapport en milieux marginalisés (7. 1. 3.) ; enfin l'*écoute attentive* sera présentée (7. 1. 4.).

7. 1. 1. Le champ de la relation d'aide

Pour Jacques SALOMÉ, la relation d'aide est une capacité que l'aidant offre au client de se dire dans trois registres :

- un *fait*, quelque chose qui est arrivé ;
- un *ressenti*, comment ce client a vécu ce fait ;
- un *ressentiment*, ce que ce fait réactive en l'intériorité du client.

Ce troisième point représente l'élément le plus important dans la relation d'aide, car c'est ici que le client s'ouvre à la possibilité d'entendre ce qu'il dit en résonance interne. À ce moment, la relation d'aide devient une relation d'accompagnement où quelqu'un parvient à se réaliser⁵.

Gerard EGAN ouvre à la relation d'aide un champ très vaste qui couvre l'ensemble des domaines relationnels. L'auteur énonce quatre niveaux possibles à la relation d'aide. Il y d'abord « *diverses professions axées sur la relation d'aide. Les conseillers, les psychiatres, les psychologues et les travailleurs sociaux se consacrent à aider les gens à faire face à leurs difficultés socio-affectives* ». Il existe « *une deuxième catégorie de professionnels* », qui intervient pour « *des clients en état de crise : les consultants, les médecins, les infirmières, les membres du clergé, les enseignants, les den-*

⁴ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel de relation d'aide, L'accompagnement spirituel et psychologique*, Empreinte Temps Présent, Paris, 1996.

⁵ Jacques SALOMÉ, "De la relation d'aide à la relation d'accompagnement", in *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 235.

tistes, les avocats, les policiers, les agents de probation, etc. ». Ceux-ci doivent être à même de répondre à l'attente de leur client « *selon laquelle ils sont capables d'aider leurs clients à faire face aux dimensions socio-affectives des situations difficiles qu'ils traversent [...] et de résoudre leur problème de façon holistique* », c'est à dire que les difficultés sont traitées de façon globale. L'auteur donne l'exemple du dentiste qui en plus de soigner les dents aide ses clients à surmonter la crainte des traitements ou encore des enseignants qui en plus de l'enseignement de leurs disciplines aident leurs élèves dans leur développement « *physique, intellectuel, social et affectif [pour] affronter les tâches et les crises propres à leur stade de développement* ». L'auteur énumère ensuite « *une troisième catégorie de professions où se pratique la relation d'aide. Nombreux sont les administrateurs, les superviseurs, les barmans et les coiffeurs qui se perçoivent comme des aidants* » du fait de la rencontre de nombreuses personnes en crise qui se confient plus ou moins à eux. Enfin, l'auteur cite un quatrième niveau, « *tous ceux qui tentent d'aider des parents, des amis, des connaissances ou même des inconnus à faire face à une situation difficile* ». Gerard EGAN en arrive à la conclusion que « *le monde est rempli d'aidants non officiels* »⁶.

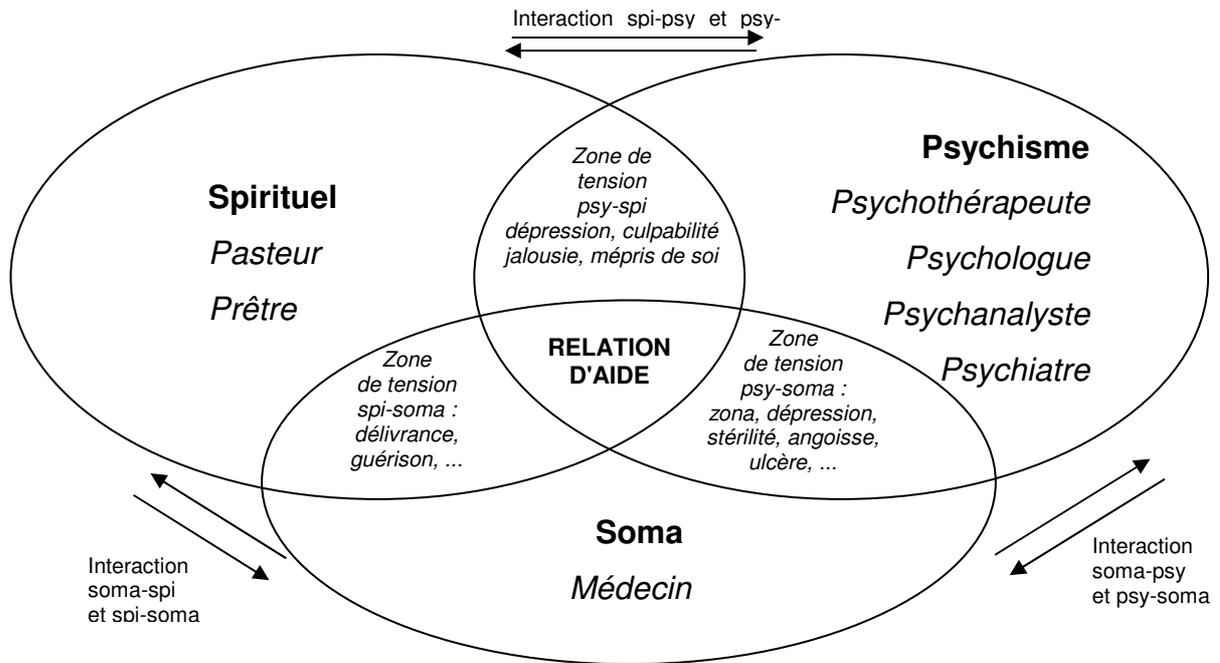
Carl ROGERS décrit aussi une grande étendue à la relation d'aide ou plus précisément à l'aide psychologique. Il décrit successivement les instituts de conseil pédagogique, les consultations d'étudiants, le service d'hygiène mentale pour adulte, l'assistance sociale, les relations humaines dans les entreprises, les relations humaines dans la préparation militaire⁷.

Ces deux auteurs montrent un champ très vaste à la relation d'aide. Pour mieux le circonscrire et clarifier la particularité de la relation d'aide, Jacques et Claire POUJOL proposent un schéma synthétique pour dégager le champ d'action spécifique à la relation d'aide. Ce schéma situe celle-ci au confluent de trois domaines : le *domaine physique*, le *domaine psychique* et le *domaine spirituel*, dans lesquels interviennent des "spécialistes" qui disposent d'une compétence avérée et reconnue, propre à leur domaine de compétence. Chacun participe déjà de la relation d'aide à son niveau⁸.

⁶ Gerard EGAN, *Communication dans la relation d'aide*, Éditions Étude Vivante, Montréal, 1987, p. 4-5.

⁷ Carl ROGERS, *La relation d'aide Op. cit.*, p. 22-28. Cet ouvrage a pour cadre l'Amérique des années 1950.

⁸ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 12. Nous complétons les appellations des intervenants dans chaque domaine.



Le *soma* est le *domaine physique*. Il recouvre ce qui a trait au corps, le *somatique*. C'est l'extérieur du sujet. Des affections internes au corps sont donc aussi du domaine de l'extériorité. Celui-ci intéresse notamment le *médecin* qui recherche comment soigner les maladies ou le *kinésithérapeute* qui remet en place des parties physiques qui connaissent un dysfonctionnement. Quand on interroge l'un et l'autre sur le rôle qu'ils remplissent auprès de leurs patients, ils indiquent soigner non seulement le corps mais aussi avoir un rôle d'écoute pour les malades quand ils expriment un autre type de souffrance, plus intérieur. C'est un premier maillon dans la chaîne de la relation d'aide qui se situe à l'interaction du somatique et du psychique (*soma-psy* et *psy-soma* dans le schéma). Elle s'inscrit à la jonction du corps et du psychique, au niveau duquel se traduisent les affections *psychosomatiques*. Le médecin peut alors être amené à requérir l'appui d'un autre spécialiste, celui du domaine psychique.

Le *domaine psychique* comprend l'intériorité du sujet, l'affectif. C'est tout ce qui est compris dans le terme générique de *psychologique*, qui concerne les relations entre l'inconscient et le conscient, ce qui permet de mieux cerner qui nous sommes, ce qui ouvre à la compréhension de nos réactions face à une situation donnée, ce qui fait notre tempérament et ce qui peut expliquer nos tensions, nos détresses et nos dépressions. Dans ce domaine interviennent le *psychothérapeute*, le *psychologue*, le *psychanalyste* ou le *psychiatre*. Chacun agit en fonction de compétences propres à un domaine particulier du psychique, le psychiatre avec une possibilité d'action sur le soma.

Le *domaine spirituel* concerne la quête du Transcendant, terme générique pour évoquer les forces qui dépassent l'homme et qui sont extérieures à lui. L'explosion des sectes et l'attrait pour les pratiques extrasensorielles ont souvent pour origine une recherche du spirituel. On trouve dans les demandes de relation d'aide des personnes qui sont touchées à ce niveau spirituel, qui ne parviennent pas à définir leurs affections qui touchent aussi le domaine psychologique, à l'interaction *psy-spi* ou *spi-psy*.

Le schéma indique aussi l'interaction entre le somatique et le spirituel (*soma-spi* ou *spi-soma* dans le schéma). Elle se manifeste dans certains cas de transes physiques, par exemple, où le corps est sous la domination du spirituel ou lorsque l'emprise du spirituel est forte et l'emporte sur le somatique. Ce n'est pas aisé à déterminer, car le psychologique intervient aussi.

La relation d'aide se situe au confluent des trois domaines psychique, physique et spirituel⁹, au point de jonction de chacun d'eux qui représentent des *zones de tension*. Lorsque les tensions sont trop fortes et que la personne ne parvient plus à un équilibre, elle est dans une situation de demande d'aide qui varie suivant le déséquilibre. Une personne prise d'un mal de dents ira consulter un dentiste en sachant qu'il pourra la soulager. Celui ou celle qui est angoissé par des interrogations portant sur sa foi ira voir un prêtre ou un pasteur, voire même un agent pastoral, pour un échange sur ce qui pose question. Pour la personne touchée d'une maladie psychologique, un spécialiste du domaine psychique interviendra. Mais quand l'affection est plus diffuse ou difficilement décelable, quand il existe une certaine crainte à consulter un "spécialiste" pour une souffrance donnée ou encore quand la personne ne sait pas comment remédier au déséquilibre qu'elle ressent, c'est alors qu'intervient la demande en relation d'aide. Cette forme d'aide prend en compte le psychique, le physique et le spirituel, ce qui requiert de la personne qui apporte son aide des compétences et des habilités pour discerner la nature du problème et éventuellement clarifier la demande d'aide pour une orientation vers un "spécialiste" du domaine affecté.

La relation d'aide se présente comme une première démarche en vue de la résolution de difficultés. Carl ROGERS apporte comme « *hypothèse de base* » que « *la relation d'aide psychologique est une relation permissive, structurée de manière précise, qui permet au client d'acquérir une compréhension de lui-même à un degré qui le rende capable de progresser à la lumière de sa nouvelle orientation* »¹⁰. « *Le client*

⁹ *Ibid.* ; On pourra aussi consulter Charles-Henri NODET, in Collectif, *La relation pastorale, Op. cit.*, p. 164-165.

¹⁰ Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, p. 33.

demande de l'aide parce qu'à ses propres yeux ou à ceux d'autrui, il est plongé dans une situation difficile qu'il n'arrive pas à maîtriser [...]. Cette personne a besoin d'apprendre à faire face », écrit Gerard EGAN¹¹. Une solution, même provisoire, peut ainsi être apportée dans un moment douloureux. Elle pourra déboucher sur une autre démarche qui dépasse le cadre de la relation d'aide comme, par exemple, une psychothérapie ou un accompagnement spirituel¹², qui participent d'une forme de relation d'aide. Nous suivons Gerard EGAN pour qui « [...] *un des points fondamentaux du processus d'aide consiste à aider le client à découvrir le type et le niveau de solution qui lui est accessible* »¹³. Mais pour ce faire le client a besoin d'un appui, représenté par l'aidant.

7. 1. 2. Les acteurs impliqués

La relation d'aide se vit en « *interrelation subtile* » entre « *le thérapeute et le client, entre l'aidant et l'aidé* », elle « *représente un genre de lien social qui diffère de tous ceux que le client a éprouvés jusque là* » écrit Carl ROGERS¹⁴. Deux personnes sont donc concernées par le processus d'aide, une qui est en demande, l'autre en proposition.

Pour désigner celui qui apporte son aide, un consensus se dégage autour de *conseiller* ou *aidant*. Le terme *aidant* nous paraît le plus approprié. Il s'agit d'un participe présent aussi neutre que possible, qui n'exprime pas une mise en action à la place de la personne aidée. Aider une personne blessée dans un accident n'est pas la même chose qu'apporter de l'aide à une personne blessée par des difficultés de la vie. Le terme *conseiller* dans ce domaine porte une connotation trop dirigiste. Celui ou celle qui aide est invitée à être un miroir pour la personne aidée sans avoir de conseils à donner, tout au plus sa présence et son écoute constituent une ouverture et une orientation. Carl ROGERS ajoute qu'il existe chez l'aidant « *une chaleur et une émotion sympathique qui rendent la relation possible* »¹⁵.

¹¹ Gerard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 36. Souligné par l'auteur.

¹² Pour le lien entre relation d'aide et psychothérapie, voir Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, p. 28-30. L'auteur passe succinctement en revue quelques « *techniques d'aide* » ou « *méthodes d'entretien* » : « *les mesures préventives* », « *le traitement par l'environnement* » ou encore « *le traitement direct* » qui comprend l'aide psychologique. Voir Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.* Volume 1, p. 10-11, chez lesquels nous trouvons aussi le lien entre relation d'aide et accompagnement spirituel. Voir aussi Gerard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 5-8.

¹³ Gerard EGAN, *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ Carl ROGERS, *Ibid.*, p. 92 et p. 93.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

Pour évoquer la personne aidée, on trouve *client* ou *aidé*. Le terme *client* comporte plusieurs significations qui s'appliquent toutes dans une certaine mesure au cadre de la relation d'aide. Dans l'Antiquité romaine, le client était un plébéien, une personne de faible condition, qui se plaçait sous le patronage d'un patricien, un citoyen appartenant à la classe aristocratique. Par extension, est client toute personne qui se place sous la protection d'une autre. Cet aspect, qui fut privilégié au long du Moyen-Âge, souligne *la situation de dépendance* du client par rapport à l'aidant, qui trouve son origine dans la demande d'aide. Une certaine vigilance s'impose alors face au risque de décalage entre le client, qui serait en position inférieure, et l'aidant, en position de force.

Il existe un autre sens au terme *client*. Il s'agit d'une personne qui confie ses intérêts à une autre. On est ainsi client d'une banque ou d'un avocat ou d'un médecin. Dans ce sens, *la situation d'intérêt* qui s'établit entre les deux personnes est à retenir. L'intérêt tient au profit que chaque partenaire tire de la relation. Il existe donc une ambiguïté de la relation d'aide quand l'aidant n'a pas conscience du rapport d'intérêt qu'il recherche aussi.

On peut considérer aussi l'analogie avec les caractéristiques commerciales. Dans ce sens, la notion d'*offre* et de *demande* s'applique. Une personne demande de l'aide, une autre en offre. Si le client n'est pas satisfait de la qualité de l'aide apportée, il ira ailleurs. Certains clients ne sont du reste jamais satisfaits des différents aidants qu'ils consultent et usent l'un après l'autre. L'aspect commercial évoque aussi le *marchandage*, la *rétribution*, voire même le *rendement*. Dans ce sens, l'équivoque réside dans l'obligation de résultat attendu d'une relation d'aide. Il faut que ça marche. On y met alors les moyens, au risque de passer à côté du véritable besoin d'aide.

Jacques et Claire POUJOL mentionnent que « *le client est actif, il a en effet une certaine liberté, il choisit, décide du contrat, des buts, il travaille sur lui-même, etc.* »¹⁶. La personne aidée ressemble à quelqu'un qui prend en main sa destinée avec l'appui de l'aidant, à son service. Trois aspects importants se dégagent :

- La notion de *contrat* en premier lieu. Comme dans le domaine commercial, le contrat clarifie la demande du client et l'offre de l'aidant. "Le client est roi", ce qui reste valable en relation d'aide, mais ne signifie pas pour autant que l'aidant est corvéable à souhait. Le contrat permet de préciser ce qui est attendu de la relation, ses modalités,

¹⁶ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... op. cit.*, Volume 1, p. 8-9. On retrouve la même conviction chez Gerard EGAN, *Communication... Op. cit.* et chez Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, notamment le chapitre 1 de la troisième partie.

ce à quoi chaque partenaire s'engage et a fortiori ne s'engage pas. C'est un aspect important à ne pas négliger avec des personnes en situation de marginalité pour qui un contrat, même symbolique, prend une valeur en leur signifiant qu'elles sont acteurs dans une relation d'aide.

- Il ressort aussi le sens de la *liberté*, car le client à tout moment d'une relation d'aide reste libre. Dans le domaine économique, un client est influencé et soumis à des pressions de mille façons pour être poussé à la consommation. Dans la relation d'aide, cette attitude peut se retrouver aussi quand l'aidant, mal averti des techniques d'aide, estime qu'il possède toutes les possibilités de changer l'existence néfaste du client, qu'il influence, voire manipule.

- Enfin, entendre que *le client est actif* rappelle qu'il détient la clé de son problème. L'aidant n'est là que pour la chercher avec lui, et non pas pour agir à sa place.

Les motivations qui poussent à proposer son aide

L'aidant est-il un être réellement altruiste ou est-il profondément égoïste ? Propose-t-il son aide par altruisme ou par égoïsme ? Peut-on dégager un "parcours-type" ou tous les aidants sont-ils au même niveau de réception de la demande d'aide et de l'offre qu'ils apportent ? De prime abord, on aurait tendance à dire que la question ne se pose pas et qu'il faut vraiment beaucoup d'abnégation pour aider les autres. Pourtant la réalité est plus complexe. Dans son étude sur *le sens des valeurs*, Raymond BOUDON s'est intéressé aux différentes théories sur les normes et les valeurs que nous partageons. Il a recherché leur fondement originaire et leur développement. L'auteur constate que dans la théorie utilitariste « *l'adhésion des sujets sociaux aux normes et aux valeurs s'explique par le fait que celles-ci produisent des effets normalement considérés par eux comme favorables : j'approuve telle norme ou telle valeur parce que j'ai des raisons fortes de le faire, ces raisons fortes résidant en l'occurrence dans le fait que j'y trouve mon compte* ». Il apparaît donc sous l'angle des théories utilitaristes des normes et valeurs que « *l'altruisme apparent doit s'analyser comme de l'égoïsme bien compris* »¹⁷.

Camille STEMPER a étudié la relation d'aide en lien avec la visite des malades. Il recherche les racines de la motivation d'une personne à s'engager au service des autres et découvre qu'il existe de nombreuses raisons comme « *la solidarité, l'amour du prochain, ou la philanthropie* ». Mais ces considérations théoriques, quoi que très

¹⁷ Raymond BOUDON, *Le sens... Op. cit.*, p. 55-56.

humaines, sont un pré-texte qui cache une motivation bien plus profonde. « *Ce qu'on fait pour l'autre, on le fait toujours, et en premier lieu, pour soi-même* ». Camille STEMPER indique que cela ne signifie pas que l'aidant agit par égoïsme en faisant passer son intérêt propre avant celui d'autrui ou comme un moyen pour atteindre à ses fins. Il souligne que le *pour* signifie ici non pas le bénéficiaire, « *mais l'ancrage, l'enracinement dans mon for intérieur : j'accomplis ceci ou cela parce que quelque chose travaille en moi et m'y oblige* »¹⁸.

Se mettre au service d'autrui, c'est rechercher à satisfaire ses propres attentes avant celles d'autrui. Ce n'est pas consciemment, comme l'indique ce « *quelque chose qui travaille en moi et qui m'y oblige* ». Ce n'est que progressivement que surgiront les motivations profondes. Ce quelque chose, la motivation profonde, est à faire émerger pour permettre une véritable rencontre de l'autre. On remarquera avec Yves LEDURE que la reconnaissance de soi « *passé dans et par la reconnaissance d'autrui* ». L'égoïsme apparaît alors comme un comportement inacceptable et inhumain, il est « *négateur de soi dans l'oubli ou le refus de l'autre* »¹⁹. Une objection cependant s'impose : l'altruisme pur n'existe pas. Une part égoïste reste nécessaire, c'est ce qui permet de garder la distance indispensable avec une personne en détresse.

Raymond CHAPPUIS relève que le « *don de soi renvoie aux notions d'abnégation et de sacrifice volontaire au profit d'autrui* ». Il note que lorsque l' « *on parle du don de soi comme acte de liberté, on fait référence à une relation à autrui épurée de toute intention utilitaire, de toute idéologie* ». La notion de liberté entre en jeu dans l'aide apportée à autrui. « *La vraie nature de la relation d'aide* » permet de comprendre le don de soi comme « *un engagement personnel mis au service de l'intérêt supérieur d'un individu en difficulté* ». Le don de soi est une manifestation de l'amour, « *non pas de l'amour d'une personne particulière à chérir pour s'assurer son attention, mais de l'amour que chacun doit à la personne humaine, ce qui répond aux exigences de la morale universelle* ». C'est ce qui permet à toute personne « *d'accéder au plus haut niveau de la liberté individuelle* ». Le don de soi « *dans le discours des religieux s'énonce comme un acte de foi. Il est dans le discours social une expression qui manifeste un désir de changement d'attitude dans les rapports aux autres* »²⁰. L'apport de Raymond CHAPPUIS aurait presque un relent d'angélisme. Le don de soi qui anihile l'égoïsme au profit d'un altruisme authentique s'opère par étapes successives.

¹⁸ Camille STEMPER, *Le chemin vers l'autre*, Éditions Salvator, Mulhouse, 1994, p. 15-16. Souligné par l'auteur.

¹⁹ Yves LEDURE, *La détermination... Op. cit.*, p. 13.

C'est ce que démontre l'étude de C. Daniel BATSON sur les motivations qui amènent quelqu'un à proposer son aide à autrui²¹. L'intérêt de l'étude réside notamment dans la découverte que les motivations ne sont pas toujours aussi claires qu'il paraît initialement. L'auteur débute en plaçant le lecteur dans la situation banale d'un coureur à pied qui découvre un effroyable accident de la circulation au tournant d'une route calme de campagne. Il aperçoit la conductrice sérieusement blessée gisant sur la route. Se pose alors la question : « *Que faites-vous ?* ». « *La réponse est tout à fait évidente : Vous aidez* », répond C. Daniel BATSON, sans doute comme tout un chacun²². Pourtant, l'auteur creuse cette question en demandant pourquoi on aide réellement quelqu'un en difficulté. S'il n'y a pas de doute que c'est pour réduire la détresse d'autrui, il importe pourtant d'aller plus au fond des motivations. Parcourant les recherches entreprises sur le sujet depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, C. Daniel BATSON montre une évolution qui s'est opérée vers une plus grande ouverture altruiste à la personne en difficulté. S'il allait de soi qu'auparavant on aidait les autres pour les soulager dans leur détresse, ce n'est plus si évident aujourd'hui.

C. Daniel BATSON pointe dans un organigramme le passage par trois types de motivation qui manifeste une maturité dans le cheminement de l'aidant²³.

- En premier lieu, on propose son aide à une personne en difficulté pour rechercher une récompense ou un éviter une punition²⁴. Il s'agit d'une approche totalement égoïste où autrui n'est perçu qu'en fonction des besoins internes de celui qui aide, ce dont il n'a pas toujours conscience.

- En second lieu, le mal-être de la personne en difficulté devient une provocation. Le bien-être de celui qui voit la détresse d'autrui est contrarié. Pour réduire le sentiment de souffrance et d'insatisfaction, l'aide est apportée à autrui, toujours de façon égoïste cependant. Il y a néanmoins déjà une part d'ouverture à la souffrance d'autrui. Ce premier pas peut entraîner un changement de perspective vers une authentique ouverture altruiste.

- En troisième lieu, quand celui qui propose son aide connaît ce qu'il est et ce qui l'habite, il peut rejoindre la personne en difficulté dans son propre univers. C'est alors

²⁰ Raymond CHAPPUIS, *Les relations...* Op. cit., p. 35-36.

²¹ C. Daniel BATSON, in *Advances in experimental social psychology*, edited by Leonard BERKOWITZ, Academic Press INC, San Diego, 1987, Volume 20, p. 65. Nous traduisons.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 83-95.

²⁴ Sur la notion d'*évitement*, on pourra consulter Colette PORTELANCE, *Relation d'aide et amour de soi*, Collection Psychologie, les Éditions du CRAM, Québec, 1998, p. 197.

la perception de la détresse d'autrui qui met en mouvement. Par altruisme authentique, une relation vraie est entreprise.

L'altruisme absolu cependant n'existe pas. L'aidant peut faire tout ce qu'il veut, il conservera toujours une part égoïste dans ce qu'il entreprendra. « *Le caractère unilatéral de la relation d'aide reflète le fait que les deux parties en cause s'entendent pour dire que l'une d'elles se définit comme l'aidant et l'autre comme le client. Il existe également un accord, explicite ou implicite, voulant que l'accent de la relation d'aide et de toutes les activités qui y sont reliées portent sur la résolution des problèmes du client. À cet égard, le processus de changement diffère de la plupart des autres interactions. Les problèmes personnels, les affaires privées, les soucis et les désirs d'un des êtres en cause (l'aidant) sont intentionnellement mis de côté. Quel que soit le nom que nous lui donnions (thérapie, traitement ou autre), la relation d'aide est à sens unique et se concentre exclusivement sur le client* »²⁵. Il existe donc à la relation d'aide un sens unique à ne pas enfreindre. La personne accompagnée a la priorité.

L'aidant ne peut pas faire pour autant abstraction totale de lui. Il est un être en évolution comme toute autre personne. Il est mû par un idéal pour s'engager dans une relation d'aide. Mais il existe un risque de "déviation" quand le Moi idéal l'emporte, comme un « *idéal de toute-puissance narcissique forgé sur le modèle du narcissisme infantile* »²⁶. L'aidant se construit son idéal ce qui le conduit à une forme d'illusion du client avec qui il est. Par l'idéalisation et l'illusion, tout être humain construit et embellit ses propres attentes. Une confrontation à la réalité est à entreprendre pour parvenir à être soi-même. L'aidant doit apprendre à se connaître, à définir ses motivations pour être au clair avec lui-même. Il s'investit toujours parce que lui aussi porte au plus profond de lui-même une ou des interrogations dont il cherche la réponse. La différence fondamentale avec le client réside dans sa capacité à faire face à ses difficultés, même si c'est en s'engageant dans une relation d'aide comme aidant.

De l'idéalisation à la réalité

Ce n'est que progressivement que l'aidant prend conscience de ses motivations et de ce qui l'habite. Un passage s'effectue de l'idéalisation à la réalité, qui est aussi passage de l'égoïsme à une part plus altruiste. C. Daniel BATSON définit cinq étapes d'évolution de l'aidant, caractéristiques d'une prise de distance et d'une maturation dans ce qu'il vit avec le client :

²⁵ A. GOLDSTEIN, cité par Gérard EGAN, in *Communication... Op. cit.*, p. 24.

²⁶ Jean LAPLANCHE, Jean Baptiste PONTALIS, Daniel LAGACHE, *Vocabulaire... Op. cit.*, p. 186..

1. Je veux faire quelque chose pour les autres ;
2. Je fais quelque chose pour les autres ;
3. Je me mets en question ;
4. Je clarifie mon désir ;
5. Je suis présent avec les autres.

Première étape : Je veux faire quelque chose pour les autres

Un jour une interpellation frappe quelqu'un : un reportage télévisé sur les enfants prostitués, une révolte dans une prison, le décès dans le froid et la solitude d'une personne sans domicile fixe. Ce peut-être aussi un désir de rester actif au moment de la retraite, une recherche de sens à la vie ou une interpellation qui vient d'un passage de la Bible²⁷. Ce désir de *faire quelque chose* est une interpellation *extérieure* qui ouvre une interrogation. Elle se heurte sur une résonance intérieure, un point d'achoppement plus ou moins conscient qui génère un sentiment diffus d'angoisse, et qui représente le motif de la sortie de soi pour aller à la rencontre d'autrui. Mais l'autre s'avère à ce moment être soi. Il n'est qu'un autre soi-même dans lequel on se reconnaît sans le savoir, tel Narcisse au bord de l'eau contemplant son image²⁸. Une rencontre d'altérité altruiste n'est pas possible dans ces conditions.

Deuxième étape : Je fais quelque chose pour les autres

Du désir de faire découle la mise en pratique. Il s'agit d'un investissement que l'on prend dans une association, un groupement, une paroisse ou d'une formation que l'on débute. Le désir d'aider l'autre est alors grand. *On fait quelque chose pour les autres*. Mais à ce moment encore, faire pour autrui est d'abord un désir inconscient de faire pour soi. L'autre est *pré*-texte d'une histoire. Cette étape cependant offre un intérêt car elle constitue une mise en pratique. C'est le préalable indispensable où la rencontre et le travail avec d'autres aidants offre une possibilité de commencer à se situer face à soi et à l'autre pour ouvrir à la différenciation entre soi et autrui.

Faire pour l'autre est accomplir une action extérieure à soi, l'agir importe à cette étape. De même que l'interpellation vient de l'extérieur, l'action aussi est extérieure.

²⁷ Pour se faire une idée des motivations des agents pastoraux en parallèle de ce que nous découvrons des motivations de l'aidant en relation d'aide, on pourra se reporter à Louise CLOUTIER qui en étudiant les raisons des "décrochages" en pastorale sociale analyse le cheminement de quelques agents pastoraux. On y retrouve la quête de réalisation de soi, une recherche de réponses à un questionnement intérieur, d'identification et d'injonction, "Le phénomène du décrochage en pastorale sociale" in *La théologie pratique... Op. cit.*

²⁸ Voir à ce sujet Paul RICCEUR, *Soi-même... Op. cit.*

L'aidant ne s'est toujours pas (re)mis en cause. Il ne peut pas encore trouver en lui ce qui permettra de rencontrer l'autre pour lui-même. L'angoisse de l'aidant, son malaise et ses interrogations inconscientes peuvent être projetés sur la personne qu'il aide et constituer un écran, sans qu'il ne s'en rende compte.

Le risque est de tomber dans ce que l'on peut appeler un *inconscient pratique*. On pose des actes ou on fait des choses sans se poser de questions parce que ça c'est toujours fait comme cela. À telle situation de détresse, il suffit d'appliquer telle méthode pour obtenir des résultats garantis. Or, Cristina DE ROBERTIS rappelle que l'aide s'adresse à une personne en difficulté et non au problème. C'est pourquoi l'aide ne saurait consister en l'application de "recettes", car la personne en difficulté possède les ressources qui lui sont propres. Elles sont à faire émerger, par une utilisation créative des "recettes", comme des possibilités offertes par les politiques sociales ou d'autres moyens d'aide, dont peut bénéficier une personne qui s'inscrit dans un cheminement d'autonomie²⁹. Sans cela, la dimension humaine du client est totalement occultée, de même que sa véritable demande. Il est réduit à un état de consommateur d'une pratique dont il n'a peut-être pas besoin. N'étant pas sujet de sa destinée, il devient objet et il dépend de l'aidant, ce que Jacques SALOMÉ appelle le *terrorisme relationnel*³⁰. Le problème du client est simplement dénié.

Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND et Richard FISCH ont décrit ce processus sous l'intitulé des *terribles simplifications*.³¹ Il ne s'agit pas de considérer sous un jour négatif le déni du changement qui constitue parfois un mécanisme de défense. Toutefois, « *le déni des problèmes indéniables* », c'est à dire l'occultation de la réalité remplacée par un présupposé, ne peut pas conduire au changement. Il laisse une personne dans sa difficulté. La complaisance n'a plus comme fonction que de renforcer le manque de volonté de voir la réalité en face, ce que dans le langage courant on désigne par des expressions comme *faire la politique de l'autruche* ou *se voiler la face*³².

Troisième étape : Je m'interroge

Il arrive pourtant un moment où l'aidant commence à se poser des questions. Ce peut-être à l'occasion d'échecs successifs dans des accompagnements, d'une inter-

²⁹ Cristina DE ROBERTIS, "La relation d'aide en travail social", in *La relation d'aide*, *Op. cit.*, p. 228.

³⁰ Jacques SALOMÉ, *Le courage...* *Op. cit.*, p. 143.

³¹ Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND, Richard FISCH, *Changement. Paradoxes et psychothérapie*, Collection Points n° 130, Éditions du Seuil, Paris, 1981, Chapitre 4.

³² *Ibid.*, p. 59.

pellation d'autres membres de l'association ou du groupe, une forte pression exercée par une ou des personnes aidées. Les remises en cause sont très diverses. Jamais anodines, elles sont toujours coûteuses sur le plan personnel.

À cette étape la recherche des motivations pour lesquelles on s'est investi devient un capital. Ce capital se transforme en richesse offerte à autrui qui n'a plus à payer les intérêts de l'investissement de l'aidant pour trouver des solutions à ses problèmes. Les motivations sont constituées d'une part de ses difficultés, d'autre part de son désir de faire quelque chose pour autrui. Quand il a pris conscience de ce fait, qu'il se connaît mieux, qu'il sait qu'il a des difficultés, des zones d'ombre et aussi des richesses, alors il peut maintenant s'interroger face à lui : qui suis-je et qui est cette personne avec qui je suis ? qu'est-ce que je souhaite accomplir avec elle ? qui compte avant tout ? La rencontre altruiste peut se réaliser. S'étant découvert, l'aidant, qui parvient aussi à situer le client dans sa propre histoire, peut l'aider à se découvrir à son tour. Il peut arriver que l'aidant à ce stade abandonne tout, car l'investissement s'avère très onéreux et les remises en cause sont parfois trop lourdes à assumer.

On assiste au passage du *faire* à l'*être*. Dans la parabole du fils prodigue (Lc 15, 11-32) apparaît cette interrogation posée par les deux fils. Celui qui a dilapidé l'héritage revient vers son père et lui dit : "Je ne *suis* plus digne d'être appelé ton fils". Mais il *est* fils pour son père, malgré ce qu'il a *fait*. Son frère, qui jalouse l'accueil que réserve le père, a toujours *fait* ce que lui demandait ce dernier, et à ce titre lui dit : "je *suis* ton fils". Lui aussi *est* un fils pour ce père, au-delà de tout ce qu'il *fait*. Le père ne formule aucun reproche ni à l'un ni à l'autre. Il situe ses deux fils dans leurs modes de faire et d'être. Il y donc deux lieux d'échange qui ouvrent une perspective sur la façon de *faire* et d'*être*³³. Ce lieu d'échange montre que l'essence de la relation à l'autre reste dans ce qu'il ressent. L'*être* prime toujours sur le *faire*, qui est une donnée secondaire. Le même constat peut être opéré avec Marthe et Marie (Lc 10, 38-42). Marthe *fait* la cuisine, mais elle *est* présente à Jésus, alors que Marie qui *est* au pied de Jésus à *faire* écoute, *est* aussi présente pour Jésus. Les deux femmes ont un mode de présence particulier. Une priorité est à trouver dans tout mode de présence, qui signifie la place laissée à autrui. Le passage du *faire* à l'*être* entraîne dans son sillage la clarification du désir.

Quatrième étape : Je clarifie mon désir

³³ Voir à ce sujet Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 2, p. 27.

L'étape de clarification est le moment où l'aidant entreprend de s'analyser. L'introspection ne peut pas se vivre seul. C'est donc aussi le moment du renversement de tendance : l'aidant devient à son tour une personne à aider, ou plus précisément, il prend conscience à ce moment qu'un jour il a été aidé par un autre. C'est la condition essentielle pour lui permettre ensuite de vivre sainement la rencontre d'autrui parce que lui-même s'est mis en cause et s'est recherché, parce qu'il a entrepris un travail sur lui. Il découvre ainsi l'humilité par l'éclaircissement de ses points d'achoppement. À ce moment, il peut se rendre pleinement présent au client et parviendra mieux à apporter de l'aide pour que ce dernier se cherche et se découvre lui-même

On relèvera cependant qu'autrui reste toujours un autre soi-même. Mais l'aidant en a désormais conscience, de même qu'il discerne le *transfert* et le *contre-transfert* s'opérant dans toute relation d'aide, ce qui lui permet de laisser au client la possibilité de recouvrer maintenant sa personnalité et sa liberté. La clarification du désir est une étape rude. Elle oblige une confrontation à soi pour se découvrir en vérité. L'apprentissage de l'humilité est pour l'aidant une possibilité de se rapprocher du client. Il *est avec lui, faire quelque chose pour* ne suffit plus.

Cinquième étape : Je suis avec

Maintenant l'aidant se connaît mieux. Il a découvert les motivations qui le poussent à agir pour ceux qui sont en difficulté. Il accepte que lui-même traverse aussi des temps de difficultés qui sont préjudiciables sans pour autant être un enfermement. C'est alors que l'ouverture à autrui devient réelle. Il le découvre tel qu'il est, avec ses points forts et ses points faibles. Il devient attentif à la résonance en lui de ce qu'il lui renvoie inévitablement de lui-même. Il rencontre autrui en vérité car il est avec lui. Il n'accomplit plus quelque chose d'extérieur à lui. Il s'investit.

La cinquième étape est l'étape de la vérité. L'aidant sait se situer face à autrui. On risque beaucoup moins l'enfermement dans un processus morbide, même si une erreur est toujours possible ou qu'une contrariété peut survenir. La relation d'aide ne va jamais de soi et l'aidant en a conscience. Se connaissant mieux, il sait situer ses forces et ses faiblesses. Il a aussi appris qu'il ne peut pas braver tous les dangers. Il parvient ainsi à se situer face à une demande d'aide pour y répondre favorablement ou décliner la sollicitation en sachant ce qu'elle impliquera pour lui³⁴. À cette cinquième étape le besoin de formation se situe à un autre niveau qu'à la précédente.

³⁴ Voir Gérard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 24 ; Alain BLANCHET et al., *L'entretien dans les sciences sociales*, Éditions Dunod, Paris, 1985, p 168-171.

Maintenant c'est un souci de formation continue pour échapper au "ronronnement" qui est ressenti.

Le passage par ces cinq étapes est un parcours idéal que tous les aidants ne traversent pas. Certains sont restés à jamais à la première étape, désireux de faire plein de choses sans parvenir à s'affronter à leurs aspirations. D'autres sont restés à la deuxième étape, ils font, sans jamais se remettre en question, ni même accepter une forme de remise en cause. D'autres encore ont abandonné à la troisième étape, car l'interrogation sur eux-mêmes leur a ouvert les yeux sur les changements à opérer, dont ils ont pressenti le coût important. La quatrième étape est la plus difficile car l'aidant est en position de faiblesse face à lui-même, il lui est alors important de parvenir à se situer avec autrui. À la cinquième étape, le danger de manipulation de l'autre devient moins menaçant car l'aidant a acquis une formation et une connaissance de lui-même et d'autrui qui fondent le respect de soi et de l'autre. C'est l'étape où la part altruiste permet de dépasser le sens égoïste de la relation, pour la rendre plus authentique. Elle n'est plus composée d'un calque de pratiques toutes faites plaquées sur les problèmes d'autrui, mais constituée d'une adaptation à chacun, d'une attention à toutes les demandes formulées d'une façon ou d'une autre, et d'une écoute à toutes les résonances intérieures. C'est ce que montre admirablement Michel LAROCHE qui qualifie de seconde naissance la traversée d'une personne pour parvenir à une authentique connaissance de soi, dont on peut avoir une idée dans le dialogue de Jésus et Nicodème (Jn 3)³⁵.

La relation d'aide comme lieu de transfert et de contre transfert

Le parcours à travers les cinq étapes par lesquelles passe l'aidant montre que la relation d'aide est le lieu du *transfert* et du *contre-transfert*. « *Le transfert est la projection sur l'autre d'imagination [...], une surface de réflexion permettant d'intégrer ce que le sujet est mais qu'il ne sait pas encore être, le transfert est aussi processus de transformation, condition privilégiée de formation de la fonction symbolique* », écrit Marie-Claire ESKINAZI. Imagination est à entendre au sens de projection d'images, issues de l'inconscient, du refoulé ou du conscient non accepté. C'est ce qui permet de comprendre le processus de transformation qui peut alors s'opérer quand le pro-

³⁵ Michel LAROCHE, *Seconde naissance de l'homme d'angoisse à l'homme de la résurrection*, Éditions Nouvelle Cité, Paris, 1986, particulièrement le chapitre 7.

cessus du transfert est compris. Le client projette sur l'aidant ce qui pose problème. Il s'agit d'une sortie de soi³⁶.

Antoine VERGOTE souligne que le transfert porte à l'autre les modalités de relation qui constituent les vecteurs dynamiques du psychisme tel qu'il s'est formé en rapport avec les figures prototypiques³⁷. Autrement dit, le transfert réactive des formes archaïques de relation qui se sont forgées en lien avec les *figures prototypiques*, celles que l'enfant a apprises à reconnaître et sur lesquelles il s'est identifié. Jacques et Claire POUJOL complètent cet aspect en mentionnant que « *le patient déplace sur son analyste les sentiments qu'il a éprouvés à l'égard de ses parents ou de ses proches pendant son enfance* »³⁸. Le transfert s'applique alors sur la personne de l'aidant quand le client projette sur lui ses identifications parentales ou d'autorité. En final, le transfert permet à l'aidé (client) une rencontre qui devient une révélation de lui-même³⁹.

« *Le transfert n'est rien de réel dans le sujet, sinon l'apparition, dans un moment de stagnation de la dialectique analytique, des modes permanents selon lesquels il constitue ses objets. Qu'est-ce alors qu'interpréter le transfert ? Rien d'autre que remplir par un leurre le vide de ce point mort. Mais ce leurre est utile, car même trompeur il relance le sujet* », selon Jacques LACAN. Le transfert comme leurre possède ainsi une fonction vitale d'identification et de reconnaissance pour l'analysé. Il n'y a pas d'affectivité mise en œuvre dans le transfert, « *un émoi ne prenant son sens qu'en fonction du moment dialectique où il se produit* »⁴⁰.

Le *contre-transfert* est alors ce qui surgit de l'histoire de l'aidant en résonance à ce qui est dit, pour éviter d'encombrer celui qui se cherche. La question n'est pas de savoir ce que l'aidant va faire de ce qu'il éprouve, mais de quelle façon il va l'utiliser sur le chemin dans lequel il est engagé avec le client. Le fil du contre-transfert est à suivre non comme un parasite à supprimer, mais comme un outil du cheminement⁴¹. Bien sûr, l'aidant aura besoin à un moment d'exprimer ailleurs cette résonance en lui. « *Quand il se rend compte qu'il lui [au client] donne un rôle qu'il n'a pas à jouer, quand il se met à rêver de lui [le conseiller ou l'aidant], à ressentir de l'agressivité ou de la*

³⁶ Marie-Claire ESKINAZI, "En guise d'introduction", in *La relation d'aide*, *Op. cit.*, p. 49-50.

³⁷ Antoine VERGOTE, *Religion...*, *Op. cit.* p. 207 ; Paul WATZLAWICK et al., *Changement...* *Op. cit.*

³⁸ Jacques et CLaïre POUJOL, *Manuel...* *Op. cit.*, Volume 1, p. 29.

³⁹ Marie-Claire ESKINAZI, *Ibid.*, p. 49-50.

⁴⁰ Jacques LACAN, *Écrits...* *Op. cit.*, p. 225.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51-52.

l'amour à son égard, il doit s'interroger sur lui-même et en parler avec un autre conseiller »⁴². C'est alors qu'intervient la *supervision*, l'aide reçue par un autre aidant, pour faire la part des choses et se retrouver, afin que le contre-transfert n'interfère pas dans la relation avec le client.

Quand l'aidant ne connaît pas les mécanismes du transfert et du contre-transfert, qu'il les maîtrise mal, il se cherche dans son client qui lui-même se cherche en l'aidant. En définitive, aucun ne parvient à se trouver, c'est l'impasse. Le client devient alors l'otage de la détresse de l'aidant, une détresse par ailleurs non avouée. Il existe une réelle difficulté à s'introspecter soi-même, voire même une peur à aller à la rencontre de soi, de ce que l'on est. Or la personne aidée se recherche avec le soutien de l'aidant⁴³.

Se former à la relation d'aide

« *La formation se propose de transformer la personne de l'autre. Il s'agit de changer sa manière de voir, de faire ou d'être [...]. Le projet de formation est très ambitieux* »⁴⁴. Entrer en formation suppose d'accepter d'entreprendre un travail sur soi pour connaître ses motivations profondes dans un engagement au service des autres, tout comme ses interrogations et ses points d'achoppement. « *Par définition [...] les perturbations psychologiques se traduisent toujours par des perturbations des relations à autrui et par une centration sur soi-même* », indique Roger MUCCHIELLI en parlant des difficultés qu'éprouve celui qui mène l'entretien en relation d'aide⁴⁵. Cela va de soi pour les clients. Mais s'il en est de même de l'aidant, la relation d'aide devient néfaste à l'un et à l'autre. Elle ne peut pas aboutir à la résolution des problèmes, mais aurait plutôt tendance à en créer de nouveaux. Jacques SALOMÉ situe la relation d'aide comme « *un pas dans l'infinitude de la détresse humaine* » et une prise de risque pour « *découvrir l'insondable de soi* ». Aider suppose de ne pas être un « *SOI-NIANT* » pour éviter de « *SOI-NIER* » car « *s'engager dans une relation d'aide et donc dans un processus d'écoute, c'est, au-delà d'une intentionnalité, d'une disponibi-*

⁴² Jacques et Claire POUJOL, *Manue ... Op. cit.*, Volume 1, p. 29.

⁴³ On pourra consulter Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, Troisième partie, où l'auteur en évoquant la résolution des problèmes du client montre les difficultés de l'aidant et tout ce qui se passe dans la relation qui s'établit entre lui et le client, mais aussi avec lui-même. Voir aussi Gerard EGAN, *Communication... Op. cit.*, Premier chapitre, dans lequel l'auteur aborde les aptitudes requises de l'aidant et les difficultés qu'il peut rencontrer.

⁴⁴ Centre National de l'Enseignement Religieux, *La formation chrétienne... Op. cit.*, p. 158.

⁴⁵ Roger MUCCHIELLI, *L'entretien de face à face dans la relation d'aide : connaissance du problème*, Éditions E. S. F., Paris, 1980⁸, p. 38.

lité et d'une rigueur, disposer de la capacité à se décentrer sur autrui »⁴⁶. L'aidant est un être complexe comme tout être humain, qui « *n'est jamais aussi neutre qu'il voudrait être* »⁴⁷. Il n'est ni un "sur-homme" ni une "sur-femme". Toute personne a un jour ou l'autre besoin d'aide. La demande s'exprime sous des visages différents en fonction de la maturité, de la formation, des expériences et des ressources cognitives propres à chacun. C'est pourquoi il existe un impératif de formation car la bonne volonté ne suffit pas pour aider autrui. Cependant, bien que la formation soit un outil indispensable, elle effraie.

Entrer en formation, c'est d'abord reconnaître que l'on n'a pas tous les pouvoirs, c'est aussi reconnaître un manque. Autrement dit, entrer en formation c'est accepter sa faiblesse. Bien que ce soit un atout, la formation fait peur car elle oblige à une remise en question. On apprend à se connaître, à découvrir ses motivations et la façon dont on parvient à gérer ses habiletés pour résoudre ses difficultés. On apprend aussi l'acquisition de nouvelles habiletés, comme la prise de distance entre soi et autrui, et avec soi-même. On apprend encore à mieux comprendre et vivre une empathie authentique et la *congruence*, telles que les a définies Carl ROGERS⁴⁸. Autrement dit, se former c'est développer la capacité d'*être avec* autrui. Les raisons ne manquent pas pour refuser une formation. Certains évoqueront la crainte de perdre leur spontanéité. Pour d'autres se cache un désir de prendre le pouvoir de la part du demandeur de formation. Ailleurs c'est *l'inconscient pratique*, " On a toujours fait comme cela ", que l'on met en avant pour refuser la formation.

Gerard EGAN note que le but d'une formation est de permettre l'acquisition de nouvelles habiletés. C'est aussi un moment pour acquérir des bases concernant la psychologie du développement et la connaissance du contexte social dans lequel évolue le client⁴⁹. Dans ce sens, Carl ROGERS propose six points pour répondre à la question « *quelle doit être la formation de l'aidant ?* »⁵⁰:

1. La formation commence par une sélection des personnes qui sont vraiment intéressées par « *l'activité dans le domaine des relations humaines et qui ont les qualités personnelles déjà soulignées* »⁵¹, à savoir une réelle capacité d'objectivité, un respect

⁴⁶ Jacques SALOMÉ, "De la relation d'aide à la relation d'accompagnement", in *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 233. Souligné par l'auteur.

⁴⁷ Jacques et CLaire POUJOL, *Manuel ... Op. cit.*, Volume 1, p. 29.

⁴⁸ Carl ROGERS, *Le développement... Op. cit.*, p. 48. Nous reviendrons sur cette notion.

⁴⁹ Gérard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 4-5.

⁵⁰ Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, p. 270.

⁵¹ *Ibid.*

certain pour l'individu et une connaissance avérée « *du comportement humain et de ses déterminants physiques, sociaux et psychologiques* »⁵² ;

2. Inclure dans la formation les études de base qui permettent une meilleure « *compréhension fondamentale des relations humaines* », comme des cours de psychologie sociale, d'anthropologie et de sociologie⁵³ ;

3. À ces cours s'en ajoutent d'autres qui concernent plus directement la personne et sa croissance pour « *comprendre le développement psychique et les conditions de l'adaptation de l'individu* ». L'auteur souligne qu' « *une partie importante de la période de formation devrait être consacré à ce travail [en] portant l'accent sur la génétique et le développement, ainsi que sur la psychologie de l'enfant, de l'adolescent et de l'adulte* ». Ces cours permettent de s'affronter aux problèmes variés que posent l'adaptation, « *adaptation familiale et conjugale, adaptation professionnelle, réadaptation des déviants tels que les anormaux, les subnormaux, les délinquants, et autres* »⁵⁴ ;

4. La formation devrait aussi comprendre une instruction dans les techniques de recherche qui donnent à l'aidant de posséder des capacités « *d'évaluation de son propre travail et de celui des autres* »⁵⁵ pour l'ouvrir à un progrès certain ;

5. La formation comprend aussi des techniques sur l'entretien d'aide ;

6. Enfin, l'appui d'un *superviseur* qualifié qui émet des critiques et des évaluations détaillées est recuise.

Une telle formation permet de prendre du recul pour se regarder fonctionner. Il n'y a alors plus rien ni personne entre soi et autrui, sinon la personne chargée de la *supervision*. Il ne s'agit plus alors de se projeter sur autrui, mais de se retrouver face à soi et de se laisser interroger par la motivation à s'engager au service d'autrui. Dans la deuxième étape décrite par C. Daniel BATSON, la personne qui propose son aide n'a pas toujours conscience de sa propre demande. Ce n'est que par la remise en cause de la troisième étape qu'elle est dévoilée. Et parce que l'aidant sait y être attentif, il saura d'autant mieux écouter la demande du client et y être vigilant, demande qui est rarement claire au début d'une relation d'aide.

⁵² *Ibid.*, p. 268-269.

⁵³ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

Quelle type de formation développer au profit de l'aidant pour que la relation d'aide s'offre véritablement comme la résolution des problèmes du client ? Abel PASQUIER développe trois modes de transmettre dans une *typologie des mécanismes du transmettre* : l'instruction, l'apprentissage et l'initiation, que l'on peut synthétiser à l'aide de ce tableau⁵⁶ :

	ENSEIGNEMENT	APPRENTISSAGE	INITIATION
ACTEURS (Qui à qui)	Maître Élève	Maître d'œuvre Apprenti	Maître d'initiation Novices
CONTENU (Quoi)	Contenu (matières, idées, vérités)	Tours de main Procédures Aptitudes	Épreuves
MODALITÉS (Comment)	Discours verbalisé (exposition, démonstration, mémorisation)	Exercices répétés et motivés	Affrontement
OBJECTIFS (dans quels buts)	Compréhension Application	Transformation	Franchissement d'une étape
CLEF DU MÉCANISME	Représentation conceptuelle	La pratique	Structuration symbolique

Une bonne formation en relation d'aide devrait combiner ces trois aspects, qui se retrouvent d'ailleurs dans les six points évoqués ci-dessus par Carl ROGERS. La meilleure modalité reste cependant l'*initiation*. Visant à transformer l'initié pour le rendre conforme à entreprendre ce qu'elle permet, elle suppose d'ailleurs les deux autres modalités : une *instruction* qui donne un *savoir intellectuel* et un *apprentissage* qui permet de se confronter à des techniques et à des pratiques qui confèrent un *savoir-faire*. L'initiation avec l'aide d'un *superviseur* permet d'acquérir un *savoir-être* nécessaire à la rencontre d'autrui. Une bonne initiation développe de nombreuses qualités en l'aidant.

Les qualités requises de l'aidant

Gérard EGAN dresse dans son ouvrage un portrait de l'*aidant idéal* en relation d'aide⁵⁷. L'auteur souligne combien l'aidant doit être équilibré, jouir d'une acuité intellectuelle suffisante, témoigner du respect et savoir se situer dans sa relation à autrui.

⁵⁶ Abel PASQUIER, "Typologie des mécanismes du transmettre", in Institut Catholique de Paris, *Essais... Op. cit.*

⁵⁷ Gérard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 29-32.

« *L'aidant idéal respecte son client et lui manifeste sa déférence de diverses façons : il se montre disponible, travaille avec lui, évite de juger, fait confiance aux forces constructives qu'il trouve en lui et en fin de compte lui confie la tâche de faire tout ce qu'il faut pour affronter ses problèmes d'une façon plus efficace* »⁵⁸.

Pour cela, l'aidant aura au préalable clarifié les écueils qui l'habitent et constituent un obstacle à toute relation avec autrui. Parmi ces écueils, on peut rappeler ce qui a déjà été évoqué : les désirs cognitifs, la projection de ses difficultés sur autrui et le besoin de reconnaissance.

Par ses désirs cognitifs, l'aidant s'investit dans une relation d'aide pour satisfaire son besoin de connaissance dans un domaine déterminé. Il oublie le client qui devient l'instrument de la validation de ses connaissances intellectuelles. Il importe alors pour l'aidant de faire la part des choses entre son désir cognitif et la résolution des difficultés d'autrui.

Le besoin de reconnaissance se manifeste quand la proposition de services a pour finalité de (re)trouver un sentiment d'appartenance. On trouve des personnes depuis peu à la retraite ou qui disposent d'un peu de temps libre par exemple, d'autres en quête de reconnaissance parce qu'elles ne se sentent valorisées ni dans ce qu'elles font ni dans ce qu'elles sont. La personne aidée est alors le support du dévouement de l'aidant qui existe à travers elle.

La formation et le travail en équipe sont deux moyens pour amener l'aidant à dépasser ces écueils et à accroître ou constituer les habiletés nécessaires à une meilleure connaissance de lui-même ouvrant à la résolution des problèmes d'autrui. Gerard EGAN mentionne que lorsque les difficultés de l'aidant sont trop importantes dans le cadre de la relation d'aide, il lui vaut mieux orienter le client vers quelqu'un d'autre⁵⁹. C. Daniel BATSON indique que les motivations d'aide sont égoïstes quand le but ultime est d'accroître son propre bien-être et qu'elles sont altruistes quand le but ultime est l'accroissement du bien-être d'autrui⁶⁰. L'aidant a toujours à se décentrer de lui face à la personne accompagnée, ce que Carl ROGERS décrit sous trois aspects : l'intérêt et le respect pour la personne d'autrui, ce qui importe c'est ce qu'il est, ce qu'il vit, où il en est de sa maturité ; le rejoindre dans son univers, ce qui suppose de l'aidant l'aptitude à se décentrer de ses représentations et de son propre univers pour in-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁰ Voir C. Daniel BATSON, *Advances ... Op. cit.*, p. 67.

vestir celui du client ; enfin, l'authenticité du comportement de l'aidant invité à être en vérité face à lui et à la personne aidée⁶¹.

Ces trois aspects montrent l'impératif pour l'aidant d'être vrai afin de faciliter chez autrui la capacité de changer. Pour décrire cet état de vérité, Carl ROGERS parle de *congruence*. « *On a découvert que le changement de la personne se trouvait facilité lorsque le psychothérapeute est ce qu'il est, lorsque ses rapports avec son client sont authentiques, sans "masque" ni façade, exprimant ouvertement les sentiments et attitudes qui l'envahissent de l'intérieur à ce moment-là* »⁶². La congruence est la capacité pour l'aidant d'être totalement présent à lui-même et au client tout au long de l'entretien, de parvenir à correspondre à tout ce qui se passe à ce moment là⁶³. C'est un état qui ouvre sur une rencontre authentiquement vraie par une adéquation parfaite à autrui, en partant d'où il est en ce moment, sans pour autant vivre une confusion avec ses sentiments. À la base de la congruence, il y a aussi un regard positif que l'aidant sait se porter à lui-même.

La congruence va plus loin que l'*empathie*. « *L'état d'empathie, ou le fait d'être empathique, consiste à percevoir le cadre de référence d'une autre personne avec exactitude et avec les composantes émotionnelles et les significations qui s'y attachent, comme si l'on était l'autre personne, mais sans jamais perdre la condition "comme si..."*. Si la qualité de "comme si..." se perd, alors il s'agit d'identification »⁶⁴. Carl ROGERS établit une distinction nette entre congruence et empathie. Mais on constate que souvent, chez d'autres auteurs, empathie et congruence sont synonymes, ou, plus précisément, que le concept d'empathie recouvre celui de congruence. Ainsi, Roger MUCCHIELLI donne trois constituants de l'empathie : la présence au client, l'attention centrée sur lui et la compréhension de ce qu'il exprime⁶⁵. Gerard EGAN signale aussi « *trois niveaux d'empathie* » : le plus profond est « *une "manière d'être"* » qui permet de « *saisir les nuances et la complexité de leur [les clients] monde* », et l'auteur cite Carl ROGERS, montrant qu'il entend peut-être alors congruence pour empathie ; au deuxième niveau, l'empathie est une « *une façon professionnelle de*

⁶¹ Carl ROGERS, *Le développement...* Op. cit., p. 38-44.

⁶² *Ibid.*, p. 48. Souligné par l'auteur.

⁶³ Jacques SALOMÉ, *Le courage...* Op. cit., p. 150.

⁶⁴ Carl ROGERS, cité par Max PAGES, *L'orientation non directive en psychothérapie et en psychologie sociale*, Éditions Dunod, Paris, 1986³, p. 28.

⁶⁵ Roger MUCCHIELLI, *L'entretien...* Op. cit., p. 77

communiquer et d'entrer en relation avec le client » ; le troisième correspond à « *une habileté qui peut être apprise et utilisée* »⁶⁶.

La distinction entre congruence et empathie est importante. Il s'agit en fait de deux attitudes différentes et complémentaires. L'une, l'empathie, correspond à une attention portée sur le client pour tenter d'entrer dans son univers et comprendre son cadre de référence. L'autre, la congruence est une concentration sur tout ce qui se passe dans la relation avec le client, y compris ce que l'aidant ressent.

On peut dire que l'aidant est pleinement congruent quand il parvient à reformuler le plus adéquatement possible ce que le client partage, à rendre sensible sa présence au client, à lui faire comprendre qu'il comprend ses préoccupations, à savoir se situer dans l'ici et maintenant. C'est une capacité à être totalement présent à autrui, sans s'imposer pour autant, pour parvenir à une même vision de la situation à partir de deux lieux de représentations différents. C'est une forme de présence très poussée par laquelle le client a vraiment et réellement toute la place. Une telle présence effective ne s'obtient que dans la mesure où l'aidant est au fait de ce qu'il est, qu'il se connaît de l'intérieur. Les différentes étapes qui ont été décrites attestent de la maturité progressive de l'aidant qui ne s'acquiert qu'au prix de son expérience dans la relation d'aide, de la formation qu'il accepte d'entreprendre et du partage avec d'autres aidants, que ce soit dans le cadre de la supervision ou simplement d'un travail en équipe.

7. 1. 3. L'entretien non directif ou centré sur le client

Au cours de la relation d'aide, par des entretiens, bien des choses sont échangées par le client à l'aide de la parole. L'entretien non directif de recherche offre la possibilité pour celui qui se dit, de libérer son angoisse, son flot d'amertume, ses joies aussi. Carl ROGERS a formé la notion d' "*entretien non directif de recherche*" et en a défini les modalités par son expérience dans la relation d'aide. Peu à peu, il a remplacé les termes "*non directif*" par "*centré sur le client*"⁶⁷, pour bien marquer l'importance d'être disponible à la personne qui se dit. Non-directivité ne signifie pas *non-interventionnisme*, dans le sens d'un laisser faire. L'aidant intervient dans tout entretien, ne serait-ce que par sa présence, mais aussi par de multiples modalités : la re-

⁶⁶ Gérard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 107. Un peu plus loin (p. 123), l'auteur indique « *comment maîtriser l'empathie* ». Il apparaît que empathie est ici à entendre comme congruence.

⁶⁷ Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, p. 56. Pour l'historique de l'entretien non directif de recherche, on pourra se reporter à Alain BLANCHET et al., *L'entretien... Op. cit.*, première partie ; Roger

formulation, une reprise de ce qui vient d'être dit avec d'autres mots pour exprimer la compréhension ; l'écoute, une attention totale portée à autrui que nous définirons plus loin ; la disponibilité à autrui, au-delà des préoccupations personnelles qui s'obtient par un état congruent. L'entretien non-directif suppose quatre attitudes⁶⁸ :

1. l'authenticité de l'aidant ;
2. être là ici et maintenant ;
3. l'intérêt et le respect pour le client ;
4. rejoindre le client dans son univers

L'authenticité de l'aidant

L'authenticité revient à être disponible au client en laissant de côté les écueils, les questions, les difficultés que l'aidant porte nécessairement. Il lui faut en effet accepter non seulement ce qu'il est mais aussi ce qu'il ressent de la personne avec qui il se trouve : la peur, la haine, le dégoût ou la joie. Tous ces sentiments qu'il peut ressentir n'ont pas à être occultés derrière une façade sous prétexte de "professionnalisme". Ils participent de l'authenticité, du fait qu'il soit vrai avec le client et avec lui-même. Car ROGERS rappelle que « *le psychothérapeute [l'aidant] est ce qu'il est, lorsque ses rapports avec son client sont authentiques, sans "masque" ni façade* »⁶⁹. L'aidant se construit un masque ou une façade pour se cacher et pour ne pas voir ni entendre ce que le client lui renvoie de lui-même. N'étant pas authentique, il occulte son processus de maturation et ses questions.

Dans l'entretien non directif de recherche ou entretien centré sur le client, être congruent évoque un esprit d'ouverture et de totale disponibilité qui sont laissés au client accepté tel qu'il est. L'aidant congruent est authentiquement là, ici et maintenant, attentif à tout ce qui se passe en lui, autour de lui et en la personne avec qui il est. Il est important pour lui de savoir porter tout son intérêt sur cette personne pour parvenir à l'amener à la résolution de ses problèmes avec les solutions découvertes par elle-même grâce à l'attention qui lui est portée. Plus l'aidant sera vrai avec lui-même et le

MUCCHIELLI, *L'entretien ... Op. cit.*, p. 4. Pour une présentation systématique de la non-directivité, voir Max PAGES, *L'orientation non directive... Op. cit.*

⁶⁸. Les différents principes de l'entretien non directif de recherche ne sont pas listés par Carl ROGERS. Il les mentionne dans ses différentes recherches. On pourra notamment se reporter à *Le développement... Op. cit.*, quatrième partie et *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 56-58 . Voir aussi Roger MUCCHIELLI, *L'entretien ... Op. cit.*, p.10 ; Hans Van der GEEST, *L'entretien... Op. cit.*, p. 267.

⁶⁹ Carl ROGERS, *Le développement... Op. cit.*, p. 48.

client, plus grande sera la possibilité pour ce dernier de s'écouter lui-même dans une parole partagée en vérité.

La mort à soi exprimée par la foi chrétienne, revient à cette attitude cela : autrui compte et passe avant tout. L'aidant laisse de côté ce qu'il est et ce qu'il pense pour se centrer sur le client, à ce qu'il est et à ce qu'il pense. Mais laisser de côté ne signifie pas abandonner ou oublier. On ne parvient jamais tout à fait à être totalement disponible à autrui. L'aidant reste lui-même. Le sens de la mort à soi que traverse l'aidant au moment de l'entretien avec le client suppose qu'il ne s'intéresse plus seulement à lui, mais à lui et au client, à tout ce qui se passe entre eux et autour d'eux à ce moment. La mort de l'aidant est sa vie donnée à autrui.

Il s'agit d'être attentif à la résonance et aux interférences de ce qui se passe pendant l'entretien en étant centré sur le client, sur ce qu'il vit et partage en ce moment même. Si un "parasite" survient comme une pensée soudaine, la remémoration d'un événement de la journée, un souci du moment ou quelques chose qui est réactivé par ce que dit le client (effet de contre-transfert), il n'a pas à être systématiquement chassé. L'effort qui serait ainsi produit ne permettrait plus de rester présent à autrui. Il s'agit d'apprendre à laisser passer le parasite en se recentrant sur autrui. L'entretien est constitué par une parole qui se donne à écouter. Ce n'est pas n'importe où, ni n'importe quand, mais *ici et maintenant*.

Être là ici et maintenant

Être présent ici et maintenant est une authenticité de l'instant présent intensément vécu qui recouvre tout ce qui se passe au moment précis de l'expression. Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN relèvent l'importance de la vie quotidienne comme lieu de reconnaissance et d'existence. La réalité de la vie quotidienne est une réalité ordonnée pour laquelle le langage utilisé procure une objectivation nécessaire et procure du sens. « *La réalité de la vie quotidienne s'organise autour du "ici" de mon corps et du "maintenant" de mon présent* ». Le point focal de la vie quotidienne est constitué par l'ici et maintenant. Ce sont tant les phénomènes qui sont directement accessibles, tout ce qui est proche, que ce qui n'est pas directement accessible mais qui influence d'une certaine manière le quotidien. Les auteurs donnent l'exemple du travail de recherche dans un laboratoire automobile. Ce travail, inscrit dans le temps, finira sans doute par affecter la vie quotidienne. Mais il y a aussi d'autres aspects plus éloignés, comme ce qui se passe dans l'espace de ce laboratoire. « *Cela signifie que j'expérimente la vie quotidienne en terme de différents degrés de proximité et d'éloi-*

gnement, à la fois dans l'espace et dans le temps ». Élément intersubjectif, l'ici et maintenant concerne la vie quotidienne partagée avec d'autres. Ils organisent le « *monde autour du ici et maintenant de leur existence* », laquelle, dans la vie quotidienne, ne peut pas se réaliser sans l'interaction et la communication avec les autres⁷⁰. L'ici et maintenant est partagé avec un autre quand je suis avec lui. Les deux ici et maintenant, le mien et le sien, s'empiètent continuellement. « *Dans une situation de face-à-face, la subjectivité de l'autre m'est accessible à travers un maximum de symptômes* »⁷¹.

Ces aspects mentionnés par Peter L BERGER et Thomas LUCKMANN sont importants dans le cadre d'un entretien non directif. Ils montrent que tout ce qui se vit ici et maintenant entre le client et l'aidant pourra avoir une influence sur la vie de ce dernier et le mener au changement. Mais comment changer ? Paul WATZLAWICK répond : être ici et maintenant. La résolution d'un problème se concrétise à partir de l'ici et maintenant de la situation, telle qu'elle est maintenant et non pas du pourquoi on en est arrivé là⁷². Dans le cadre de l'entretien non directif de recherche, cela suppose de l'intérêt et du respect pour la personne du client, afin de lui permettre de se dire dans l'ici et maintenant.

Intérêt et respect pour le client

De la présence effective et réellement authentique au client découle l'intérêt qui lui est porté, ce qui suppose de l'accepter tel qu'il est, sans aucun présupposé, ni a priori. Rien n'est à vérifier de ce qu'il dit, tout est tenu pour une vérité, car c'est bien ce que le client vit en ce moment. Quand il apparaît dans son discours une part d'affabulation ou un manque de réalisme, il s'agira de l'aider plus tard à décrypter ce qu'il évoque pour l'amener à s'ouvrir à la réalité.

L'aidant entend le discours prononcé au moment de l'entretien, à accepter sans préjugé. C'est à lui de découvrir la frontière entre la réalité et l'affabulation. L'intérêt et le respect que l'aidant porte à son client l'amènent à se dire avec vérité. À l'encontre de ce que nous évoquions à propos la parole qui ne peut pas dire la vérité des choses, car elle les réduit en les nommant, il est important de savoir situer dans l'ici et maintenant la parole que le client donne à entendre⁷³. Il n'y a plus réduction ou mensonge. Il

⁷⁰ Peter L BERGER, Thomas LUCKMANN, *La construction sociale...* Op. cit., p. 35-36.

⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

⁷² Paul WATZLAWICK et al., *Changement...* Op. cit., p. 104.

⁷³ Pour Georg GRODDECK, la parole est mensonge, elle ne peut pas dire la vérité des choses, *La Maladie...* Op. cit., p. 241.

n'y a qu'une personne qui tente de se dire, de s'accepter telle qu'elle est, avec ce qu'elle vit, ce qu'elle accepte d'elle et ce qu'elle rejette.

Autrement dit, l'intérêt et le respect pour le client est un *tu* qui l'ouvre à s'exprimer en *je*. Il apprend son identité, la découvre ou la redécouvre suivant son vécu. Il n'est plus un *échec*, une *difficulté*, il devient un être autonome. La stigmatisation est dépassée pour un accès à la réalité d'une personne responsable. Si l'aidant sait manifester de l'intérêt et du respect pour le client, il l'aide à s'accepter tel qu'il est. L'intérêt et le respect qui lui sont portés le centrent sur lui, comme un être humain capable de s'en sortir. Il ne s'agit plus de rester dans la difficulté, mais de se reprendre en mains.

Rejoindre le client dans son univers

Quand l'aidant sait être authentique avec le client, qu'il l'accepte tel qu'il est ici et maintenant, alors il peut le rejoindre dans son univers. C'est une condition essentielle pour le comprendre et l'aider à se découvrir. La personne aidée éprouve de la difficulté à évoquer le problème auquel elle se trouve confrontée, auquel pourtant elle s'identifie par effet stigmatisant et par stratégie de reconnaissance envers elle-même. Un aidant qui ignore ce fait reste cantonné dans sa sphère de connaissance. On peut le dénommer l'"*aidant je sais*". Il sait ce qu'il faut faire, ce qu'il faut dire et quelle attitude il doit tenir. Il n'aide pas son client à se découvrir dans son propre univers, car il reste dans son monde à lui, dans ses représentations. Il ne peut pas y avoir rencontre du client.

L'aidant ne peut ni oublier ni occulter ce qu'il porte en lui, ni ce qu'il est. Cependant, pour rencontrer son client et, surtout, pour le comprendre, une rencontre véritable est nécessaire. Pourtant, il ne peut pas tout connaître. Pour notre propos, il n'a pas toujours connu la prison pour cheminer avec des détenus, vécu la prostitution pour accompagner des personnes prostituées, été en rupture sociale pour aider des personnes sans domicile fixe ou des jeunes en dérive sociale. Il reste une personne vivant dans un contexte donné, qui est différent de celui de la marginalité. Or, une relation d'aide ouverte à la résolution des difficultés du client part de lui, de son monde de référence et de ses représentations.

Rejoindre le client dans son univers ouvre à une écoute subjective, décentrée de soi, dont le pôle essentiel est le client dans ce qu'il vit et dans ce qu'il est en ce moment-même. En sachant le rejoindre dans son univers, l'aidant saura reformuler ce qu'il dit

en ce moment, pour lui faire sentir qu'il est réellement compris, entièrement présent à lui en ce moment.

7. 1. 4. L'écoute

L'écoute n'est pas seulement un phénomène d'audition, une oreille qui perçoit des sons. L'écoute, c'est aussi l'œil aux aguets de ce qui se passe, qui écoute les attitudes et les lieux. L'écoute est une mise en présence, une invitation à l'attention de ce qui se passe ici et maintenant. Sans écoute, il n'est pas possible de comprendre le client, d'être proche de lui et d'entrer dans son univers tel qu'il le présente. En se rendant attentif par l'écoute à ce qui se déroule en ce moment, l'écouter est ouvert et disponible, tout disposé à être avec le client. C'est *l'oreille nue*, selon l'expression de Maurice BELLET. « *Écouter, c'est être là, l'oreille ouverte, et laisser dire ce qui se dit* »⁷⁴. On peut ajouter que ce sont tous les sens nus, disponibles ici et maintenant. On peut distinguer trois types d'écoute : l'écoute du moment présent, l'écoute d'autrui et l'aidant à l'écoute de lui-même.

L'écoute du moment présent

Le client est là, présent, avec l'aidant, dans un espace-temps défini. Ce qui est donné à l'écoute à ce moment précis est à situer dans ce moment. L'écoute se déroule en fonction de ce qui se passe ici et maintenant. Une écoute active ne peut faire abstraction de tout l'environnement qui peut-être perçu à partir de l'observation. Le premier niveau d'écoute découle donc de l'observation. Dans la mesure où par l'observation l'aidant est présent au réel qui lui est donné par autrui, l'écoute peut se développer dans tous les domaines. L'aidant est pleinement présent au client, apte à se dégager de son propre univers de pensées et de ses cadres de références pour entrer dans l'univers qui lui est présenté en ce moment précis.

Cette écoute se déroule sans a priori. Paul WATZLAWICK note à propos du thérapeute au cours de l'hypnothérapie qu'il lui est nécessaire de « *comprendre aussi vite et aussi bien que possible les valeurs du client, ses espoirs, ses attentes, ses craintes, ses préjugés, bref tout ce qui constitue donc son "image du monde", mais prête également attention à son langage "réel" pour l'utiliser à son tour par la suite* »⁷⁵. C'est bien ce qui découle d'une écoute attentive. Avant de parvenir à écouter les mots du client, l'aidant est à l'écoute de ce qui se passe ici et maintenant, en lui

⁷⁴ Maurice BELLET, *L'écoute*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 11.

⁷⁵ Paul WATZLAWICK, *Le langage... Op. cit.*, p. 143.

et autour de lui. C'est la condition indispensable pour être disponible à tout ce qui peut être partagé au cours du temps de l'entretien.

L'écoute du client

Se rendre disponible au client en l'écoutant est autre chose que de l'entendre. Entendre n'est qu'un aspect de l'écoute. On peut entendre des sons et des syllabes. Mais on écoute des mots, surtout lorsqu'ils révèlent des maux. L'écoute suppose d'entrer dans l'univers du client tel qu'il est donné en ce moment précis, dans l'ici et maintenant, pour laisser le désir s'exprimer. Par l'écoute active les activités annexes sont arrêtées pour une totale disponibilité au moment présent. Ainsi le client ressentira qu'il est écouté.

Le langage non-dit est le vecteur qui permet de faire comprendre au client qu'il est bien présent ici et maintenant : un hochement de tête, un sourire, un simple mouvement, tout ceci coordonné avec ce qui se dit dans le moment présent. Si le client n'a pas de retour, il cherchera une confirmation de l'écoute ou bien il se déconnectera et la parole ne se donnera plus. Le client est réceptif à l'effet qu'il produit sur l'aidant, en remarquant s'il est réellement présent et s'il s'intéresse à ce qui est dit.

L'aidant à l'écoute de lui-même

Les mots que donne à entendre le client résonnent chez l'aidant par phénomène de *transfert* et de *contre-transfert*. Quand l'aidant s'écoute, il parvient à entendre le client dans ce qu'il dit. Il décrypte la résonance que les sons échangés produisent en lui. En physique, la résonance est une augmentation de l'amplitude d'une oscillation sous l'influence d'impulsions périodiques de fréquence voisine. En relation d'aide, elle est l'effet produit dans l'esprit de l'écouter. Dans l'échange qui se noue entre l'écouter et l'écouté passe un ensemble de fréquences. On peut dire d'une relation qu'elle est tendue ou électrique ou encore paisible. Si l'écouter n'est pas attentif à la résonance, il risque de se produire un "court-circuit" qui empêche une bonne compréhension de ce que donne à écouter autrui.

Dans tous les échanges verbaux existent des "bruits". Ce sont des parasites qui interfèrent sur la transmission du message. Il s'agit donc d'être attentif à ces "bruits", pour qu'ils ne perturbent pas l'entretien⁷⁶. La notion de *congruence* qu'évoque Carl ROGERS correspond ici à la capacité de l'écouter d'être présent à tout ce qui se passe en lui et autour de lui, à tous ces "bruits" qui peuvent altérer l'échange.

La relation d'aide procède d'une recherche de solutions dans une situation de difficulté. Elle se trouve au confluent de plusieurs domaines, le psychique, le somatique et le spirituel. Il convient maintenant de s'intéresser à d'autres approches possibles pour résoudre des difficultés personnelles. Les prochains points vont aborder des approches différentes de la personnalité, qui se situent surtout dans le domaine psychique. Elles s'appuient sur des méthodologies et des idéologies qui leur sont propres. Mais elles offrent l'intérêt de compléter notre connaissance de la personnalité, de mieux situer une personne dans ses interrelations et d'élargir notre point de vue pour la résolution des difficultés induites par la marginalité.

7. 2. La psychanalyse

La psychanalyse est à l'origine de tout traitement psychothérapeutique⁷⁷ dont Sigmund FREUD a laissé une méthode sûre et une démarche qui permet un accès au psychisme⁷⁸. Depuis Sigmund FREUD la psychanalyse a évolué même si la technique psychanalytique de base est la même que celle qu'il a pratiquée. L'application pratique a connu d'importants progrès et s'est diversifiée au fur et à mesure que l'on est entré dans une meilleure compréhension du comportement humain et de développement du psychisme. Les maladies du corps, que l'on appelle psychosomatiques et qui ont un lien avec le psychologique, sont davantage connues dans leur mécanisme.

La psychanalyse est une analyse des profondeurs de la personne. « *Une psychanalyse est [...] une psychothérapie* » bien que « *l'usage s'est cependant introduit de distinguer entre psychanalyse et psychothérapie* », selon Daniel LAGACHE⁷⁹. Les deux démarches ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. Certains auteurs d'ailleurs emploient psychothérapie pour psychanalyse, comme Jacques et Claire POUJOL, pour qui tout « *travail psychothérapeutique aborde successivement trois domaines ; le savoir : la personne veut savoir ce qui s'est produit dans son passé. L'avoir : elle se dégage peu à peu de ce qu'elle a eu ou n'a pas eu, a ou n'a pas, aura*

⁷⁶ Pour les fréquences et des bruits voir Warren WEAVER, "Contributions récentes..." *Op. cit.*, p. 36.

⁷⁷ Corinne MOREL, *ABC des psychothérapies*, Éditions Grancher, Paris, 1997, p. 23-24.

⁷⁸ Sur la paternité de Sigmund FREUD au regard de la psychanalyse, voir la présentation de Daniel LAGACHE, *La psychanalyse*, Collection Que sais-je ? N° 660, Presses Universitaires de France, Paris, 1982¹⁴, Introduction ; Michel AUTIQUET, *La psychanalyse, un exposé pour comprendre*, Collection Dominos n° 162, Éditions Flammarion, Paris, 1998, Avant-propos ; Corinne MOREL, *Ibid.*, p. 15 ; Jean-Pierre CHARTIER, *Introduction...* *Op. cit.*, p. 14.

⁷⁹ Daniel LAGACHE, *La psychanalyse...* *Op. cit.*, p. 103.

ou n'aura pas. L'être : le JE de la personne peut alors émerger »⁸⁰. Carl ROGERS emploie indistinctement l'un pour l'autre⁸¹.

On peut dégager leur spécificité à partir des définitions données par Élisabeth ROUDINESCO et Michel PLON dans leur *Dictionnaire de la psychanalyse*. Psychanalyse est un « terme [...] inventé par Sigmund FREUD en 1896 pour nommer une méthode particulière de psychothérapie (ou cure de la parole) issue du procédé cathartique (catharsis) de Josef BREUER et fondée sur l'exploration de l'inconscient à l'aide de la libre association du côté du patient et de l'interprétation du côté du psychanalyste »⁸². Par extension le nom de psychanalyse est donné « au traitement conduit selon cette méthode [et] à la discipline fondée par FREUD (et à elle seule) en tant qu'elle comprend une méthode thérapeutique, une organisation clinique, une technique psychanalytique, un système de pensée et une modalité de transmission du savoir »⁸³. Quant à la psychothérapie elle est une « méthode de traitement psychologique des maladies psychiques utilisant comme moyen thérapeutique la relation entre le médecin et le malade sous la forme d'un rapport ou d'un transfert. L'hypnotisme, la suggestion, la catharsis, la psychanalyse et toutes les méthodes thérapeutiques propres à l'histoire de la psychiatrie dynamique sont incluses dans la notion de psychothérapie »⁸⁴.

Psychanalyse et psychothérapie sont deux méthodes d'exploration de l'inconscient qui s'appellent l'une l'autre tout en reposant sur une orientation de la démarche propre à chacune d'elle. La psychanalyse repose sur l'analyse des processus inconscients. Une psychothérapie est plutôt une démarche thérapeutique pour guérir une maladie psychique. Chacune, par une mise en pratique particulière, a pour but de tenter de résoudre des dysfonctionnements psychiques et d'apporter une réponse aux problèmes d'adaptation qu'ils génèrent. On notera que *guérir* n'est pas un terme psychanalytique mais médical qui signifie recouvrer la santé. Pourtant la guérison est de plusieurs ordres, y compris psychologique⁸⁵. On ajoutera que le mot *thérapie* conserve souvent en français un sens restreint ayant trait au traitement des maladies, cela alors même que l'Organisation Mondiale de la Santé rappelle, dans son préambule, que la

⁸⁰ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 17.

⁸¹ Carl ROGERS, *La relation d'aide... Op. cit.*, p. 41-42 par exemple.

⁸² Élisabeth ROUDINESCO, Michel PLON, *Dictionnaire... Op. cit.*, p. 821, article *psychanalyse*.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 851, article *psychothérapie*.

⁸⁵ Voir Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 17.

« *santé est un état dynamique de complet bien-être physique, mental, spirituel et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité* »⁸⁶.

La psychanalyse est un processus vivant en tant que cycle psychologique d'évolution, dans lequel le *transfert* et le *contre-transfert* jouent un rôle important. Dans le cadre d'une psychanalyse ou d'une psychothérapie, le transfert et le contre transfert se traduisent par la transposition sur l'analyste ou le thérapeute des émotions et des sentiments que la personne analysée a vécus à un moment donné avec des personnes d'autorité qui l'ont perturbée ou qui ont été idéalisées.

« *La psychanalyse est une expérience dialectique* », selon Jacques LACAN⁸⁷, un discours qui introduit dans la réalité. Ce discours est un processus de changement, dont la condition de réussite repose sur une envie d'évoluer, qui soit plus forte que la violence profonde et cachée qui s'y oppose. La règle fondamentale de toute séance consiste à dire tout ce qui passe par la tête sans considérations morales, philosophiques, religieuses ou culturelles. De dire ainsi toutes ses pensées est appelé *libre association*. Ce travail est fondamental. Il offre à des personnes qui n'ont jamais pu se dire de trouver un lieu d'existence et de reconnaissance. La libre association est une dimension spécifique de la psychologie humaine. Elle permet à chaque individu d'avoir la liberté d'être ce qu'il est. À la règle de la libre association pour la réussite de l'émergence de soi, l'engagement de la personne en analyse est nécessaire pour laisser le processus évoluer jusqu'à un aboutissement⁸⁸.

C'est ce processus qui redonne la confiance en soi et la force au Moi, qui rend le droit d'exister, de se faire une place dans la société et d'avancer dans l'existence. Il défait les confusions entre la vie, l'amour et la destruction, en dissociant et en redonnant leur place à la naissance, au sexe et à la mort, qui sont des éléments structurants pour toute personne. Sigmund FREUD souligne que les rêves que l'homme peut projeter sur sa vie sont régis par les fantasmes, appelés originaires, de la mort, de la naissance, de l'amour et de leurs sublimations⁸⁹.

La psychanalyse est un miroir intérieur

⁸⁶ On trouvera le texte de la constitution sur le site Internet de l'Organisation Mondiale de la Santé, <http://www.who.int/fr/index.html>.

⁸⁷ Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 216.

⁸⁸ Pour une description de la cure analytique, voir Daniel LAGACHE, *Op. cit.*, Chapitre XI.

La démarche psychanalytique permet à la personne de se percevoir comme dans un miroir et ainsi de se révéler à elle-même. Le transfert est la projection qui permet de voir l'intérieur de soi comme dans un miroir. Il refait les images et les identités perdues et il redonne le chemin initial des sentiments et des émotions. Il apporte à ce moment le narcissisme qui donne un contre poids à l'angoisse. La psychanalyse offre partiellement la possibilité de créer et d'inventer soi-même sa propre image ainsi que ses propres moyens et manières de transformer l'immense énergie qui se trouve en jeu dans le fonctionnement affectif.

Le stade du miroir décrit par Jacques LACAN est constitutif des éléments de base de la différenciation du sujet avec son entourage. Il contribue ainsi à définir les contours de l'identité personnelle, un moment important pour le petit enfant, entre le sixième et le dix-huitième mois⁹⁰. Jacqueline BIDAUD et al. parlent d' « *un moment essentiel, une expérience primordiale, de la constitution du sujet* »⁹¹. C'est la découverte par l'enfant qu'il est une personne à part entière, indépendante de la mère à laquelle il se concevait totalement uni jusqu'à ce moment-là. C'est le temps de la différenciation, de l'identification personnelle. L'image que l'enfant perçoit de lui-même dans le miroir anticipe sur sa maturité qui n'est pas encore existante. Ainsi dans un premier temps, l'image est un autre que lui-même. C'est l'image d'une unité corporelle que l'enfant ne possède pas encore. Il y a confusion entre soi et l'autre, que l'enfant essaie d'approcher. Ce n'est que progressivement qu'il assume cette image comme étant la sienne propre. Le stade du miroir tel que l'a défini Jacques LACAN représente donc la conquête de l'image de soi comme corps et identité personnelle.

Par un mécanisme similaire, la psychanalyse donne de s'investir soi-même de l'intérieur, de voir et de comprendre quels sont les modes de fonctionnement personnel. Sans analyste, le jeu de miroir et la différenciation ne peuvent pas se réaliser. L'attention neutre et bienveillante de l'analyste permet de ne pas fausser le jeu de miroir et de le rendre positif en sorte que l'analysé puisse s'y réfléchir lui-même sans fausses interférences, ce qui requiert beaucoup de rigueur et une grande souplesse. Le corollaire de ce jeu de miroir demande la non-intrusion de l'analyste dans le miroir qui appartient en propre à l'analysé. Il suppose donc de la part de l'analyste une neutralité bienveillante.

⁸⁹ Sigmund FREUD, *L'interprétation des rêves*, Éditions France Loisirs, Paris, 1989. L'auteur met néanmoins en garde contre une interprétation trop rigide des rêves qui ne sont que des phénomènes érotiques ou de pulsion de mort. Voir par exemple p. 420-422.

⁹⁰ Jacques LACAN, *Écrits...* *Op. cit.*, p.93-100.

⁹¹ Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme...* *Op. cit.*, p. 139.

L'effet de miroir que permet l'analyse renforce le Moi. Il redonne le droit d'exister et d'être soi-même en remettant en juste place le décalage entre l'image de soi, le narcissisme et la réalité de soi-même renvoyée par les autres. La psychanalyse évacue ce qui à l'intérieur ne correspond pas au Moi et ne lui appartient pas. C'est ainsi que le Sur-Moi est remis à sa place d'instance de censure et que la personnalité peut s'épanouir harmonieusement.

On assiste donc à un désir de se prendre en main et de ne plus penser que ce sont le monde extérieur, les autres, les parents ou des événements traumatisants qui sont les seuls coupables de ce qui ne va pas. Le droit d'exister et de réussir sa vie peut ainsi émerger de l'intérieur, même dès la petite enfance. La psychanalyse favorise la projection à l'extérieur de ce qui est intérieur. Elle requiert beaucoup de temps pour que les couches les plus profondes de la personne puissent être investies par le processus d'analyse. Elle renforce le processus de maturation humaine, qui implique aussi le facteur temps.

La psychanalyse ouvre une porte sur l'inconscient et remet le passé en place

Le travail central de la psychanalyse réside dans l'interprétation par l'analyste de ce qui se passe dans la partie inconsciente du patient, celle qu'il ne connaît pas. Ce travail passe par l'interprétation des rêves et des fantasmes, ainsi que par la résurgence du refoulé, ce qui suppose de rassurer l'analysé. Il peut avoir peur de cet inconscient qui ne fonctionne pas comme la partie consciente et raisonnée de soi. L'avantage de voir ce qui se passe réellement à l'intérieur de soi, dans la partie que l'on a cachée par refoulement, est de résoudre les conflits intérieurs pour comprendre ce qui arrive en réalité. Mais c'est aussi un facteur d'angoisse important car le retour du "refoulé", ce qui a été enfoui, revient à la surface du conscient et demande alors à être affronté pour être intégré.

Une grande partie des souvenirs et des expériences passées est enfouie dans l'Inconscient. Le travail sur celui-ci permet de débloquer les périodes qui n'ont pas été bien intégrées dans le passé. Il est ouvert et il ne constitue plus un frein à l'avenir. Le rêve est un moyen pour ramener les images du passé et les mettre en lien avec les souvenirs. Le rêve accomplit pendant la nuit tout un travail de réorganisation et de réparation de l'inconscient. La psychanalyse peut reprendre ce travail pour favoriser la réalisation de soi. L'inconscient a pour rôle de structurer les images et les pulsions. Il est un peu ce que la grammaire est à la langue, nous l'utilisons sans nous en rendre compte. Jacques LACAN relève que « *la psychanalyse peut accompagner le patient*

*jusqu'à la limite extatique du "Tu es cela", où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre seul pouvoir de praticien de l'amener où commence le véritable voyage »*⁹². C'est peut-être à cette limite que se situe le point de rencontre entre psychanalyse et pastorale.

La psychanalyse est à la base de l'ensemble des approches présentées dans ce chapitre. Mise au point dans le courant du XX^e siècle, elle ne cesse d'être améliorée et repensée. Son objectif est un changement d'attitude de l'analysé pour lui permettre d'accéder à un mieux être et de se dégager de ses inhibitions. Elle requiert de l'analyste une formation professionnelle. Cependant, connaître les modes de fonctionnement de la psychanalyse est une aide pour accompagner une personne en difficulté et mieux comprendre comment se façonne une personnalité, quels en sont les composants importants, quels sont les blocages qui peuvent se produire et les cassures qui résultent de ces manques.

7. 3. La Gestalt-théorie ou la psychologie de la forme

La Gestalt-théorie offre un autre point de vue de l'abord du sujet humain tout en restant tributaire de la psychanalyse⁹³, bien que psychologie et Gestalt-théorie soient souvent opposées⁹⁴. La *Gestalt-théorie* est la théorie de la forme. La *Gestalt-thérapie* est l'application de la Gestalt-théorie à la thérapie⁹⁵. *Gestalt* est un terme allemand, que l'on traduit par "forme". En fait, parler de *Gestalt* est en réalité plus complexe que de parler de théorie de la forme. C'est un terme difficile à traduire exactement⁹⁶. Le verbe *gestalten* signifie *mettre en forme, donner une structure signifiante*. Le résultat, la *Gestalt*, est donc une forme structurée et complète qui prend sens pour le sujet. Par exemple, la même table prend une signification différente selon qu'elle est recouverte de livres et de papiers ou d'une nappe et de plats. On peut alors dire que sa

⁹² Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 100.

⁹³ Voir la présentation de Marie PETIT, *La Gestalt, thérapie de l'ici et maintenant*, Éditions E.S.F., Paris, 1984, p.144-149.

⁹⁴ Pour un aperçu critique de la psychologie et de la Gestalt-théorie, voir David KATZ; *Introduction à la psychologie de la forme*, Éditions Marcel RIVIÈRE, Paris, 1955, Chapitres premier et deuxième.

⁹⁵ Marie PETIT, *Ibid.*, p. 141-142. Dans la suite des développements nous associerons à Gestalt soit théorie, soit thérapie suivant l'aspect abordé.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 140 ; Corinne MOREL, *ABC... Op. cit.*, p. 38-39.

Gestalt globale a changé. C'est une notion clef de la Gestalt-théorie : le tout est différent de la somme des parties qui le composent⁹⁷.

Les perceptions obéissent à un certain nombre de lois : une totalité, par exemple le visage humain de la mère, ne peut se réduire à la simple somme des stimuli perçus. De même, l'eau est autre chose que de l'oxygène et de l'hydrogène, une symphonie n'est pas simplement une succession de notes⁹⁸. Une partie dans un tout est aussi autre chose que cette même partie isolée ou incluse dans un autre tout, puisqu'elle tire des propriétés particulières de sa place et de sa fonction dans chacun de ces tous. Un cri au cours d'un jeu est autre chose qu'un cri dans une rue déserte.

Pour Jean PIAGET la notion de *gestalt* se définit « *comme un système à composition non additive et un système irréversible [qui] repose [sur] une mathématisation ou une physicalisation possibles* »⁹⁹. Autrement dit, la forme est un système de structures qui répond à des lois et qui se construit par appropriation du réel. Ainsi, dès la naissance, la première *forme* importante reconnue par le nourrisson est une *Gestalt*, le visage de la mère, dont le nouveau-né ne perçoit pas encore les détails, mais dont la forme globale est signifiante pour lui¹⁰⁰. C'est dans ce sens que Jacques LACAN utilise le terme *Gestalt*, comme une forme extérieure constituante plus que constituée¹⁰¹.

Pour comprendre un comportement ou une situation il importe donc de les analyser et d'en avoir une vue synthétique. Il s'agit de les percevoir dans l'ensemble plus vaste du contexte global, d'avoir un regard non pas plus "pointu" mais plus large : le "contexte" est souvent plus signifiant que le "texte". Il convient donc de comprendre, c'est à dire de prendre avec. Pour analyser un événement politique étranger, dépêcher un envoyé spécial sur place ne suffit pas. Il importe surtout d'avoir une vision synthétique globale de l'économie mondiale et des grands enjeux de pouvoir.

Kurt LEWIN, théoricien du mouvement humaniste dont les théories portent sur *l'ici et maintenant*, a participé à l'élaboration de la Gestalt. Il a notamment mis au point la *théorie du champ* qui postule que le comportement individuel dérive d'une totalité de faits coexistants traversés par des forces en interactions. Le futur et le passé n'ont

⁹⁷ Edmond MARC, *Guide pratique des psychothérapies*, Éditions Retz, Paris, 2000, p. 51.

⁹⁸ Daniel KATZ prend l'exemple de la glace à la vanille, en énonçant ce qu'elle représente pour la physique, pour la psychologie et pour la Gestalt à partir de l'équation « *Glace à la vanille = froid + sucré + odeur de vanille + onctuosité + jaune* », *Introduction... Op. cit.*, p. 12.

⁹⁹ Jean PIAGET, *Six études... Op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁰ Marie PETIT, *La Gestalt... Op. cit.*, p. 12-13.

¹⁰¹ Voir Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 95.

d'importance que dans la mesure où ils influencent l'événement psychologique du moment¹⁰².

Dans une telle perspective holistique, la Gestalt-thérapie vise donc le maintien et le développement du bien-être harmonieux personnel et non la guérison ou la réparation de quelque trouble que ce soit, ce qui sous-entendrait une référence implicite à un état de normalité. C'est la position opposée à l'esprit même de la Gestalt, qui valorise le droit à la différence et à l'originalité irréductible de chaque être.

Cette conception de la thérapie rejoint alors la notion de développement personnel et d'épanouissement du potentiel humain. Il diffère explicitement des visées normatives, centrées sur la santé et l'adaptation sociale. Dans l'Antiquité les premiers thérapeutes n'étaient pas des soignants mais des esclaves responsables de l'entretien des statues des dieux, puis ce furent des prêtres chargés d'analyser les textes sacrés. Ces deux fonctions consistaient à resserrer les liens entre les dieux et les hommes, c'est-à-dire entre les cieux et la terre, l'esprit et la matière, entre le verbe et la chair. À l'origine, la thérapie recherchait donc l'harmonie psychosomatique et non pas les soins médicaux. « *Le normal doit se définir, non par l'adaptation, mais, au contraire, par la capacité d'inventer de nouvelles normes* », écrit A. GOLDSTEIN, l'un des maîtres de Friedrich PERLS, le fondateur de la Gestalt-thérapie¹⁰³.

Présentation succincte de la Gestalt-théorie

On peut s'interroger sur ce qu'est la Gestalt-théorie aux contours souvent mal définis, qui a reçu diverses appellations comme *thérapie de l'ici et maintenant*, *thérapie du contact*, *psychanalyse existentielle*, *thérapie intégrative* ou encore *psychodrame imaginaire*. Toutes ces appellations proviennent des différents courants qui nourrissent la Gestalt-théorie¹⁰⁴. Elle a été élaborée surtout à partir des intuitions de Friedrich PERLS, psychanalyste juif d'origine allemande, émigré à l'âge de cinquante-trois ans aux Etats-Unis. On peut situer la conception de la Gestalt-théorie en 1942, date de la parution du premier ouvrage de Friedrich PERLS, *Le Moi, la Faim et l'Agressivité*, publié en Afrique du Sud, où il s'était provisoirement réfugié, à la suite des persécutions nazies¹⁰⁵.

¹⁰² Voir Kurt LEWIN, *Psychologie dynamique : les relations humaines*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.

¹⁰³ A. GOLDSTEIN cité par Gérard EGAN, in *Communication... Op. cit.*, p. 35

¹⁰⁴ Cf. Marie PETIT, *La Gestalt*, *Op. cit.*, p.139.

¹⁰⁵ Pour une biographie et une présentation des travaux de Friedrich PERLS voir Marie PETIT, *La Gestalt*, *Op. cit.*, p. 130-138 ; Voir aussi Corinne MOREL, *ABC... Op. cit.*, p.37-38. Pour l'ouvrage de

L'acte officiel de naissance de la Gestalt-théorie se situe en 1951, date de la parution à NEW YORK du livre princeps *Gestalt-thérapie*. Mais ce n'est que bien plus tard, en Californie, qu'elle est devenue célèbre, à l'occasion du vaste mouvement culturel de 1968, qui devait secouer une grande partie de l'Occident en quête de nouvelles valeurs humanistes de créativité, pour rendre à chacun sa part de responsabilité et chercher à revaloriser l'être par rapport à l'avoir, à émanciper le savoir par rapport au pouvoir. On trouve ainsi les fondements de la *Gestalt-théorie*, pour donner une forme à la réalité construite par le sujet sur des bases idéalisées et qui pose la question des normes.

Aujourd'hui, la Gestalt-théorie, au-delà d'une psychothérapie, se présente comme une philosophie existentielle, un art de vivre dans le contact authentique, une manière particulière de concevoir les rapports de l'être vivant au monde. Le regard traditionnel est inversé. Il valorise la synthèse par rapport à l'analyse, le finalisme et l'ouverture sur le futur par rapport au causalisme passéiste, la créativité et l'originalité par rapport à la normativité ou la normalisation.

Friedrich PERLS et ses collaborateurs, notamment Laura PERLS et Paul GOODMAN, ont élaboré une synthèse cohérente de plusieurs courants philosophiques, méthodologiques et thérapeutiques européens, américains et orientaux, qui constitue une nouvelle Gestalt-théorie, dont le tout est autre chose que la somme de ses parties. Ils ont utilisé des éléments traditionnels de la psychothérapie pour concevoir un édifice nouveau, tout à fait original. La Gestalt-théorie se situe au carrefour entre la psychanalyse, les thérapies psychocorporelles issues des travaux de Wilhelm REICH¹⁰⁶, le psychodrame, le rêve-éveillé, les approches phénoménologiques et existentielles, les philosophies orientales¹⁰⁷.

Friedrich PERLS, on pourra consulter la traduction française, *Le Moi, la Faim et l'Agressivité*, Éditions Tchou, Paris, 1978.

¹⁰⁶ Notamment, *L'analyse caractérielle*. Psychanalyste dissident de Sigmund FREUD, Wilhelm REICH s'est radicalement éloigné de la psychanalyse en s'orientant de plus en plus vers une vision marxiste de la société. Il s'est alors impliqué au sein du mouvement communiste et a élaboré une pensée qui soulèvera des désaccords tant du côté des analystes que des marxistes. Pour avoir une vue d'ensemble de ses idées, voir, *La psychologie de masse du fascisme*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 2001, qui comporte la préface de la troisième édition de 1942, où Wilhelm REICH expose sa conception de la structure biopsychologique composée de trois couches :

1. la couche superficielle de la coopération sociale, l'homme est courtois, réservé, compatissant, consciencieux ;

2. la couche moyenne, caractérielle, qui se compose des pulsions cruelles, sadiques, lubriques, cupides et envieuses. Pour Wilhelm REICH elle représente le refoulé ou l'inconscient défini par Sigmund FREUD. C'est l'élément antisocial de l'homme, résultat de la répression des impulsions biologiques premières ;

C'est l'originalité de la Gestalt-théorie que d'intégrer et de combiner un ensemble de méthodes et de techniques variées, verbales et non verbales, telles que l'éveil sensoriel, le travail sur l'énergie, la respiration, le corps ou la voix, l'expression de l'émotion, le travail à partir des rêves ou du rêve-éveillé, le psychodrame, la créativité à partir du dessin, du modelage, de la musique, de la danse, etc. Elle ne tente pas de comprendre, d'analyser ou d'interpréter des événements, des comportements ou des sentiments, mais plutôt de favoriser la prise de conscience globale de la manière dont toute personne fonctionne, de ses processus d'ajustement créateur à l'environnement, d'intégration de l'expérience présente, de ses évitements et de ses mécanismes de défense, autrement dénommés *résistances* en Gestalt-thérapie.

Elle développe une perspective unifiante de l'être humain, intégrant à la fois ses dimensions sensorielles, affectives, intellectuelles, sociales et spirituelles, permettant une expérience globale où le corps peut se parler et la parole s'incarner. Elle met l'accent sur la prise de conscience de l'expérience actuelle, l'ici et maintenant, qui englobe aussi la résurgence éventuelle d'un vécu ancien. Elle réhabilite le ressenti émotionnel et corporel, souvent censuré dans notre culture, qui codifie sévèrement l'expression publique de la colère, de la tristesse, de l'angoisse comme de la tendresse, de l'amour ou de la joie. Elle favorise un contact authentique avec les autres, un ajustement créateur de l'organisme à l'environnement, ainsi qu'une prise de conscience des mécanismes intérieurs qui poussent souvent à des conduites répétitives et périmées. Elle met en relief les processus de blocage ou d'interruption dans le cycle normal de satisfaction des besoins et démasque les évitements, les peurs, les inhibitions et les illusions.

3. la couche inférieure correspond au noyau biologique, dans lequel, si les circonstances sociales sont favorables, l'homme est honnête, travailleur, coopératif, aimant, mais sait aussi haïr dans un contexte rationnel donné.

Si la première couche superficielle, « *le masque de la civilité* », tombe, ce qui apparaît d'abord c'est la couche de caractère perverse et sadique, « *"la bête dans l'homme"* », la couche de pulsions secondaires (p. 15). Toute pulsion qui quitte le noyau biologique doit traverser la deuxième couche, ce qui explique les déviations de caractère et l'inhibition des expressions authentiques de la vie. Les divisions politiques et idéologiques sont le reflet de la structure caractérielle de l'homme. « *Depuis que certaines circonstances et transformations ont mué les besoins biologiques primitifs de l'homme en structure caractérielle, celui-ci reproduit sous forme d'idéologie la structure sociale de la société* » (p. 15). L'esprit révolutionnaire, l'art et la science ont leur racine dans le noyau biologique de l'homme. Aucun artiste ni révolutionnaire authentique n'est parvenu à soulever les masses ou à les conduire. Par contre le fascisme, qui s'oppose au libéralisme et à la révolution authentique, y est parvenu. Il ne représente « *ni la couche superficielle ni la couche profonde mais essentiellement la deuxième couche caractérielle, celle des pulsions secondaires, située entre les deux autres* ». On notera qu'il s'agit ici de la préface de la troisième édition de 1942 dans laquelle Wilhelm REICH énonce que sa conception était en avance sur son temps.

¹⁰⁷ À ce sujet on pourra consulter l'ouvrage de Corinne MOREL qui présente ces différentes démarches et leur dépendance les unes par rapport aux autres, *ABC...*, *Op. cit.*

La Gestalt-théorie ne vise pas simplement à expliquer les origines des difficultés mais à expérimenter des pistes de solutions nouvelles. À la recherche du *savoir pourquoi*, elle ajoute le *sentir comment*, mobilisateur de changement. Chacun est responsable de ses choix et de ses évitements. Il travaille au rythme et au niveau qui lui conviennent, à partir de ce qui émerge pour lui dans l'instant, que ce soit une perception, une émotion ou une préoccupation actuelle, la reviviscence d'une situation passée mal résolue ou inachevée, ou encore la perspective d'un avenir incertain. Le travail est généralement individualisé, même lorsqu'il est pratiqué en groupe. Ce dernier est alors utilisé comme témoin, un support ou un écho amplificateur.

Il s'agit là d'une attitude de base qui se différencie à la fois de la psychanalyse et du comportementalisme. La Gestalt-théorie constitue une voie originale qui ne cherche ni à comprendre, ni à apprendre, mais à expérimenter, afin d'élargir au maximum le champ vécu et la liberté de choix de chacun pour tenter d'échapper ainsi au déterminisme aliénant du passé et de l'environnement, à la prégnance des conditionnements de l'histoire ou de la géographie personnelle, générés par l'enfance et le milieu, afin de retrouver une plage de liberté et de responsabilité¹⁰⁸. Il n'est pas question, pour autant, de nier le poids de l'hérédité biologique, ni des expériences de la première enfance, pas plus que de minimiser la pression culturelle du milieu social, mais de rechercher plutôt une cohérence interne de l'absence d'être au monde afin de découvrir et de développer un style de vie personnel qui comporte sa spécificité et son originalité. La Gestalt-théorie incite surtout, dans un premier temps, à mieux se connaître et à s'accepter tel que l'on est. Elle ne veut pas tout changer pour se conformer à un modèle de référence explicatif ou idéalisé, qu'il soit individuel ou social, interne ou externe, philosophique, moral, politique ou même religieux.

En Gestalt-thérapie, le symptôme est considéré comme un appel spécifique de la personne, comme le langage qu'elle a choisi. L'écoute est réalisée avec attention et respect. L'expression maximale est encouragée par des techniques d'amplification pour éventuellement mieux s'entendre : ce mal de tête, qu'est-il en train de me dire ? quel est son message ? Le symptôme, notamment corporel, sera ainsi souvent consi-

¹⁰⁸ On pourra voir à ce sujet Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris, 1977. « *L'important n'est pas ce qu'on a fait de moi mais ce que je fais moi-même de ce qu'on a fait de moi* », p. 439. L'application de cette citation aux personnes touchées par la marginalité est éclairante sur les effets de la stigmatisation, qui, pour reprendre le langage de la Gestalt-théorie, est l'application d'une forme particulière à une personne. Voir aussi les développements de Marie PETIT, *La Gestalt, Op. cit.*, p. 62-72.

déré comme un canal, qui ouvre un contact plus direct avec les couches sous-corticales profondes du cerveau¹⁰⁹.

Dans ce travail, le Gestalt-thérapeute se montre volontiers intervenant et actif, mais sans être directif pour autant. Son rôle consiste à agir et faire réagir en mettant en scène par exemple, c'est-à-dire qu'il interagit, sans fixer la direction du travail. Tout comme un guide de montagne ou de spéléologie, il met sa compétence à la disposition du client¹¹⁰ pour l'accompagner attentivement dans la démarche d'exploration que ce dernier détermine lui-même. Son rôle est en somme, de permettre et de favoriser, plus que de comprendre ou de faire faire. Le praticien en Gestalt et son client sont ainsi deux partenaires, engagés dans une relation duelle authentique, caractéristique de la Gestalt.

Dans la pratique, ces principes débouchent sur une méthode particulière de travail, d'inspiration phénoménologique, appuyée sur un certain nombre de techniques. La phénoménologie, qui a nourri l'existentialisme, insiste sur le vécu immédiat et subjectif de chacun. La description personnelle du phénomène, sans interprétation, sur le ressenti concret ici et maintenant s'oppose ainsi aux visées objectivantes du comportementalisme¹¹¹. L'essentiel de la Gestalt-théorie n'est pas dans ses techniques mais dans l'esprit général dont elle procède et qui les justifie.

Parmi ces techniques couramment utilisées en Gestalt-thérapie on peut citer¹¹² :

L'amplification. Un des thèmes majeurs de la Gestalt-thérapie est de rendre plus explicite ce qui est implicite, en projetant sur la scène extérieure ce qui se joue sur la scène intérieure, pour permettre ainsi à chacun de mieux prendre conscience de la manière dont il fonctionne ici et maintenant, à la frontière-contact entre lui-même et son environnement. L'*amplification* revient à suivre le processus en cours, en observant attentivement tout ce qui se passe en surface et non pas en plongeant dans les profondeurs de l'inconscient, qui ne peuvent être explorées qu'à l'aide de l'éclairage de l'interprétation ou à l'aide de la psychanalyse. Tout ce qui ressort du langage non verbal, comme les contractions de la mâchoire ou un changement de rythme de la

¹⁰⁹ Pour une présentation du rôle du cerveau, du fonctionnement des hémisphères droits et gauche, du siège des sentiments et des réactions, voir Paul WATZLAWICK, *Le langage... Op. cit.*, Chapitre 3 ; Colette PORTELANCE, *Relation d'aide... Op. cit.*, Chapitre 2.

¹¹⁰ En Gestalt-théorie, l'emploi du terme *patient* est évité car il évoque la passivité devant les prescriptions du médecin. Le terme *client* est privilégié dans le sens de celui qui est demandeur, libre et responsable de ses demandes. On retrouve avec ce terme la même réalité que pour la relation d'aide.

¹¹¹ On pourra se reporter au cours essai publié en 1939 de Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Éditions Hermann, Paris, 1995.

¹¹² Corinne MOREL, *ABC... Op. cit.*, p. 54-57 ; Marie PETIT, *La Gestalt, Op. cit.*, p. 104-114.

respiration, ou encore les gestes automatiques des mains ou des pieds, est un indice précieux des réactions émotionnelles sous-jacentes. Le thérapeute peut suggérer d'amplifier ces gestes inconscients qui sont considérés comme des lapsus du corps révélateurs du processus en cours et inapparents au client lui-même. Le Gestalt-thérapeute procède donc de la surface vers le fond, sans demeurer en surface. La Gestalt-thérapie a pour but d'atteindre les couches profondes archaïques de la personnalité qui se sont constituées à une période précoce du développement de la personne, lorsque la parole n'était pas encore apparue.

Le "monodrame" est une variante du psychodrame où le protagoniste joue lui-même, tour à tour, les différents rôles de la situation qu'il évoque. Il pourra représenter ainsi, par exemple, successivement : lui-même et son épouse ou sa mère sévère et rejetante, à côté de cette même mère, disponible et aimante, en incarnant alternativement les différentes instances, en rivalité préconsciente. Le *monodrame* permet d'explorer, de reconnaître et de mieux intégrer de diverses manières les polarités opposées d'une relation, sans vouloir les réduire arbitrairement à un milieu perçu comme injuste et artificiel, fallacieux et appauvri. Le client peut ressentir à la fois une agressivité violente contre quelqu'un en même temps qu'un amour passionné. Chacun de ces sentiments mérite d'être clarifié au maximum et non pas neutralisé par une attitude composite d'amour relatif par la somme algébrique arbitraire de deux sentiments violents et contraires, lesquels s'additionnent plus qu'ils ne s'annulent.

La mise en action gestaltiste rejoint certains aspects du monodrame. Cette technique consiste à jouer une scène, réelle ou imaginaire, sur un mode symbolique, sans mise en scène précise pour favoriser notamment l'expression, l'*abréaction*¹¹³ et la liquidation d'un certain nombre de situations inachevées, génératrices de comportements névrotiques répétitifs, de scénarios de vie inappropriés ou anachroniques comme par exemple des difficultés sexuelles consécutives à un viol dans l'enfance qui peut conduire à la prostitution. Il ne s'agit pas de transformer la situation extérieure et de modifier les choses, les autres ou les événements. Il s'agit plutôt de transformer la perception interne que se fait le client des faits, de leurs interrelations et de leurs multiples significations possibles. C'est une approche polysémique qu'il convient d'aborder. Le travail vise donc à favoriser une expérience personnelle nouvelle, une réélaboration du système individuel de perception et de représentation mentale de chacun, un recadrage, pour parvenir à une vision positive.

La prise de conscience globale consiste à être sans cesse attentif au flux permanent des sensations physiques, des sentiments, des idées, à la succession ininterrompue des figures qui apparaissent au premier plan des préoccupations. Elle est constituée par l'ensemble de la situation vécue maintenant en lien avec la personne qu'est le client, sur les plans corporel, émotionnel, imaginaire, rationnel ou comportemental. Le Gestalt-thérapeute, en ce qui le concerne, est ainsi sans cesse, à la fois dans une prise de conscience globale interne à son propre ressenti et dans une prise de conscience globale externe, attentif à tout ce qui se passe dans son environnement, et particulièrement chez la personne accompagnée¹¹⁴.

L'interpellation directe. En Gestalt-thérapie, on évite de parler de quelqu'un, qu'il soit présent ou absent. On lui adresse plutôt la parole directement, ce qui permet de passer d'une réflexion intériorisée d'ordre intellectuel à un contact relationnel d'ordre émotionnel. Ainsi une personne qui a quelque chose à dire à sa voisine, ne dit pas "Je trouve que Untel est un peu...", mais l'interpelle ouvertement. De même, si une personne a accumulé des griefs contre son père décédé, elle l'imagine assis devant elle sur une chaise vide, par exemple, et lui parle face à face " Papa, je n'ai jamais osé te dire que...". Dans une thérapie en groupe, les participants peuvent être invités à confronter leur perception à celle des intéressés présents, afin de débusquer le jeu subtil permanent des projections dont chacun s'entoure inconsciemment. La confrontation permet d'éviter de reprocher à son voisin ses propres projections sur lui.

Ces quelques techniques ne sont pas exhaustives, car en fait chaque Gestalt-thérapeute peut inventer sans cesse de nouvelles techniques, imaginer des variantes et des combinaisons originales, tant il est vrai que chaque Gestaltiste travaille avec ce qu'il est autant qu'avec ce qu'il sait, dans son propre style, selon sa créativité spécifique et son expérience acquise.

La Gestalt-théorie, ou théorie de la forme, a l'intérêt de se présenter comme une philosophie existentielle. Elle cultive un art de vivre en favorisant un contact authentique et une manière particulière de concevoir les rapports de la personne avec son environnement. Le regard de la psychanalyse est inversé en valorisant la synthèse plutôt que l'analyse et la recherche d'une fin à une situation donnée. La Gestalt-théorie favorise la créativité et l'originalité par rapport à la normativité ou la normalisation, ce

¹¹³ Décharge émotionnelle qui permet de se libérer d'un événement traumatisant. L'abréaction est un réel moyen pour une personne qui connaît la marginalité suite à un événement traumatisant de l'aider à retrouver l'équilibre qui lui fait défaut.

¹¹⁴ La prise de conscience globale rejoint l'empathie telle que Carl ROGERS la définit, *Le développement... Op. cit.*

qui s'avère précieux pour des personnes qui ont perdu toute forme de spontanéité et qui ont tendance à vivre suivant les injonctions qu'elles reçoivent. De plus, la focalisation sur l'ici et maintenant confère une possibilité de se centrer sur la réalité de ce qui se passe en ce moment.

7. 4. L'analyse transactionnelle

L'analyse transactionnelle est une méthode d'analyse de la personnalité et de la dynamique sociale mise au point dans les années 1950 aux États-Unis par Éric BERNE¹¹⁵. Bien que l'intuition de son auteur ait été d'appliquer l'analyse transactionnelle comme « *une forme de thérapie active et rationnelle* »¹¹⁶, elle est surtout utilisée aujourd'hui en entreprise. Elle permet aux agents d'encadrement de développer leurs compétences personnelles au service de la vie de l'entreprise, pour un rendement supérieur et une meilleure prise en considération des comportements. Elle s'appuie sur un ensemble théorique et pratique qui s'applique aux interactions de la personne en groupe. Elle a été développée pour les sciences humaines, la psychologie individuelle et de groupe, avec tous les dérivés qui en découlent.

L'analyse transactionnelle se présente comme un précieux instrument qui comporte une théorie complète de la personnalité où chaque personne peut comprendre ses propres comportements et ceux des autres, ainsi que les interactions qui existent entre eux. Les échanges humains, en effet, sont constitués de relations qui comportent des réactions aux stimuli exprimés par deux ou plusieurs personnes en relation. Chaque type de comportement stimule la réponse à chaque niveau de relation.

C'est un point fort de l'analyse transactionnelle, sans cesse l'objet d'adaptation, d'enrichissement et d'évolution. De plus, Éric BERNE indique qu'elle connaît une facilité d'apprentissage par rapport à d'autres approches. « *On peut en saisir les principes en dix semaines* » et, pour quelqu'un qui dispose « *d'une bonne expérience clinique* », il

¹¹⁵ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.* ; Jacques et Claire POUJOL, *Manuel ... Op. cit.*, Volume 1, chapitre 5 ; Jacques Van de GRAAF, Manette KRACK, Salomon NASIELSKI, *L'analyse transactionnelle*, Éditions Privat, Paris, 1989² ; Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil d'évolution personnelle et professionnelle*, Les Éditions d'Organisation, Paris, 1987 ; Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle*, Éditions E.S.F., Paris, 1987 ; Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle*, Collection Que sais-je ? n° 1936, Presses Universitaires de France, Paris, 1991⁵. Les développements qui vont suivre s'inspireront de ces différents auteurs et en premier lieu d'Éric BERNE. Pour avoir une vue plus large de l'analyse transactionnelle et de son utilisation en psychologie sociale et en entreprise, on pourra aussi se reporter à Ian STEWART, Vann JOINES, *Manuel d'analyse transactionnelle*, Inter Édition, Paris, 1991 ; Gilbert GABIRAL, *Vous ... et l'analyse transactionnelle*, Les Éditions d'organisations, Paris, 1993 ; Alain CARDON, Vincent LENHARDT, Pierre NICOLAS, *L'analyse transactionnelle. Outil de communication et d'évolution*, Les Éditions d'Organisation, Paris, 1979 ; Claudine CATRY, Gilda DEROUET, Jean-Louis MULLER, *De l'analyse transactionnelle à l'action transactionnelle*, Éditions E.S.F., Paris, 1998.

est possible « *en un an de pratique dirigée, [d']acquérir une bonne qualification théorique et pratique* »¹¹⁷.

Mais il convient en premier lieu de distinguer *analyse structurale* et *analyse transactionnelle*. En effet, Éric BERNE considère dans son ouvrage en premier lieu l'*analyse structurale* avant d'aborder l'*analyse transactionnelle*. « *L'analyse structurale et l'analyse transactionnelle offrent de la personnalité et de la dynamique sociale une théorie systématique et cohérente construite à partir d'une expérience clinique* »¹¹⁸. « *L'analyse structurale, qui doit précéder l'analyse transactionnelle, cherche à différencier et à analyser les états du moi* »¹¹⁹, alors que l'analyse transactionnelle, « *qui est l'aspect social de l'analyse structurale, montre qu'il existe plusieurs formes différentes de transactions croisées* »¹²⁰. On peut donc dire que l'analyse structurale s'intéresse aux composantes de la personnalité alors que l'analyse transactionnelle concerne les transactions de la personne en société. L'ensemble du système est une théorie des relations humaines et de la personnalité. Il apparaît que par extension et simplification de langage on parle d'*analyse transactionnelle* pour le système dans son ensemble. Cette facilité de langage sera conservée, selon les précisions d'Éric BERNE, « [...] *on emploiera le terme analyse transactionnelle quand on voudra parler du système dans son ensemble, y compris de l'analyse structurale* »¹²¹.

Après avoir présenté l'analyse structurale, soit les structures de la personnalité composées d'*organes psychiques* (7. 4. 1.), sera abordée l'analyse transactionnelle en considérant les transactions d'une personne en relation (7. 4. 2.).

7. 4. 1. Les composantes de la personnalités : l'analyse structurale

« *L'analyse structurale permet de comprendre ce qui se passe à l'intérieur d'une personne* »¹²². C'est le niveau *intrapyschique*. Elle s'intéresse aux structures de la

¹¹⁶ Éric BERNE, *Analyse Transactionnelle... Op. cit.*, p. 19.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 20. Cependant Éric BERNE tempère ses propos un peu plus loin, voir le paragraphe *formation* p. 241.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹²¹ *Ibid.*, souligné par l'auteur.

¹²² Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle, Op. cit.*, p. 6.

personnalité qui comprend « *trois organes psychiques, qui se manifestent phénomé-
nologiquement comme des états du moi* »¹²³ :

L'*extéropsyché*, ce sont les phénomènes d'identification, se traduit par l'état *Parent* ;

La *néopsyché*, qui est l'élaboration des données, concerne l'état *Adulte* ;

L'*archéopsyché*, composées des éléments régressifs, concerne l'état *Enfant*.

De ces organes psychiques, on peut définir les fondements théoriques de l'analyse structurale « *qui comprennent trois principes pragmatiques et trois hypothèses générales* ». Un principe pragmatique est « *un état de fait auquel on ne connaît jusqu'à maintenant aucune exception* »¹²⁴. Nous les reproduisons dans le tableau ci dessous en complétant avec la façon dont ils sont présentés dans *Des jeux et des hommes*¹²⁵. Nous ajoutons un commentaire en troisième colonne.

Principes pragmatiques ou sous-entendus	Hypothèses générales	Commentaire
« <i>Toute personne adulte a été autrefois un enfant</i> » analyse transactionnelle « <i>Chaque individu fut plus jeune autrefois qu'il ne l'est à présent, et [...] il porte en soi des traces fixées des années antérieures, traces qui seront activées en certaines circonstances</i> » <i>Des jeux et des hommes</i>	« <i>Des vestiges de l'enfance survivent par la suite sous formes d'états intégraux du moi (vestiges archéopsychiques)</i> » Analyse transactionnelle « (fonctionnement archéopsychique). En langage familier : "chacun transporte à l'intérieur de soi un petit garçon ou une petite fille" » <i>Des jeux et des hommes</i>	Le fait d'avoir été enfant induit des comportements qui demeurent dans les structures archaïques de la personnalité. Ceci induit pour Éric BERNE que le terme <i>puéril</i> n'est pas employé en analyse transactionnelle, « <i>car il présente un fort aspect péjoratif</i> » ¹²⁶ .
« <i>Tout être humain dont les organes cérébraux fonctionnent correctement est doué d'une épreuve de réalité convenable</i> » analyse transactionnelle « <i>Chaque individu (y compris les enfants, les retardés mentaux et les schizophrènes) est capable de données objectives, si l'état [du moi] approprié peut être activé</i> » <i>Des jeux et des hommes</i>	« <i>L'épreuve de réalité est une fonction d'états du moi discontinus et non une "faculté" isolée (fonctionnement néopsychique)</i> » Analyse transactionnelle « (fonctionnement néopsychique). En langage familier : "chacun possède un adulte" » <i>Des jeux et des hommes</i>	L'épreuve de réalité est propre à toute personne. Elle n'est pas permanente. Elle est mise en œuvre par la personne selon ses besoins propres et se caractérise par la capacité d'analyser les données objectives qui se présentent à ce moment. Ceci induit pour Éric BERNE que « <i>le concept de "maturité" a un sens particulier en analyse structurale</i> ». Chaque personne possède « <i>un Adulte pleinement développé</i> », mais ne l'utilise pas nécessairement. Il n'existe donc pas de « <i>personne non mûre</i> », mais des personnes chez qui un état du moi a le pouvoir exécutif ¹²⁷ .
« <i>Tout individu qui parvient à l'âge adulte a eu soit des parents, soit des gens qui en te-</i>	« <i>Les pouvoir exécutif peut être assumé par l'état intégral du moi d'une personne étrangère, telle</i>	Les phénomènes d'identification ont une réelle importance pour la constitution de la person-

¹²³ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 21. Les états du Moi sont écrits avec une lettre majuscule pour les distinguer des noms communs désignant des personnes physiques. Voir les précisions d'Éric BERNE, *ibid.*, p. 10.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁵ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 26.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁷ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 59. Voir aussi *Des jeux... Op. cit.*, p. 28.

<i>naient lieu » Analyse transactionnelle</i> <i>« Chaque individu a eu des parents (ou des substituts parentaux, qu'il porte en soi-même un système d'état [du moi] de ces parents tels que l'individu les percevait, et que ces états parentaux [du Moi] peuvent être activés dans certaines circonstances » Des jeux et des hommes</i>	<i>que le sujet se la représente (fonctionnement extéropsychique) » Analyse transactionnelle</i> <i>« (fonctionnement extéropsychique). En langage familier : "chacun transporte à l'intérieur de soi ses parents" » Des jeux et des hommes</i>	nalité qui se structure à partir des personnes de références ou personnes objectales
--	--	--

À partir de ces hypothèses générales et de ces principes pragmatiques, on peut entrer plus avant dans l'analyse structurale par la définition des *états du moi* qui composent la personnalité.

7. 4. 1. 1. Les états du moi.

« Un état du moi peut se décrire phénoménologiquement comme un système cohérent de sentiments liés à un sujet déterminé, et opérationnellement comme un système cohérent de types de comportement : de façon pragmatique, il s'agit d'un système de sentiments qui détermine un système correspondant de types de comportement »¹²⁸. « En termes plus pratiques, il s'agit d'un système de sentiments accompagné par un système de comportements »¹²⁹. Décrire phénoménologiquement un état du moi comme un système suppose de s'attacher aux structures ontologiques qui le composent, à savoir les *états du moi* et les organes psychiques qui y sont attachés. C'est une première précision d'importance quant à la nature de l'analyse structurale-transactionnelle qui s'intéresse à traiter les rapports de la personne dans un ensemble de relations humaines. Décrire *opérationnellement* ensuite est faire appel à ensemble de techniques rationnelles d'analyse qui permettent la résolution de problèmes concernant les transactions qu'entretient une personne avec d'autres. Il s'agit des *passes-temps*, des *jeux* et des *scénarios* qui « ne sont pas des abstractions, mais des réalités sociales opérationnelles »¹³⁰, qui sont traités par l'analyse transactionnelle proprement dite et que nous découvrirons après l'analyse structurale.

Au cours du développement personnel, la personnalité s'est forgée en référence au monde extérieur et aux personnes ayant valeur objectale. Ce sont les parents, le groupe plus large de la famille, des relations, puis le clan ou la bande, le réseau d'amis enfin. Puis la personnalité continue de s'élaborer et de s'adapter au monde

¹²⁸ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 15. Dans *Des jeux... Op. cit.*, le traducteur transcrit *état de l'ego* pour *état du moi*. Nous garderons *état du moi*, terme utilisé par les auteurs en langue française.

¹²⁹ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 25.

¹³⁰ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 22.

environnant par les transactions entretenues avec les autres et qui font revivre des comportements archaïques¹³¹. Autrement dit, « *le terme "état du moi" veut simplement désigner les différents états d'esprit et les patterns de comportement qui y correspondent, tels qu'ils se présentent à l'observation directe* »¹³². Les trois états du moi sont l'Enfant, le Parent et l'Adulte. Éric BERNE précise qu'ils « *ne sont pas des concepts comme le Surmoi, le Moi et le Ça, ou comme les constructions de Jung, mais des réalités phénoménologiques* »¹³³. À chaque état du moi correspond un mode de comportements, un type de concept et une représentation religieuse aussi.

De plus, « *l'Enfant, l'Adulte et le Parent ne sont pas des idées commodes ou des néologismes intéressants, mais des termes qui renvoient à des phénomènes liés à des réalités effectives* »¹³⁴. Éric BERNE souligne que ces termes ont été choisis parce que la personne, à différents moments donnés, correspond dans ces comportements aux réalités qu'ils renvoient suivant ce que cette personne a vécu. « *Si l'on a employé le terme d'Enfant à propos de la personne qui volait des chewing-gums, ce n'est ni par facilité, ni parce que les enfants le font, mais parce que lui-même [Une personne en traitement, à savoir Monsieur SEGUNDO, un avocat réputé et respecté] volait des chewing-gums quand il était enfant avec la même attitude désinvolte et en employant la même technique. L'Adulte fut appelé ainsi non parce que M. Segundo jouait le rôle d'un adulte, en imitant le comportement des grandes personnes, mais parce que dans son activité d'homme de loi et dans ses opérations financières il montrait une épreuve de réalité très sûre. Le terme Parent n'a pas été choisi en vertu de l'attitude traditionnellement "paternelle" ou "maternelle" des philanthropes, mais parce que le patient imitait effectivement la conduite et l'état d'esprit de son père lors de ses activités de bienfaisance* »¹³⁵. Éric BERNE s'appuie sur plusieurs exemples concrets de personnes qu'il a eu en traitement pour éclairer le fait que les termes Parent, Adulte et Enfant correspondent à des attitudes que la personne a vécues ou a apprises par référence d'autres personnes, et que ces attitudes sont ensuite reproduites et réassumées tout au long de l'existence dans les transactions de la vie courante. Cet aspect

¹³¹ Pour la structuration des états du moi, voir Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil... Op. cit.*, p. 6

¹³² Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 28. On rappellera qu'un *pattern* en sciences humaines est un modèle simplifié d'une structure.

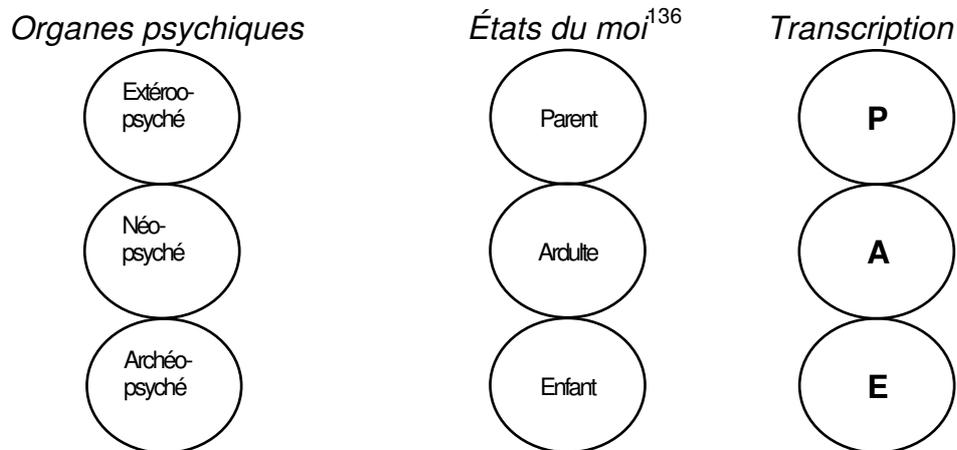
¹³³ *Ibid.*, p. 22. Éric BERNE insiste beaucoup sur l'aspect *phénoménologique* de son système. Il s'agit bien de présenter les *structures ontologiques* de la personnalité.

¹³⁴ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 32.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 33.

important de l'analyse structurale-transactionnelle apporte un élément supplémentaire dans la compréhension de la constitution de la personnalité.

Les trois états du Moi sont représentés graphiquement comme ceci :



Le Parent est situé au sommet, il est « *le guide des aspirations éthiques et la soif de transcendance* ». Il est aussi le « *membre le plus faible* » ;

L'Adulte est situé au centre, il « *s'occupe des réalités terrestres de la vie objective* ». C'est l'état du moi qui est « *destitué moins facilement* » ;

L'Enfant est situé au-dessous, il « *est un purgatoire et parfois un enfer pour les tendances archaïques* » et « *semble presque infatigable* »¹³⁷.

Chaque état du Moi va être parcouru en situant sa structuration propre, ses subdivisions et ses fonctions.

Le Parent

L'état du Moi *Parent* s'est construit en référence aux parents et aux adultes qui ont représenté une valeur objectale et structurante. « *Un état du moi parental est un ensemble de sentiments, d'attitudes et de patterns de comportement qui ressemblent à ceux d'une figure parentale* »¹³⁸. Le Parent a deux fonctions principales. Il permet à l'individu de remplir son rôle parental, « *assurant ainsi la survie de la race humaine* », et il « *rend maintes réactions automatiques, ce qui économise beaucoup de temps et d'énergie* »¹³⁹. C'est le domaine du "Tu feras, tu ne feras pas", "C'est bien, c'est mal",

¹³⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁹ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 29.

"Il faut bien se tenir". Au niveau de la foi, c'est le domaine des commandements et des dogmes. Cet état n'est pas figé pour autant. Il peut toujours y avoir une remise en cause sous la pression des autres états du Moi et de contraintes extérieures ou de nouvelles références. On peut donc constater qu'une personne qui n'est pas parent est néanmoins dotée d'un état Parent¹⁴⁰.

Éric BERNE subdivise le Parent en « *deux formes typiques. Le Parent dogmatique se manifeste sous la forme d'une série d'attitudes et de schémas de jugements non rationnels qui semblent arbitraires* »¹⁴¹. Nous l'appellerons le *Parent Normatif*, selon les appellations utilisées couramment, pour mieux faire ressortir l'aspect prohibitif et la correspondance aux normes du milieu culturel. La seconde subdivision est « *le Parent nourricier sous la forme de sympathie envers un autre individu* »¹⁴². Ces deux subdivisions correspondent aux fonctions qui caractérisent le Parent : indiquer les normes et procurer de l'aide¹⁴³. Mais ces deux fonctions peuvent prendre un aspect positif et un aspect négatif, ce qui revient à subdiviser encore en quatre sous-états, deux qui servent à indiquer les normes, les deux autres pour orienter vers l'aide, positivement ou négativement¹⁴⁴.

<p style="text-align: center;"><i>Le Parent Normatif Positif</i></p> <p>énonce les règles, le droit, les devoirs et les fait appliquer. Il est constructif et structurant.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Le Parent Nourricier Positif</i></p> <p>apporte une aide efficace en diagnostiquant les besoins et en développant les motivations pour de bonnes conditions d'adaptation.</p>
--	---

¹⁴⁰ Cf. Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle*, *Op. cit.*, p. 8.

¹⁴¹ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 78.

¹⁴² *Ibid.* Souligné par l'auteur.

¹⁴³ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 54.

¹⁴⁴ Voir Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 16-18 ; Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 22-23. Une remarque s'impose quant à l'utilisation des termes pour désigner les subdivisions des états du moi. Ils ne sont pas figés et varient d'un auteur à l'autre suivant sa sensibilité et le milieu dans lequel il évolue. Par exemple pour les deux groupes d'auteurs précités, les premiers proposent une méthode d'analyse transactionnelle en travail social et les seconds en entreprise. Les termes de *Parent Sauveur* et *Parent Persécuteur* utilisés par ces derniers ne conviennent pas en travail social. De même, parler de *Parent Critique* et *Nourricier* en entreprise n'est pas expressif ou, plus précisément, recouvre une autre réalité. Nous retrouvons ici certaines précisions que nous apportons quant à l'emploi du langage dans un domaine déterminé. Nous optons pour reprendre les termes de Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.* car leur ouvrage se situe dans une optique pastorale.

<p style="text-align: center;"><i>Le Parent Normatif Négatif</i> écrase, critique et fait du chantage. Il enferme dans les normes.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Le Parent Nourricier Négatif</i> fait tout à la place des autres, il ne délègue rien, il écrase par sa présence.</p>
--	--

L'Adulte

L'état du moi Adulte est orienté par la valeur objective qui lui donne toutes les informations utiles de toutes les origines possibles. « *L'Adulte est nécessaire à la survie. Il élabore les données, suppute les probabilités essentielles pour traiter efficacement avec le monde extérieur* »¹⁴⁵. C'est "l'ordinateur de bord" ou le « *calculateur de probabilité qui s'autoprogramme partiellement* » pour structurer et hiérarchiser le Parent et l'Enfant¹⁴⁶. L'Adulte a pour rôle de régler les activités de l'Enfant et du Parent, et d'être médiateur entre eux¹⁴⁷. Il a donc un rôle de censeur, par la censure qu'il accomplit, et de senseur, en donnant du sens aux actes posés. « *L'état du moi Adulte est caractérisé par un ensemble de sentiments, d'attitudes et de patterns de comportement lui appartenant en propre, qui sont adaptés à la vie courante* »¹⁴⁸. C'est un état variable d'une personne à l'autre en fonction du milieu culturel et d'apprentissage. Il est parfois bien effacé chez des personnes très conditionnées comme il peut « *donner des jugements très différents* » chez une personne très jeune, un paysan ou « *un travailleur ayant eu une formation professionnelle* »¹⁴⁹. Mais Éric BERNE précise que l'important n'est pas « *l'exactitude des jugements [...] ni que les réponses données soient fausses* », puisque à ce moment c'est le milieu culturel de l'observateur qui est mis en jeu. Ce qui importe, c'est « *la qualité du processus d'élaboration des données et de l'emploi que l'individu fait des données dont il dispose* »¹⁵⁰. Cependant l'activation de l'état Adulte n'est pas automatique. Il est nécessaire de le rendre opérationnel pour l'utiliser¹⁵¹, car l'Adulte agit par le raisonnement et l'expérimentation. Les infor-

¹⁴⁵ Éric BERNE, *Des jeux...* Op. cit., p. 29.

¹⁴⁶ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle...* Op. cit., p. 78.

¹⁴⁷ Éric BERNE, *Des jeux...* Op. cit., p. 29.

¹⁴⁸ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle...* Op. cit., p. 78.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵⁰ *Ibid.* Voir aussi Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle...* Op. cit., p.15.

¹⁵¹ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle...* Op. cit., p. 25-26.

mations extérieures sont traitées à un moment donné, en isolant les préjugés et les illusions pour prendre une décision, organiser, analyser ou classer¹⁵².

L'état du moi Adulte est déjà présent chez l'enfant dès l'apparition du langage mais sans être développé. Ainsi il « *peut commencer à faire la différence entre la vie enseignée, et celle qui est sentie et pensée par lui-même* ». C'est à partir de l'âge de 12 à 14 ans que le jeune commence à se dégager des figures parentales et d'autorité pour se prendre en charge¹⁵³.

L'Enfant

C'est le premier état du Moi qui apparaît en tout individu. Il « *est un ensemble d'attitudes et de patterns de comportements qui sont des vestiges de l'enfance de l'individu* »¹⁵⁴. Il comprend tout ce qui a été emmagasiné depuis le temps de l'enfance. C'est là que se situent les sentiments, les besoins, les sensations et toutes les émotions qui sont exprimés sous forme simple de perceptions internes ou externes. Les conditionnements d'une personne sont fonction de l'état de l'Enfant, de la manière dont, étant enfant, elle a réagi aux différentes expériences par référence ou apprentissage d'attitudes. C'est ce qui explique que certaines personnes connaissent des attitudes qui semblent stéréotypées sans en avoir réellement conscience. Il peut y avoir un nouveau conditionnement ou une sortie du conditionnement avec l'aide des autres états du Moi, notamment de l'*Adulte*.

Les fonctions de l'Enfant sont l'adaptation aux règles de vie et l'ouverture à la spontanéité naturelle. Elles se caractérisent par une spontanéité certaine car « *c'est l'état du ressenti, l'univers des émotions (amour, haine, colère, peur, joie, tristesse), de la vie sensuelle, de la créativité* »¹⁵⁵. « *En l'Enfant résident l'intuition, l'esprit de création l'élan et l'amusement spontané* »¹⁵⁶. L'état du moi enfant prend deux formes : l'Enfant adapté, qui est un type de comportement soumis à l'influence parentale, et l'Enfant naturel, qui correspond à des comportements indépendants et se manifeste par exemple « *par l'esprit de rébellion ou l'indulgence envers soi-même* »¹⁵⁷. Comme pour

¹⁵² Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 19.

¹⁵³ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle, Op. cit.*, p. 17-18 ; Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁴ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 79.

¹⁵⁵ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 55.

¹⁵⁶ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁷ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 78.

le Parent, l'Enfant se subdivise en quatre sous-états, sous un aspect positif ou négatif :

<p style="text-align: center;"><i>L'Enfant Adapté Positif</i></p> <p>accomplit ce qu'il faut pour être intégré en aménageant constructivement les contraintes et les envies.</p>	<p style="text-align: center;"><i>L'Enfant Libre Positif</i></p> <p>est très motivé par ce qu'il entreprend, il s'y intéresse. Ses émotions et ses sentiments constituent une ouverture aux autres et l'aident à entrer en communication par des contacts chaleureux.</p>
<p style="text-align: center;"><i>L'Enfant Soumis Négatif</i></p> <p>ne sait s'exprimer que par des ronchonnements. Il n'exprime pas ses plaintes, il est confus et il manque de confiance en lui.</p>	<p style="text-align: center;"><i>L'Enfant Rebelle Négatif</i></p> <p>attaque systématiquement. Il n'accepte pas les contraintes. Il est provocant et destructeur.</p>

Il peut être très intéressant de décrypter à partir de quel sous-état de l'Enfant une personne réagit ce qui permet d'adapter les interventions en répondant au plus juste aux attentes et aux besoins au moment où ils sont exprimés.

L'égogramme

L'égogramme est un instrument de mesure qui a été mis au point par John DUSAY. Il s'agit d'une *représentation linéaire* qui permet de situer visuellement comment une personne se répartit entre les différents états du moi. « *C'est un instrument de mesure subjectif, exprimant ces perceptions intuitives que chacun a de son Moi, dans un lieu et un temps donnés* »¹⁵⁸. Il donne le pourcentage d'énergie et le temps consacré à chacun des états. Il part du postulat que chaque personne dispose d'un niveau d'énergie potentielle constant qu'elle investit en fonction de son registre préférentiel de comportement dans un contexte donné¹⁵⁹. Il permet d'effectuer un bilan sur sa propre façon de se voir, qui peut être confrontée à la façon qu'ont les autres de nous voir¹⁶⁰. L'utilité de l'égogramme réside dans la possibilité qui est offerte à chaque personne de découvrir quel est l'état du moi le moins activé et de désactiver ceux qui ne sont pas appropriés à une situation¹⁶¹.

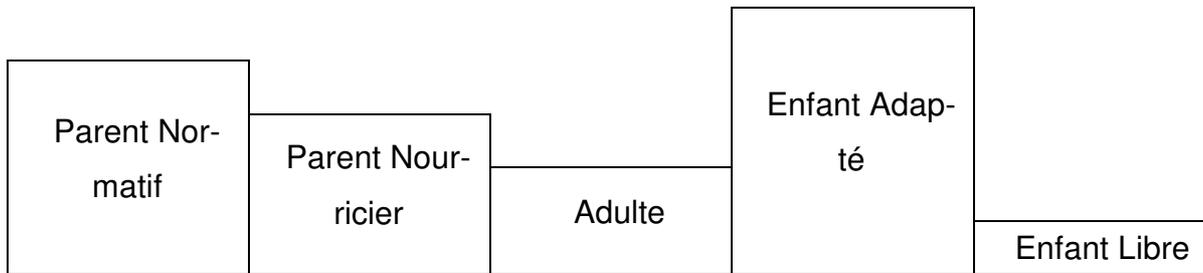
L'égogramme se représente linéairement. Nous reproduisons ci-dessous celui que proposent Jacques et Claire POUJOL d'une personne dénommée Alain identique à celui présenté par Jacques Van de GRAAF et al. pour une personne dénommée Paul.

¹⁵⁸ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 60.

¹⁵⁹ Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil... Op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁰ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 29-30.

¹⁶¹ Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil... Op. cit.*, p. 15.



On constate dans cet exemple que Alain-Paul consacre beaucoup d'énergie à l'Enfant Adapté. Le Parent Normatif vient ensuite puis le Parent Nourricier. Cet égo-gramme signifie que Alain-Paul est soumis aux injonctions de son Parent Normatif, alors que les désirs de l'Enfant Libre sont exprimés indirectement, le Parent Nourricier ne fournissant aucune aide. L'Adulte est peu mis en œuvre dans les relations avec les autres, ce qui se traduit par une adaptation sage aux contraintes et se résume par "vos désirs sont des ordres"¹⁶².

L'analyse structurale de second degré

On distingue deux degrés ou deux ordres en analyse structurale. L'analyse structurale de *premier degré* « permet de situer et de radiographier l'état du moi qui est aux commandes »¹⁶³, autrement dit c'est ce qui permet de définir le *Soi véritable*. C'est ce à quoi nous avons procédé en analysant chaque état du moi et en présentant l'égo-gramme. Mais il existe un second ordre ou deuxième degré qui revient à affiner chaque état du moi en les analysant eux-mêmes de façon structurale pour connaître la *structure psychobiologique* de la personnalité. On trouve ainsi la présence dans chaque état du moi d'éléments archaïques de la personnalité qui se sont fixés traumatiquement ou par identification¹⁶⁴.

7. 4. 1. 2. Les dysfonctionnements des états du moi

Il peut arriver des désordres dans l'harmonie des états du moi dont « *les symptômes sont tous des manifestations d'un état du moi unique et bien défini, actif ou exclu, bien qu'ils puissent être le résultat de conflits, d'accords ou de contaminations entre deux états du moi différents* »¹⁶⁵. Éric BERNE parle de *pathologie structurale* et de *patholo-*

¹⁶² Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 61. Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 29.

¹⁶³ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁴ Nous n'entrerons pas plus avant dans l'analyse structurale de second degré. Pour une présentation complète, voir Éric BERNE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, Chapitre XVI ; Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 20-24 ; Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil... Op. cit.*, p. 7-14.

¹⁶⁵ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p.61.

gie fonctionnelle. « La pathologie structurale s'intéresse aux anomalies de la structure psychique, dont les deux plus courantes sont l'exclusion et la contamination. La pathologie fonctionnelle s'occupe de l'instabilité des investissements et de la perméabilité des frontières du moi »¹⁶⁶. Seront examinés en premier lieu l'exclusion et la contamination, qui ressortent de l'analyse structurale, puis la pathologie fonctionnelle sera abordée qui amènera à traiter l'analyse transactionnelle.

L'exclusion

« On parle d'exclusion quand un ou deux états du moi ne sont jamais ou presque jamais utilisés par la personne »¹⁶⁷. « L'exclusion se manifeste par une attitude stéréotypée et prévisible à laquelle la personne se cramponne le plus longtemps possible lorsqu'une situation menaçante se présente ». À ce moment les états du moi sont inébranlables dans un but de défense. L'exclusion revient à privilégier l'utilisation d'un état du moi comme si les deux autres étaient inexistantes. Ces cas sont peu fréquents et s'ils perdurent, ils relèvent de la pathologie¹⁶⁸. Éric BERNE indique que le « Parent exclusif se rencontre de façon caractéristique chez les schizophrènes »¹⁶⁹, l'Adulte exclusif ne peut que « planifier, recueillir des renseignements et élaborer des données »¹⁷⁰ et « L'Enfant exclusif [...] s'observe le plus souvent dans la réalité courant chez les personnalités impulsives et narcissiques, comme le sont certains types de prostitués de "haut bord" »¹⁷¹.

Exclusion du Parent
et de l'Adulte



Enfant exclusif

Exclusion du Parent
et de l'Enfant



Adulte exclusif

Exclusion de l'Adulte
et de l'Enfant



Parent exclusif

Il existe une forme "adoucie" d'exclusion quand un état du moi est privilégié au détriment des deux autres. Il s'agit souvent dans ce cas de "déformation profession-

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 43. Souligné par l'auteur.

¹⁶⁷ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, P 33.

¹⁶⁸ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 43 et 45. Voir aussi Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 33.

¹⁶⁹ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 43.

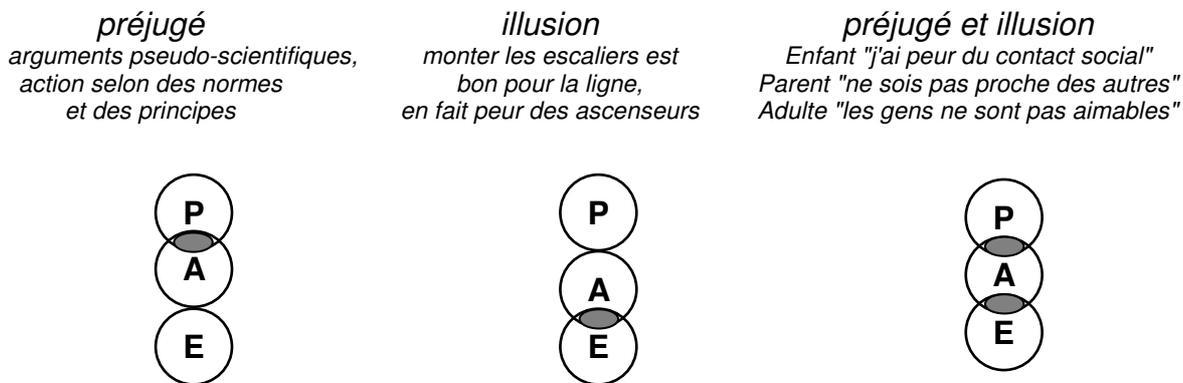
¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 46.

nelle"¹⁷² ou « de personnes "bien organisées" » aux « frontières du moi bien tracées mais non étanches ». On assiste alors à l'isolement d'un état du moi « qui est une forme d'exclusion moins catégorique et plus saine »¹⁷³.

La contamination

Les états du moi se manifestent sous deux formes. Ou bien ils recouvrent le "Soi véritable" quand ils sont cohérents et complètement investis, ou bien ils sont vécus comme intrusion, généralement déguisées et inconscientes, dans l'activité du "Soi véritable". Les contaminations sont des intrusions permanentes d'un état du moi dans un autre¹⁷⁴. C'est l'Adulte qui est contaminé, soit par le Parent, qui se manifeste par une remise en cause des acquis antérieurs, soit par l'Enfant, quand survient la peur d'être à nouveau confronté à des situations qui proviennent de l'enfance¹⁷⁵. Il peut y avoir contamination par les deux états simultanément. À un moment donné, dans une situation particulière, l'expression d'un des états du moi vient corrompre ou tromper l'Adulte. Pour Gérard CHANDEZON et Antoine LANCESTRE il y a *préjugé* quand le Parent contamine l'Adulte en l'amenant à considérer comme vérifié et valable une opinion qui ne l'est pas. Lorsque l'Enfant contamine l'Adulte, la personne est le jouet de ses illusions¹⁷⁶. On peut schématiser de la façon suivante¹⁷⁷ :



La symbiose

¹⁷² On pourra se reporter aux exemples que citent Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 66-67.

¹⁷³ Éric BERNE, *Analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 58.

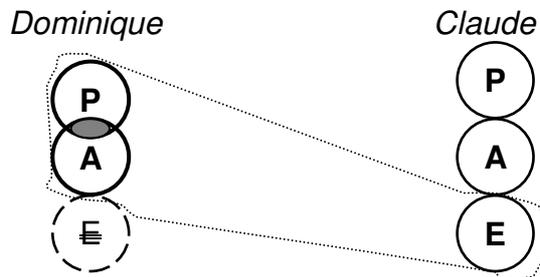
¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁵ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 31.

¹⁷⁶ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle, Op. cit.*, p. 34.

¹⁷⁷ Voir schéma chez Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle, Op. cit.*, p. 34 ; les exemples sont repris de Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 32-33.

La symbiose est de deux ordres. Elle se rencontre quand on assiste à la superposition chez une même personne de l'exclusion et de la contamination. À ce moment, il ne lui est plus possible « *d'établir de relation libre et autonome avec une autre personne* »¹⁷⁸. La personne va "chercher" chez autrui l'état du moi manquant.



L'autre type de symbiose ressort de la symbiose originelle non résolue. Pour Jacques Van de GRAAF, il s'agit d'un état normal chez le nourrisson¹⁷⁹. De fait, il est comme "greffé" à sa mère pour sa survie, il vit dans la première année d'une dépendance totale à sa mère. Ce n'est que peu à peu qu'il acquiert son individualité et qu'il apprend son autonomie. L'évolution d'une personne passe donc de la symbiose à l'autonomie¹⁸⁰. Mais « *la différenciation ou rupture n'est jamais totale, et c'est pourquoi le phénomène de symbiose se retrouve dans les transactions quel que soit l'âge des personnes* »¹⁸¹.

La symbiose se caractérise toujours par un Adulte contaminé et une identification à autrui. Les identifications sont faussées, les demandes ne sont pas claires et les invitations qui proviennent du Parent ou de l'Enfant sont biaisées¹⁸².

7. 4. 2. Les transactions de la personne en société : l'analyse transactionnelle

Après l'*analyse structurale*, vient à proprement parler l'*analyse transactionnelle*, soit l'analyse des transactions d'une personne en société. Les transactions, constituées par les échanges sociaux, se présentent en chaîne : « *un stimulus transactionnel de la part de X entraîne une réponse transactionnelle de la part de Y ; cette réponse devient un stimulus pour X et la réponse de X se transforme à son tour en nouveau stimulus pour Y. L'analyse transactionnelle s'intéresse à l'analyse de ce type de chaînes et en particulier à leur programmation* ». Dès lors que l'on connaît les caractéristiques

¹⁷⁸ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 39.

¹⁷⁹ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 40.

¹⁸⁰ Rôle dévolu à l'éducation pour Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 69.

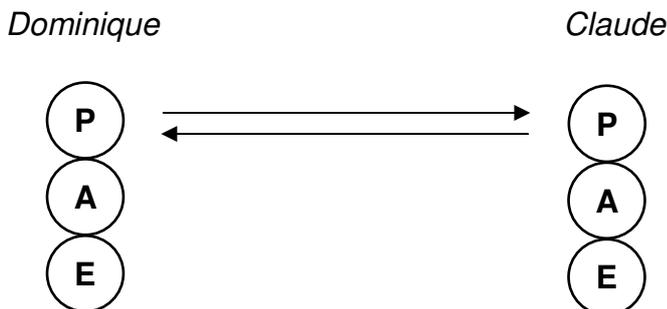
¹⁸¹ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 40.

¹⁸² *Ibid.*, p. 43 ; Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 70.

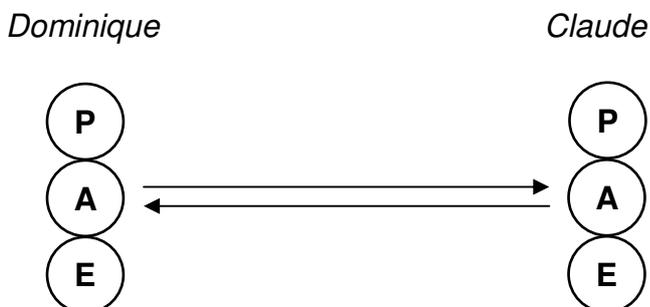
du Parent, de l'Adulte et de l'Enfant de chaque personne qui participe à une chaîne de transaction, les « *étapes qui s'ensuivent sont fortement prévisibles* »¹⁸³.

Il n'y a toujours qu'un état du moi qui fonctionne, mais le passage d'un état à l'autre peut s'opérer très rapidement dans le cadre des *transactions* qu'une personne entretient avec les autres dans sa vie quotidienne. Les différentes combinaisons de chaque état du moi en présence les uns des autres s'interpellent, se répondent ou s'ignorent. Les *transactions* sont le vecteur de la communication ou de la non-communication de tous les jours. Quand deux interlocuteurs se répondent par les états du Moi attendus, il y a *transaction parallèle* ou *complémentaire*. Elles sont positives pour atteindre des objectifs et se comprendre. Elles peuvent cependant être inefficaces quand elles ne sont pas approfondies, mais restent de pure forme. « *Aussi longtemps que les transactions sont complémentaires, peu importe la règle, que deux personnes s'adonnent à la médisance (Parent-Parent), résolvent un problème (Adulte-Adulte) ou jouent ensemble (Enfant-Enfant ou Parent-Enfant)* »¹⁸⁴.

Cas de médisance : Dominique s'adresse par son Parent à Claude qui répond au Parent de Dominique par son Parent.



Cas de résolution de problème : Dominique parle à l'Adulte de Claude qui répond par son Adulte à l'Adulte de Dominique.

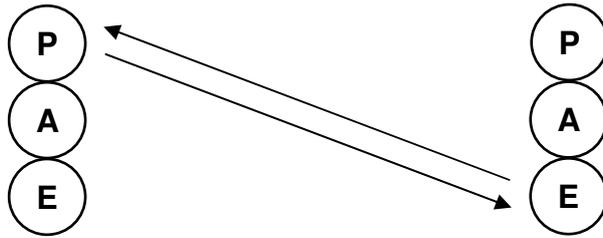


Cas de jeu : Dominique parle de son Parent à l'Enfant de Claude qui répond par son Enfant au Parent de Dominique

¹⁸³ Éric BERNE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 89. On rappellera que pour Éric BERNE la programmation est « *l'aspect opérationnel de la structuration du temps* », *Des jeux ... Op. cit.*, p. 17.

Dominique

Claude



Autre cas de jeu : Dominique parle à l'Enfant de Claude qui répond par son Enfant à l'Enfant de Dominique

Dominique

Claude

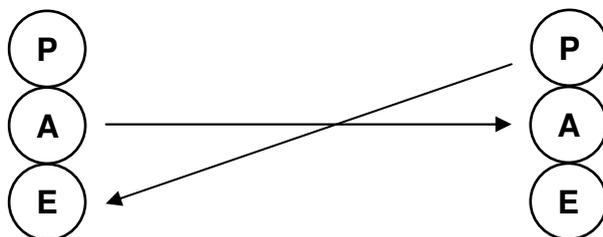


Il y a *transaction croisée* quand la réponse attendue n'est pas celle qui convient. Une transaction croisée interrompt la communication¹⁸⁵. Ce n'est pas l'état du moi escompté de l'interlocuteur qui répond. Le croisement s'avère positif s'il est constructif. Parfois, en effet, il est bon de répondre de manière inattendue pour faire réagir l'interlocuteur.

Dominique parle à partir de son Parent à l'Enfant de Claude qui répond par son Parent à l'Enfant de Dominique.

Dominique

Claude



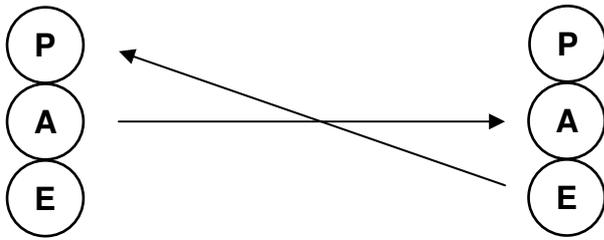
Dominique s'adresse par son Adulte à l'Adulte de Claude qui répond au Parent de Dominique par son Enfant.

Dominique

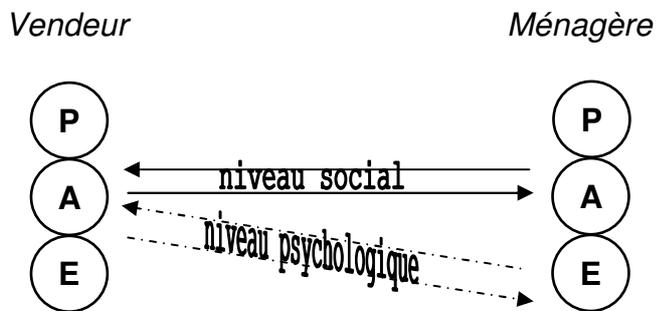
Claude

¹⁸⁴ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 32.

¹⁸⁵ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 32.



Les transactions sont *cachées* quand la personne utilise un état du moi inapproprié pour obtenir une réponse à sa demande. Il y a alors demande implicite. Pour que la communication soit fructueuse, il convient de débusquer l'attente derrière la formulation utilisée, ce qui suppose de l'observateur qu'il utilise son Adulte. Les transactions cachées empêchent une bonne communication, elles peuvent empoisonner une relation. Sachant cela, l'aidant peut décrypter une transaction cachée. Pour fuir une réponse, on peut aussi répondre à côté. Dans ce cas, la transaction est *tangentielle*, l'interlocuteur essaie de biaiser. Éric BERNE donne l'exemple d'un vendeur qui s'adresse à une ménagère. En tant qu'Adulte, il lui dit que le produit qu'elle souhaite acheter est de meilleure qualité qu'un autre mais qu'il est aussi plus cher. Nous sommes au *niveau social* et la ménagère devrait répondre par son Adulte qu'il a raison dans les deux cas. En fait, le vendeur est au *niveau psychologique* et s'adresse à l'Enfant de la ménagère par son Parent et c'est bien l'Enfant de la ménagère qui réagit, "tant pis pour les conséquences financières de mon achat"¹⁸⁶.



Les signes de reconnaissance

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 35-36. On trouvera d'autres exemples de transactions cachés, (*doubles, duplex* et *angulaires*) dans Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle*, *Op. cit.*, p. 28-33 ; Voir aussi les transactions *piégées, à double fond* ou *tangentielles* proposées par Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 49-53 ; les transactions *cachées* et *tangentielles* définies par Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 27-34. Dans les transactions tangentielles « *il ne s'agit pas d'un changement d'état comme dans les transactions croisées, l'autre réagit de l'état visé [...] mais le contenu du message a changé* » (Jacques Van de GRAAF et al. p. 52), « *l'interlocuteur répond à côté pour fuir le problème et l'action* » (Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER p. 39).

« Si deux ou trois personnes, ou davantage, se rencontrent pour former un agrégat social, tôt ou tard l'une d'elles parlera, ou manifestera par quelque autre signe qu'elle reconnaît la présence d'autrui. L'on nomme ce phénomène un stimulus transactionnel »¹⁸⁷. Il s'agit d'un acte de reconnaissance d'autrui. Les transactions naissent d'un "appétit de stimulus". Éric BERNE évoque celui des nourrissons qui ont besoin d'être manipulés. De la même façon, les adultes ont besoin de stimulation sensorielle. Le passage de l'appétit de stimulus de l'enfant à l'adulte « se transforme en quelque chose que l'on peut nommer *appétit de reconnaissance* ». Au fur et à mesure qu'augmentent les complexités des compromis des relations sociales, la personne montre un individualisme croissant qui donne de la diversité aux échanges sociaux. Éric BERNE donne l'exemple d'un acteur de cinéma qui « peut chaque semaine avoir besoin de centaines de "caresses" », c'est à dire des signes de reconnaissance, « tandis qu'un savant peut se maintenir en bonne santé physique et mentale avec une *caresse annuelle* »¹⁸⁸.

Les signes de reconnaissance « sont un besoin vital pour exister et se développer »¹⁸⁹ Ils sont « une véritable monnaie d'échange psychologique donnée aux êtres humains pour vivre et assumer leurs échanges affectifs entre eux »¹⁹⁰. Ils peuvent être positifs ou négatifs. Les signes de reconnaissance positifs ont un caractère très gratifiant. Ils stimulent la croissance et l'autonomie de la personne. Il existe quatre façons de les exprimer : dire ce que l'on trouve de positif chez autrui ; savoir exprimer les sentiments correspondants ; susciter une continuité dans ce sens ; évoquer les conséquences positives qui découleront de ce type d'agir. Ils représentent une source de plaisir, de satisfaction et d'épanouissement. Les signes de reconnaissance négatifs sont cause de frustration, de déplaisir et de souffrance. Ils donnent un sentiment de moindre valeur ou d'échec, non seulement pour celui qui les reçoit mais aussi pour celui qui les donne¹⁹¹.

¹⁸⁷ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 31.

¹⁸⁸ Éric BERNE, *Des jeux... Op. cit.*, p. 14-15. On relèvera avec Jacques Van de GRAAF et al. que *caresse* est la traduction impropre du terme *stroke*. Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 55. Le terme a en fait deux sens. Il désigne les caresses, mais il signifie aussi les coups, ce que rappellent Gérard CHANDEZON et Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 54. Or dans l'idée d'Éric BERNE les *strokes* peuvent aussi être des coups qui au même titre que des *caresses* sont des marques de reconnaissance, mais négatives. Plutôt que d'employer les termes *stroke* ou *caresse*, nous garderons *signe de reconnaissance*.

¹⁸⁹ Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 35. Voir aussi Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 56-61 ; Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 54-59.

¹⁹⁰ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 55.

¹⁹¹ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 57.

Les signes de reconnaissance peuvent être classés suivant la conditionnalité : conditionnels, ils sont procurés pour ce que la personne est ; inconditionnels, pour ce qu'elle fait. Ils sont par ailleurs positifs ou négatifs, ce qui donnent quatre variétés :

- *inconditionnels positifs*, marque de valorisation qui porte sur la personne, donnés par le Parent nourricier positif ou l'Enfant libre positif ;
- *inconditionnels négatifs*, forme de rejet de la personne, jugements ou condamnations qui induisent des sentiments d'échec, donnés par le Parent nourricier négatif ;
- *conditionnels positifs*, appréciation de ce que fait la personne, ils favorisent la réussite, donnés par le Parent normatif positif ;
- *conditionnels négatifs*, dévalorisation de ce qu'accomplit la personne, donnés par le Parent normatif négatif¹⁹².

Les signes de reconnaissance s'expriment de différentes façons. On peut *donner, ne pas donner, recevoir, s'en donner à soi-même et en demander aux autres*¹⁹³.

Donner revient à adopter une attitude ouverte empreinte de disponibilité. On fait comprendre à l'autre qu'il est présent, que l'on est là et qu'on lui est présent. Cependant ceci ne veut pas dire que l'autre acceptera les signes qui semblent positifs. Il peut y avoir mise en scène. Se mettre en présence de l'autre demande beaucoup d'attention pour savoir ce qu'il requiert le plus en ce moment précis.

Ne pas donner. L'indifférence fait souvent très mal et amène l'autre à se mettre en état de défense pour affirmer sa présence. Ne pas donner est un sentiment inconditionnel négatif.

Recevoir. La vie n'est pas faite que de don. Il est important de savoir recevoir les interrelations des autres. Là aussi le degré d'ouverture à l'autre se mesure par la capacité à être en harmonie ou dysharmonie avec lui. Ici aussi la personnalité du "receveur" joue à plein. Suivant sa personnalité, les habitudes de son milieu et ce qu'il a emmagasiné, les signes de reconnaissance peuvent être reçus immédiatement et sans condition comme ils peuvent aussi être *collectionnés*, ce que nous verrons plus loin.

¹⁹² Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 55-56 ; Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 35-36 ; Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p.57-58.

¹⁹³ Voir Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p.36-39 ; Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 56-59 ; Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 59-61, qui évoque *en donner, en demander, en accepter, en refuser*.

S'en donner à soi-même. Il importe aussi de savoir se satisfaire soi-même et de se donner des signes positifs. À la façon de savoir se remercier soi-même, correspond corrélativement la manière d'être présent à l'autre. Mais à l'inverse, et toujours en fonction de la structure de la personnalité, il arrive que des personnes se donnent des signes négatifs.

En demander. Quand le sentiment de ne pas être compris ou reçu est ressenti, il est alors valorisant et important de demander à l'autre un "accusé réception". Mais c'est une démarche plus ou moins facile en fonction de ce que le Parent critique a enregistré, car il peut être bon de demander ou au contraire, "ça ne se fait pas".

On peut synthétiser à l'aide du tableau ci-dessous qui fait ressortir les pôles positifs et négatifs des signes de reconnaissance :

+	DONNER		+	RECEVOIR
	<i>CONDITIONNEL POSITIF</i>	SE DONNER À SOI-MÊME	<i>INCONDITIONNEL POSITIF</i>	
	<i>CONDITIONNEL NÉGATIF</i>		<i>INCONDITIONNEL NÉGATIF</i>	
	DEMANDER		REFUSER	
-				-

Les sentiments

Les signes de reconnaissance ont les *sentiments* pour médiation. Par la façon d'exprimer des sentiments positifs à l'égard d'autrui, nous rejoignons son univers et nous lui manifestons que nous sommes présents à lui. Il existe quatre sentiments à la base des transactions : la peur, la joie, la colère et la tristesse. Chacun possède un aspect positif quand il aide à obtenir de meilleures relations avec les autres, en communiquant mieux, en accompagnant à vivre et à résoudre les difficultés. C'est soit *l'Enfant Adapté* soit *l'Enfant Libre* qui est aux commandes. Par contre, ces sentiments deviennent négatifs quand ils empêchent d'avancer. *L'Enfant Rebelle* et *l'Enfant Soumis* sont alors aux commandes¹⁹⁴.

- La *peur* indique qu'il y a un danger. Elle incite à agir avec prudence ;
- La *joie* est l'indicateur d'une réussite. Elle amène à maintenir les bénéfiques qu'elle apporte ;
- La *colère* est la marque d'un obstacle. Elle entraîne à agir pour le surmonter et modifier ce qui ne va pas ;

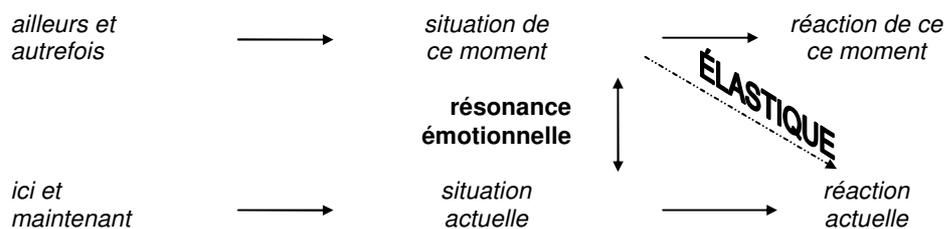
¹⁹⁴ Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 41-43.

- La *tristesse* indique qu'une souffrance provient d'une perte, d'une séparation ou d'une déception. Elle génère la recherche du réconfort pour supporter l'affliction.

Quand les sentiments sont utilisés de façon négative et ne permettent pas de vivre plus harmonieusement, ils sont activés par l'*Enfant soumis négatif* ou l'*Enfant rebelle négatif*. Ils n'apportent rien de positif, sinon une diminution de l'anxiété face à une situation difficile. On distingue trois types de sentiments négatifs : la collection de timbres, l'élastique et les sentiments parasites ou *rackets*¹⁹⁵.

La *collection de timbre* repose sur le principe commercial de l'accumulation de *timbres fidélité* ou *bons-cadeaux*. Ils sont portés sur un collecteur. Lorsque celui-ci est rempli ou que le bénéficiaire le juge utile suivant les règles commerciales, il liquide sa collection pour obtenir un *chèque de réduction* ou un *cadeau de fidélité* ou tout autre marque de gratitude. Le fonctionnement de la *collection de timbre* en analyse transactionnelle repose sur des principes analogues. C'est la collection de sentiments, positifs ou négatifs, qui ne sont pas partagés au moment où ils sont rencontrés, mais sont gardés en réserve ou *collectionnés*. À un moment donné, pour justifier un comportement dont la personne n'accepte pas la responsabilité ou face à une situation critique ou dans le cadre d'une transaction frustrante, la collection est sortie ou liquidée.

Un *élastique* est un élément de caoutchouc que l'on étire et qui revient à sa taille normale une fois relâché. De la même façon, l'*élastique* est la réactivation d'un sentiment ancien réactualisé dans une transaction présente¹⁹⁶. Le sentiment archaïque refait alors surface, bien qu'il soit disproportionné par rapport à la situation présente. Il n'a pas perdu de sa valeur, ni subi d'érosion et il est ressenti avec l'intensité initiale.



L'*élastique* est un sentiment qui peut s'avérer positif quand il permet la libération d'un blocage et de parvenir à des ébauches de solution. Mais il peut faire mal quand il se casse. C'est ce qui explique que le sentiment qu'il représente soit resté latent.

¹⁹⁵ Pour la présentation de ces trois types de sentiments négatifs, nous nous inspirons de Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 72-74 ; Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁶ Voir sur le sujet le rapport d'expériences cliniques proposé par Éric BERNE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 15.

Il existe aussi des *sentiments parasites* qui se manifestent à l'occasion d'une tension comme une réaction ou une émotion qui n'est pas forcément agréable. Ils sont *manipulatoires* car ils permettent l'obtention d'un bénéfice ou d'un avantage pour soi¹⁹⁷.

Les positions de vie

Un des principes de l'analyse transactionnelle est que chaque personne possède tous les atouts dont elle a besoin pour vivre. En analyse transactionnelle, on dira de la personne qu'elle est *OK*. Il existe quatre positions de vie¹⁹⁸ :

positions de vie	Symbolisation selon la formulation française	Symbolisation selon la formulation anglo saxonne
<i>Je suis OK</i>	JE +	OK+
<i>Je ne suis pas OK</i>	JE -	OK -
<i>Tu es OK</i>	TU +	OK +
<i>Tu n'es pas OK</i>	TU -	OK -

Ces quatre positions de vie se combinent entre elles :

<p>OK + OK - / JE + TU - Je me survalorise et je dévalorise l'autre : <i>C'est ta faute</i> <i>Écrase-toi</i> <i>Vive moi</i> <u>Sentiments dominants</u> : Pitié – Mépris</p>	<p>OK + OK + / JE + TU + Je m'accepte tel que je suis et j'accepte l'autre tel qu'il est : <i>Quel est le problème ? Ensemble cherchons et trouvons la solution</i> <u>Sentiments dominants</u> : Spontanéité - Attachement - Joie</p>
<p>OK - OK - / JE - TU - Je me dévalorise et dévalorise l'autre : <i>C'est notre faute</i> <i>Écrasons-nous</i> <i>Il n'y a plus rien à faire</i> <u>Sentiments dominants</u> : Désespoir - Dépression</p>	<p>OK - OK + / JE - TU + Je me dévalorise et survalorise l'autre : <i>C'est ma faute</i> <i>Je m'écrase</i> <i>Tu vaux mieux que moi</i> <u>Sentiments dominants</u> : Admiration - Honte</p>

Parvenir à déterminer le positionnement d'autrui offre une bonne possibilité pour établir des transactions constructives. Mais il importe autant de savoir se situer au moment où l'on entre en contact avec quelqu'un. Si, pris par un souci passager, on est en phase de dépréciation (JE -), et que l'autre personne est dans cette même position négative (TU -), un échange constructif sera très difficile à établir.

¹⁹⁷ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 81-82.

¹⁹⁸ Nous reprenons la présentation selon la symbolisation française et selon la symbolisation anglo-saxonne. Il n'existe pas aujourd'hui d'unité de présentation. Voir Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, Chapitre IV (combinaison de la symbolisation française et anglo-saxonne) ; Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 51-60 (symbolisation anglo-saxonne) ; Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 71-78 (symbolisation anglo-saxonne).

La position de vie se prend en fonction de la valeur intrinsèque que tout individu s'accorde à lui-même et aux autres. La relation pastorale face à une personne qui se considère JE - peut l'aider à reprendre confiance en elle et à s'ouvrir à la confiance d'autrui pour parvenir à bâtir sur des bases sûres et stables un scénario de vie qui lui soit profitable.

Les jeux

Pour évoquer le *jeu*, Éric BERNE part de l'*opération* qui est « *une transaction simple, ou bien un système simple de transactions entrepris avec un but spécifique, avoué* ». Par exemple quelqu'un demande à être rassuré, et l'obtient, nous sommes dans le cadre d'une opération. Par contre, si cette personne, après avoir été rassurée « *tourne de façon quelconque la chose au détriment du "rassureur", il s'agit d'un jeu* ». Le jeu est le « *déroulement d'une série de transactions cachées, complémentaires, progressant vers un résultat bien défini, prévisible* ». C'est un système récurrent de transactions dont les motivations souvent répétitives sont cachées, « *en langage plus familier, d'une série de "coups" présentant un piège, ou "truc"* ». Les jeux se différencient des passe-temps par leur qualité secrète et le *salaire*, c'est à dire qu'ils consistent en quelque sorte à faire payer quelque chose. « *Un jeu ressemble à un système d'opérations, mais d'après le "salaire" il devient apparent que ces "opérations" étaient en réalité des manœuvres ; non pas d'honnêtes requêtes, mais des "coups" dans le jeu* ». Un jeu est malhonnête à la base, mais s'il présente une lutte ce n'est jamais un conflit, et l'issue ne peut pas être dramatique¹⁹⁹.

L'*opération* est une transaction directe, « *ce n'est rien d'autre que quelque chose que l'on fait avec les autres, comme chercher un réconfort et l'obtenir* ». Le jeu commence quand une personne tout en cherchant réellement quelque chose, fait semblant de vouloir autre chose²⁰⁰. Les jeux se situent toujours dans une position de vie négative, soit par la dévalorisation de soi-même (JE -), soit par la dévalorisation de l'autre (TU -). « *Un jeu, par définition, doit comporter un piège ou un "truc" en faisant intervenir une transaction seconde* »²⁰¹. Les bénéfices des jeux sont négatifs. Ils maintiennent dans un état de symbiose artificiel en renforçant le scénario de vie préférentiel dont l'un des pôles est négatif. Cela permet de se rassurer sur un état connu, de calmer un sentiment d'angoisse et de renvoyer la peur sur un substitut. Les jeux

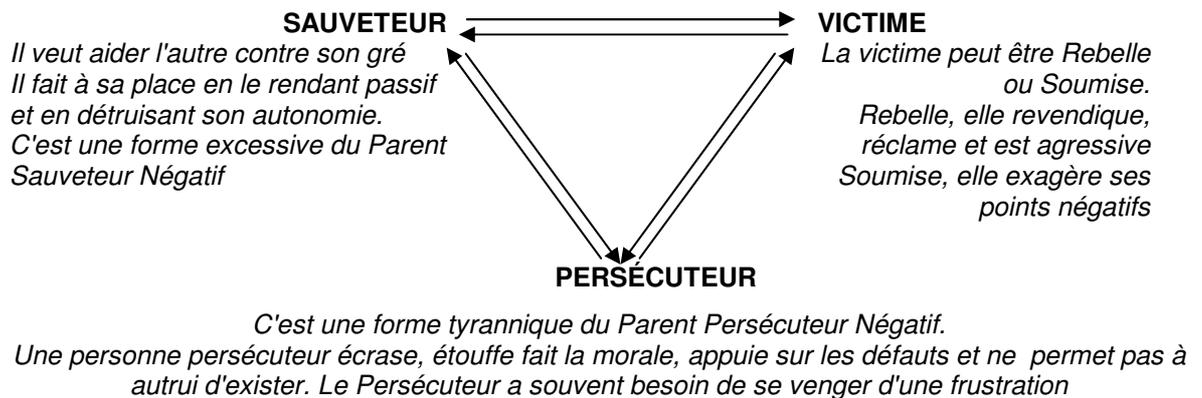
¹⁹⁹ Éric BERNE, *Des jeux...* Op. cit., p. 51. Voir aussi *L'analyse transactionnelle...* Op. cit., p. 34.

²⁰⁰ Éric BERNE, *L'analyse transactionnelle...* Op. cit., p. 116.

²⁰¹ *Ibid.*

évitent une implication personnelle et émotionnelle où l'on doit se dire à l'autre. Un écran est tiré entre soi et l'autre pour éviter une rencontre, un attachement, ou toute autre forme de contact. Ils renforcent le sentiment que l'on a de l'autre car il est enfermé dans un scénario soit négatif, soit positif. Les jeux permettent de se maintenir dans cet état. Ils ne sont pas une attitude ni un passe temps mais un ensemble de transactions complémentaires dirigées vers un but d'exploitation²⁰².

C'est ce qui amène à présenter un "jeu" particulier, le *triangle dramatique* tel que l'a défini Steve KARPMAN.



Le rôle de *Sauveteur* revient à vouloir aider les autres contre leur gré. Ils ne demandent rien et il « étouffe les autres par son omnipotence ». Il n'a pas toujours la compétence requise, et lorsqu'il la possède, il accomplit tout le travail à la place de la personne à aider.

Le rôle de *Victime* réside dans une mise en position de faiblesse vis à vis des autres, soit en exagérant des manques personnels (activation de l'*Enfant soumis négatif*), soit en se montrant maladroit et agressif quand est présenté ce qui ne va pas (activation de l'*Enfant rebelle négatif*).

Le rôle de *Persécuteur* consiste à inférioriser à et à dévaloriser les autres, en découvrant leurs défauts et en repérant leur faiblesse. On peut aussi monter les personnes les unes contre les autres.

Les rôles changent au cours du jeu ou de la transaction. La *Victime* se transforme en *Persécuteur* parce qu'elle estime qu'on ne l'aide pas assez. Le *Sauveteur* devient *Victime* car il s'estime non compris dans tout ce qu'il entreprend²⁰³.

²⁰² *Ibid.*, p. 109.

²⁰³ Dominique CHALVIN, Jean-Louis MULLER, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 68.

Gérard CHANDEZON et Antoine LANCESTRE indiquent que les rôles *Persécutateur*, *Victime* et *Sauveteur* « peuvent être légitimes, dus à des situations, à des concours de circonstances issues de la réalité : on appellera ces rôles des rôles techniques. Ils peuvent être au contraire illégitimes, détournés de leur fonction première et utilisés à des fins de satisfactions personnelles : ces rôles sont alors appelés des rôles dramatiques »²⁰⁴. Le *Persécutateur technique* rappelle les règles de sécurité, il fait mention de la Loi, il impose les limites nécessaires à tout comportement alors que le *Persécutateur dramatique* manipule, profite d'une situation hiérarchique pour parvenir à ses fins.

La *Victime technique* sera par exemple une personne à qui on refuse un emploi du fait de son âge, alors que la *Victime dramatique* prétend qu'on lui refuse l'emploi en raison de son âge alors qu'en fait elle ne dispose pas de la qualification requise ;

Le *Sauveteur technique* aide une personne pour la rendre autonome et responsable, il assiste les personnes en danger réel alors que le *Sauveteur dramatique* cherche à ce que les autres aient besoin de lui, en les plaçant en une situation de dépendance.

La structuration du temps

Pour Éric BERNE le temps est structuré. La *programmation* est l'aspect opérationnel de la structuration du temps. Elle dépend de trois facteurs : matériels, sociaux et individuels. La programmation matérielle concerne les rapports avec la réalité extérieure ; la programmation sociale se rencontre dans les rituels de salutations qui expriment déjà une forme de reconnaissance de l'autre, avec ou sans prise de distance ; la programmation individuelle touche à l'intimité²⁰⁵. La structuration du temps a donc une triple dimension : temporelle, spatiale et individuelle que l'on peut affiner selon six possibilités²⁰⁶ :

<i>façon d'être avec les autres</i>	<i>structuration</i>	<i>signes de reconnaissances reçus</i>
Le retrait	<p>Isolement, physique ou psychique. Une personne en retrait ne parvient pas à compter sur les autres. Soit elle s'est coupée des autres et ne compte plus que sur elle, soit le retrait est total et elle ne compte plus sur quiconque, ni même sur elle.</p> <p>Le problème qui l'assaille est souvent cause</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ aucun de la part d'autrui ▪ éventuellement de soi-même <p><i>Le retrait peut avoir un caractère positif quand il est une protection à une agression extérieure</i></p>

²⁰⁴ Gérard CHANDEZON, Antoine LANCESTRE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 77. Nous soulignons.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 88.

²⁰⁶ Jean-Maurice VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle, outil... Op. cit.*, p. 26 ; Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 127.

	d'un retrait. Il y a rupture de certaines sphères de relation, et impossibilité de savoir à qui s'adresser	
Le rituel	Conduites répétitives de tous les jours « <i>Bonjour, comment ça va ?</i> » « <i>Bien, merci, et vous ?</i> ».	<i>Signes neutres ou positifs</i> ▪ <i>Peu nombreux et peu gratifiants.</i>
Les passe-temps	Façon de remplir le temps, en parlant de la pluie et du beau temps, par exemple. En début de transaction, ce type de relation permet de se mettre en présence l'un de l'autre et d'établir le contact.	<i>Signes neutres ou positifs</i> ▪ <i>Peu nombreux et peu gratifiants.</i>
Les activités	L'énergie est orientée vers un but à atteindre. L'activisme, comme échappatoire au réel, est à éviter.	<i>Signes positifs, négatifs ou neutres</i> ▪ <i>Moyennement nombreux.</i>
Les manipulations ou les jeux psychologiques	Désir de puissance ou de contrôle sur l'autre, moyen de prendre le dessus à son détriment. C'est aussi pour une personne une façon de se rassurer en ayant la mainmise sur l'autre	<i>toujours négatifs</i> ▪ <i>Nombreux</i>
La proximité	Temps d'échange le plus gratifiant qui soit. La proximité permet de rejoindre l'autre dans son univers	<i>signes très positifs</i> ▪ <i>Très nombreux</i>

L'analyse transactionnelle se présente comme est une méthode d'analyse de la personnalité et de la dynamique sociale. Si elle est essentiellement utilisée aujourd'hui en entreprise, elle offre dans le cadre des sciences sociales un atout pour aider une personne à se situer dans ses rapports avec les autres par la mise à jour des modes de fonctionnement de chacun.

7. 5. Valeurs et limites pour la mise en œuvre d'une pratique pastorale en milieu marginalisé

Charles M. SHELTON constate que, dans le cadre de la pastorale d'aide (*pastoral care* ou *pastoral counseling*), beaucoup de personnes « *se drapent dans le manteau de la psychologie* ». Le terme employé par l'auteur manifeste une recherche de protection, comme si la psychologie apportait un soutien et un appui à la pratique pastorale. Pour Charles M. SHELTON la raison de cette recherche vient du fait que « *nous vivons aujourd'hui dans une société "psychologique". Le paradigme dominant dans le monde moderne d'aujourd'hui est la psychologie* ». Dans le domaine de la pastorale à caractère social, des personnes estiment que pour être crédible il est nécessaire de disposer de compétences dans le domaine de la psychologie. La question alors à se poser est : « *qu'est-ce qui est pastoral dans leur action d'aide (counseling) ? ou qu'est-ce qui différencie leur travail de l'aidant (counselor) ou du psychologue laïques*

(secular) ? ». Le champ de la pastorale d'aide a ses bases dans le domaine psychologique²⁰⁷.

Les présents développements n'échappent pas au "psychologisme" ambiant. Pourtant il est important de poser des bases solides de compréhension dans l'accompagnement d'une personne en difficulté, et particulièrement dans le champ de la marginalité sociale. Les questions posées par Charles M. SHELTON indiquent qu'il convient de découvrir la spécificité de la pastorale par rapport à l'accompagnement social. Par ailleurs, le domaine de compétence est important avec des personnes en souffrance. C'est pourquoi connaître les processus de l'élaboration de la personnalité et les mécanismes de différentes approches de la psychologie représente un atout sérieux dans une pratique pastorale en milieu marginalisé. Parmi ces différentes approches, quatre démarches ont retenu notre attention dont il convient maintenant de considérer les valeurs et les limites.

La relation d'aide s'inscrit dans un champ très large. Elle est un dévoilement qui peut devenir, selon l'endroit où l'on se place, viol, voyeurisme ou exhibitionnisme si on fait n'importe quoi. Il importe de savoir ce que l'on fait et, pour le savoir, il est nécessaire de préciser d'emblée un contrat entre l'aidant et le client, qui permet de clarifier la demande sollicitée et l'offre possible. Ce contrat comporte, en outre, pour des personnes en situation de marginalité, une possibilité de se situer dans une relation dont les limites sont ainsi fixées.

Mais les deux personnes mises en contact cherchent chacune un bénéfice à la relation. Ainsi, un engagement dans une relation d'aide se vit *pour celle* ou *celui* qui propose son aide, *et* pour la personne aidée. C'est pourquoi l'aidant doit entreprendre un travail sur lui, pour apprendre à se connaître, creuser ses motivations et ainsi parvenir à se positionner avec autrui. C'est ce que Carl ROGERS exprime quand il écrit au sujet de la relation d'aide : « *si je peux engager une relation d'aide avec moi-même - si je peux être affectivement conscient de mes propres sentiments et les accepter, - alors il y a beaucoup de chances que je puisse former une relation d'aide envers quelqu'un d'autre* »²⁰⁸.

Jacques SALOMÉ souligne un trait important de la relation d'aide. Elle suppose un passage de l'*objet*, ce dont parle le client, au *sujet*, le client lui-même. Car si le client

²⁰⁷ Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling... Op. cit.*, p. 15. Nous traduisons. On pourra aussi se reporter à l'article de Antoine VERGOTE, "Le regard psychologique sur les faits religieux", in Jean JONCHERAY (sous la direction de), *Approches scientifiques des faits religieux*, Éditions Beauchesne, Paris, 1997, qui analyse les liens entre psychologie et religion.

²⁰⁸ Carl ROGERS, *Le développement... Op. cit.*, p. 41.

requiert de l'aide, ce n'est pas tant par rapport à sa difficulté (objet) mais bien plus profondément par rapport à lui-même (sujet). Il est un sujet qui ne dispose pas des aptitudes à affronter l'objet, sa difficulté²⁰⁹. On peut dire que la personne est difficulté. C'est ainsi que fonctionne le processus de stigmatisation, par une confusion de l'objet et du sujet. La relation d'aide ouvre le passage de l'objet au sujet par une découverte entreprise par le client lui-même.

C'est une ouverture à de nouvelles perspectives d'humanisation et d'autonomisation rendue possible par l'entretien non directif qui demande de la part de l'aidant une réelle attention au client et à tout ce qui se passe au moment de l'entretien, ce que Carl ROGERS désigne sous le terme de *congruence*. C'est une attitude de disponibilité absolue de l'aidant vis à vis du client, qui se rend attentif à tout ce qui favorise ou perturbe l'entretien, pour rester centré sur le client.

Jacques SALOMÉ mentionne aussi que le passage d'une relation d'aide à une relation d'accompagnement combine trois niveaux : une écoute ouverte centrée sur l'autre, puis une écoute active qui permette à autrui de se dire et enfin une écoute participative pour qu'autrui puisse s'entendre²¹⁰. Pourtant ce que dit le client n'est pas toujours facile à entendre pour l'aidant, ni même conforme à la "morale chrétienne" ou à certains aspects législatifs. C'est pourtant ce qu'il dit qui est important, car ce dit reflète ce qu'il vit. Tout commentaire hâtif est à proscrire pour permettre à la relation d'aide d'être un lieu privilégié d'accueil inconditionnel qui ouvre à une découverte de soi sans jugement stigmatisant. Ce que dit le client est réel pour lui à ce moment-là. Il convient alors d'y être attentif pour lui permettre de se dire, de découvrir des solutions, de passer d'une réalité subjective, celle qu'il se construit, à une réalité objective, ce qui est le réel.

La psychanalyse a des perspectives plus larges. Le but premier de la psychanalyse n'est pas de guérir mais de permettre aux personnes déstabilisées par une cassure plus ou moins profonde, de retrouver leur équilibre. Lorsque la violence profonde est tellement importante qu'elle aboutit au délire, aux décompensations dépressives, à de graves formes de persécution, à des formes d'autodestruction comme les tentatives suicidaires ou la prostitution ou d'autres actes délictueux, à la toxicomanie, à l'alcoolisme et à tout autre forme de dépendance, la psychanalyse est un temps pour rechercher les cassures et tenter de découvrir des solutions. Le premier travail de l'ana-

²⁰⁹ Jacques SALOMÉ, "De la relation d'aide à la relation d'accompagnement", in *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 234.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 233-234.

lyse sera alors de rendre positif le désir d'évoluer pour remplacer le désir de régression et de destruction. Dans ces cas difficiles, la psychanalyse est le plus souvent liée au recours à la psychiatrie. Cependant, entreprendre une psychanalyse est aussi une question de maturité. Pour Kurt LEWIN appartenir à un groupe marginalisé signifie rester dans une adolescence permanente²¹¹. Dans la majorité des cas, même si l'on estimait une analyse utile, voire indispensable, celle-ci est difficilement possible pour de multiples raisons.

La peur de l'inconscient est un premier facteur. Les personnes qui ne parviennent pas à surmonter leur peur se détruisent souvent inconsciemment dans des pathologies psychosomatiques. Accéder à la psychanalyse signifie pour elles parvenir à regarder en face l'inconscient qu'elles nient et dont elles ne veulent rien savoir, pour avoir évacué et refoulé un ensemble d'affects qu'elles ne parviennent pas à maîtriser. Il n'est pas évident, en effet, d'accepter des brisures et des cassures. En prendre simplement conscience est déjà un chemin de sortie vers une vie plus épanouie. Le monde symbolique, porteur de narcissisme par les images qui sont créées pour se réassurer, est à recréer. Or pour des personnes en situation de marginalité le monde symbolique est souvent difficile à appréhender, car le symbole est pris au premier degré par manque de pouvoir de distanciation.

Une autre raison tient à la nature de la psychanalyse qui n'est pas de vouloir résoudre un quelconque problème, mais plutôt un désir de prendre des dimensions dans la vie et d'évoluer. Il faut parvenir à prendre de la distance par rapport à soi. Les raisons sont variées pour entreprendre une psychanalyse : une gêne occasionnée par des incapacités affectives, un souhait de réussir une vie de couple ou de réparer un divorce, la résolution de problèmes personnels qui débordent sur le travail et menacent la profession, le désir de prendre une certaine dimension dans son travail ou simplement l'envie d'exister par soi-même dans un certain confort affectif, débarrassé de beaucoup de culpabilités. Une personne en situation de marginalité connaît souvent de nombreux handicaps relationnels, affectifs et personnels. Il lui faudra donc un long temps pour commencer une analyse et pour la rendre opérante. L'empreinte très forte de la culpabilité face à des situations contraignantes, sur lesquelles elle ne parvient pas à avoir prise, est un facteur supplémentaire qui n'encourage pas le recours à une analyse.

Pourtant quand elle réussit, la psychanalyse a pour résultat de libérer de toute angoisse en aidant la personne à relativiser les choses pour accepter ses grandes et

²¹¹ Kurt LEWIN, *Psychologie dynamique... Op. cit.*

ses petites dimensions. Ainsi, pour ceux et celles qui vivent en marge de la société et souvent d'elles-mêmes, c'est une porte qui s'ouvre sur un avenir possible. C'est le plus difficile pour l'analyse, car il n'est pas toujours possible de rester positif vis-à-vis de soi quand tout au long de l'existence des motions négatives ont été reçues, que la stigmatisation empêche de se considérer sous un jour positif et que le style de vie actuel n'est pas gratifiant. Pour une personne en situation de marginalité, une psychanalyse ne pourra fonctionner qu'à partir du moment où un cheminement personnel vers la réalisation de soi aura été entrepris.

La Gestalt-thérapie se pratique aujourd'hui dans des contextes et avec des objectifs très divers : en psychothérapie individuelle face à face avec le Gestalt-thérapeute, en psychothérapie de couple avec les deux conjoints ensemble, en psychothérapie familiale avec plusieurs membres de la famille réunis, en groupes de thérapie ou de développement personnel du potentiel de chacun, au sein d'institutions (écoles, établissements pour jeunes inadaptés sociaux, hôpitaux psychiatriques, etc.), dans le cadre d'entreprises du secteur industriel ou commercial, pour améliorer le contact, enrichir les relations humaines, gérer les conflits et stimuler la créativité.

Elle s'adresse donc, non seulement à des personnes qui souffrent de troubles psychiques, physiques ou psychosomatiques, qui ressortent de différentes pathologies, mais aussi à des personnes en difficulté face à des problèmes existentiels comme un conflit, une rupture, des difficultés sexuelles, la solitude, un deuil, la dépression, le chômage, ou encore à des personnes qui souhaitent améliorer leur communication à elles-mêmes et aux autres. La Gestalt-théorie s'adresse plus largement à toute personne ou organisation qui recherche un meilleur épanouissement de son potentiel latent, non seulement un mieux-être mais un plus-être, une meilleure qualité de vie.

La Gestalt-thérapie est donc praticable avec des personnes en situation de marginalité, et des éléments peuvent être repris dans le cadre d'un accompagnement pastoral. Il s'agit d'une approche naturelle et universelle qui peut convenir à des personnes de tous âges, de tous niveaux, de cultures et de situations diverses. D'ailleurs, Friedrich PERLS trouvait sa méthode « *trop bonne pour ne la réserver qu'aux malades et aux marginaux* » et il la présentait volontiers, d'une manière provocatrice, comme une « *thérapie des normaux* »²¹², ce qui demande de déterminer le normal et l'anormal.

La Gestalt-théorie s'efforce de maintenir une approche pluridimensionnelle effective par un abord polysémique, c'est à dire qui présente simultanément plusieurs significa-

²¹² Friedrich PERLS, *Le Moi, la Famille... Op. cit.*, p. 77.

tions, à la fois physique, affectif, rationnel et spirituel de l'homme. Elle considère non seulement tous ces aspects mais surtout les interrelations systémiques de chacune d'entre elles avec les autres. Il apparaît que la Gestalt-thérapie, par le cadre souple qu'elle offre, est particulièrement intéressante à utiliser dans un accompagnement pastoral en milieu marginalisé. L'importance dans la Gestalt-théorie de "l'ici et maintenant", de la réappropriation de l'instant présent en un lieu déterminé est à souligner. La Gestalt-théorie permet de se redécouvrir dans le contexte de la réalité que chaque personne est appelée à vivre dans l'ici et maintenant.

L'analyse transactionnelle est une possibilité donnée à une personne pour trier ses choix de comportements dans diverses situations et tirer des conclusions sur les résultats obtenus en fonction des choix opérés. Selon Jacques VERGNAUD et Philippe BLIN l'analyse transactionnelle est « *une philosophie, selon laquelle toute personne a une valeur positive en tant qu'être humain. Il en découle une psychologie de la croissance humaine fondée sur la responsabilité et sur l'hypothèse que chacun peut apprendre à avoir confiance en lui-même, à penser pour lui-même, à prendre ses propres décisions, à ressentir et à exprimer ses sentiments, bref que chacun peut devenir autonome* »²¹³. Ici se retrouvent des points importants déjà exprimés quant à la possibilité que porte toute personne sans exception de se réaliser positivement. Le premier point à retenir est un des postulats de l'analyse transactionnelle que toutes les personnes « *sont dotées de toutes les potentialités et qualités existantes, y compris celles qui permettent à chacun de résoudre ses problèmes et de s'équilibrer ou se rééquilibrer soi-même* »²¹⁴. L'analyse transactionnelle considère la personne dans son environnement. Elle a pour objectif d'examiner ses comportements, ses attitudes, ses paroles et ses réactions physiques et émotionnelles pour qu'elle soit accueillie dans ses réseaux de relation. Pour Jacques et Claire POUJOL l'analyse transactionnelle va dans le sens du message biblique. « *Elle propose un changement radical et fait appel à la responsabilité et à la capacité de décision de chacun, tout comme Jésus demandait souvent : "Veux-tu guérir ?" ou "Que veux-tu que je te fasse ?". Elle rappelle Deutéronome 30, 15 et 19 : "vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal. Choisis la vie afin que tu vives"* »²¹⁵.

Parmi les trois états du moi, les personnes marginalisées utilisent peu l'état du moi Adulte du fait des difficultés qu'elles traversent et de leurs incapacités cognitives à

²¹³ Jacques VERGNAUD, Philippe BLIN, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 3. Souligné par les auteurs.

²¹⁴ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 175.

faire face²¹⁶. En rappelant ce qu'évoque Éric BERNE à propos de l'*exclusion* des états du moi, nous constatons que l'Adulte est souvent exclu. En prison les personnes réagissent fréquemment sous l'impulsion du *Parent exclusif*, surtout dans les premiers temps de l'incarcération, quand l'acte délictueux commis n'est pas encore intégré. Il se passe une forme de dédoublement de personnalité, par lequel le détenu exprime ne pas savoir ce qui lui arrivé. "Ce n'est pas moi qui ai agit là" ou "Je ne sais pas ce qui m'a pris, je ne pouvais pas me contrôler". Le *Parent exclusif* a alors pour fonction de tenter de calmer les angoisses qui résultent de l'acte délictueux et de tout ce qu'il entraîne en centrant la personnalité sur un aspect qui ressort comme positif. L'acte délictueux est souvent commis sous l'impulsion de l'*Enfant rebelle négatif* ou de l'*Enfant soumis négatif*. C'est alors le Parent qui pardonne, prend soin, écoute, cajole, comme voudrait en fait le détenu que la Justice le fasse à son égard.

Concernant l'*Enfant exclusif*, Éric BERNE note qu'on le rencontre chez des « *prostituées de "haut bord"* »²¹⁷. Il apparaît que l'Enfant est l'état "préférentiel" que les personnes prostituées utilisent. La prostitution a souvent pour origine un traumatisme au cours de l'enfance ou une effraction psychique infantile qui explique une forme de blocage sur un état du moi, comme l'Enfant qui a besoin d'être rassuré. L'Enfant reste l'état "privilegié" des différentes catégories de personnes en situation de marginalité, car même si on constate une exclusivité pour l'utilisation d'un état du moi, il est fréquemment contaminé par un autre. Privilégier l'état du moi Enfant et l'utiliser est souvent une stratégie de défense face aux agressions de leur situation. Le parcours de la maturation humaine et croyante nous a montré que la plupart des points d'achoppements sont intervenus dans l'enfance. On comprend alors qu'il puisse y avoir une stagnation ou un blocage à cet état. La réponse que peut être appelé à donner l'aidant, serait d'utiliser de préférence le Parent. Un fonctionnement à partir du *Parent Sauveteur Négatif* risque de créer de nouveaux blocages, surtout si la personne aidée fonctionne à partir de son *Enfant Rebelle Négatif*. Elle sera étouffée et l'écoute ne peut pas être développée. L'aidant fait à la place d'autrui. Or il convient plutôt de favoriser l'utilisation de l'Adulte, qui est l'état du moi ouvrant à la réalité.

Par les choix résolutoires qui sont offerts à la personne enfermée dans un écheveau de difficultés, l'analyse transactionnelle permet une meilleure compréhension personnelle. Mais c'est aussi une arme redoutable lorsque les choix et les visées n'ont pas

²¹⁵ Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 133.

²¹⁶ Notons que c'est à ce niveau que se trouvent les concepts d'apprentissage de la foi intériorisée pour la vivre.

été clarifiés. L'aidant y joue un rôle de premier plan. Les conflits latents transiteront par lui, ainsi que les remises en question qui émergeront de l'exploration interne. Ceci explique qu'il se connaisse lui-même assez profondément.

Jacques Van de GRAAF et al. précisent qu'en analyse transactionnelle « *les comportements inadéquats, les mal-ajustements, les névroses, les affections psychosomatiques, et d'autres problèmes encore* » s'expliquent par « *la notion de décision précoce, ou de décision de Scénario Existentiel (ou de scénario de vie)* ». Tous les manquements sont donc voulus par la personne pour répondre au scénario existentiel « *comme la solution de moindre mal, ou de compromis optimal, face aux pressions de l'entourage physique personnel, social et culturel* » apparu très tôt dans l'enfance, au cours des huit premières années²¹⁸. On retrouve parfois ce mécanisme à l'œuvre dans le cadre d'une situation de marginalité. C'est sous une autre forme la stigmatisation ou les injonctions qui enracinent une personne à adopter un comportement de vie pour correspondre à ce qui lui est dit d'elle-même. « *Une conséquence de ce postulat réside dans la responsabilisation de la personne à ne pas confondre avec la culpabilisation* » et signifie donc clairement qu'une personne peut changer de scénario car « *tout ce qui a fait l'objet d'une décision peut faire l'objet d'une nouvelle décision, ou Redécision, de même que tout ce qui a été appris peut être désappris* »²¹⁹. Nous faisons nôtre cette remarque de Jacques Van De GRAAF et al.

Le mérite de l'analyse transactionnelle réside dans le rappel constant à la neutralité de l'aidant appelé à s'effacer pour que le client puisse exister par lui-même et soit toujours renvoyé à lui-même, à toutes les ressources dont il dispose. Dans le cadre d'un cheminement de foi, l'analyse transactionnelle rappelle que l'homme est un être positif et que ce sont les événements qui l'amènent à des positions négatives ou de retrait.

7. 6. Conclusion

Ce tour d'horizon de diverses approches psychologiques de la personnalité complète les données qui portent sur la construction de la personnalité. Ces approches sont différentes. Elles utilisent chacune une méthodologie propre et elles partent chacune d'une idéologie particulière, ce qui constitue leur complémentarité.

La relation d'aide a été présentée en premier lieu. Vivre la relation d'aide ne va de soi ni pour celui qui aide, ni pour celui qui est aidé. Aider l'autre comme être aidé ne

²¹⁷ Éric BERNE, *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 46.

²¹⁸ Jacques Van de GRAAF et al., *L'analyse transactionnelle... Op. cit.*, p. 176. Souligné par l'auteur.

s'improvise pas. Celui qui aide se permet d'entrer dans l'intimité de quelqu'un. Celui qui est aidé dit quelque chose de lui. Il se dévoile. Pour vivre la relation d'aide, on peut utiliser l'entretien non directif tel que le propose Carl ROGERS, pour qui le client compte avant tout, l'aidant n'étant là que pour l'aider à découvrir les potentialités qu'il possède et que souvent il ignore.

La relation d'aide demande un certain apprentissage. Bien qu'elle soit pratiquée par des personnes qui ne possèdent pas de qualification professionnelle particulière, elle requiert tout de même une formation. En effet, le client est une personne en difficulté, ce qui n'autorise pas à faire n'importe quoi. Aussi la considération d'autres approches psychologiques s'avère profitable à la compréhension d'une personne dans la traversée d'un temps de difficultés pour l'aider à trouver des solutions pour en sortir, s'épanouir et retrouver son humanisation.

Parmi ces différentes approches la psychanalyse, la Gestalt-théorie et l'analyse transactionnelle ont été retenues. Chacune part d'une perception particulière de la personne et d'une certaine conception de la personnalité. Ce sont des approches complémentaires qui supposent un certain professionnalisme. Elles sont pratiquées par des professionnels dont la qualification est reconnue.

Toutes ces approches ne procèdent pas de la même conception de la personne. La relation d'aide part de la personne et de son environnement pour élaborer des scénarios de solutions possibles. La psychanalyse s'attache à analyser la personne, et notamment à faire advenir l'inconscient. La Gestalt-théorie propose de s'intéresser à la synthèse des éléments qui composent une personnalité. L'analyse transactionnelle, enfin, suppose de considérer les choix que peut effectuer une personne dans une situation donnée. Ces approches diverses se complètent et permettent de mieux comprendre une personne qui est le résultat d'un composé confus d'éléments très divers, internes et externes. Cette personne est aussi influencée considérablement par l'environnement dans lequel elle évolue.

On soulignera que la conception humaniste de Carl ROGERS donne une couleur particulière à la pastorale. Ce chercheur, qui a étudié la théologie²²⁰, part de la conception que l'homme est bon²²¹. Il se pose la question du salut. S'il est important de porter un regard optimiste, il s'agit aussi de ne pas considérer que cela, car il existe alors un risque d'erreur. En fait, pour accompagner une personne en difficulté et lui

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Voir les notes autobiographiques de l'auteur dans *Le développement... Op. cit.*, p. 7 notamment.

apporter une aide efficace, il faut apprendre à être réaliste. En effet, dans certaines situations tout a été fait et il arrive qu'il n'y a plus rien à faire, dans la mesure où la personne est à un tel point de brisure qu'elle ne parvient plus à se reconstruire, ce que l'on constate particulièrement avec certaines personnes sans domicile fixe ou des personnes prostituées qui se laissent aller. Mais il reste toujours à la personne qui apporte son aide à savoir conserver malgré tout un regard d'humanité sur cette personne.

²²¹ On trouve cette assertion tout au long du même ouvrage et particulièrement au chapitre VI.

Chapitre 8

Un paradigme de la relation pastorale

La théologie pratique a pour tâche de rendre compte avec les instruments contemporains de ce que produit la réalité chrétienne comme groupe croyant instauré dans un espace et un temps déterminés¹. Quelques-uns de ces instruments puisés dans les sciences sociales ont été présentés, alors que par la première partie le lieu de notre discours a été considéré. Nous sommes dans le cadre de l'élaboration d'une « *théologie pratique, c'est à dire d'un discours concernant Dieu, le Dieu de Jésus Christ, en tant qu'il s'inscrit dans les pratiques des hommes c'est à dire dans les processus, figures et fonctionnements des groupes humains* »². Le processus qui nous intéresse est la *marginalité sociale* que l'on aborde comme un processus qui entraîne une mise à l'écart volontaire ou non de la participation sociale ou une participation sociale hors norme, induite par des facteurs personnels et sociaux signes de ruptures dans les mécanismes d'adaptation sociale et humaine. Les deux points soulevés par Jacques AUDINET se retrouvent ici : d'une part, l'intérêt et la place de la foi dans l'élaboration d'une pratique pastorale ; d'autre part l'« *élaboration du discours [de théologie pratique] comme pratique sociale* »³.

« *La pastorale d'aide peut être définie comme une rencontre par laquelle un adulte et un adolescent/jeune adulte acceptent de réfléchir ensemble sur des expériences personnelles, des problèmes, et des attitudes dans la vie du jeune. Les fruits de ce dialogue conduisent tour à tour le jeune (young person) à acquérir une certaine profondeur dans son propre discernement pour répondre à l'appel du Seigneur, une prise de conscience permanente des valeurs essentielles et une aptitude accrue à effectuer des choix moraux salutaires* » Charles M. SHELTON définit ainsi la pastorale d'aide (*pastoral counseling*) qu'il entreprend avec des jeunes⁴. Cette définition s'applique à l'action à entreprendre dans les lieux de marginalité qui ont été délimités.

La péricope dite du Bon Samaritain (Lc 10, 30-37) constitue à nos yeux un intéressant paradigme de la relation pastorale en milieu marginalisé. Elle sera présentée (8. 1), puis seront confrontés pastorale et amour évangélique pour découvrir ce qu'ils re-

¹ Jacques AUDINET, "Quelles "pratiques" pour la théologie ?", *Op. cit.*, p. 16.

² Jacques AUDINET, *Écrits...* *Op. cit.*, p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling...* *Op. cit.*, p. 20-21.

couvrent (8. 2.). Enfin, un portrait de l'agent pastoral sera proposé en abordant quelques-unes des attitudes à adopter dans le cadre d'une pastorale en milieux marginalisés (8. 3.).

8. 1. La péricope du Bon Samaritain (Lc 10, 30-37), un paradigme de la relation pastorale

En prenant comme exemple la péricope du Bon Samaritain, Serge MOSCOVICI se demande s'il est «[...] *si difficile d'aider les autres ? En lisant certains articles sur des automobilistes qui poursuivent leur route sans porter secours aux victimes d'un accident, les voyageurs d'un train de banlieue qui ne défendent pas une jeune fille agressée par des jeunes gens, ou des passants qui font la sourde oreille lorsqu'on leur demande l'aumône, il faut le croire* »⁵. En évoquant la relation d'aide, la question du secours à apporter à une personne en difficulté dans différents contextes a déjà été envisagée. Que l'on hésite à porter assistance à quelqu'un qui se fait agresser, bien que ce soit un délit, peut se comprendre par la peur de prendre un mauvais coup ou parce que l'on ne s'estime pas suffisamment robuste. Mais quand il s'agit d'un accident de la circulation, se justifier en disant qu'on ne connaît pas les gestes à faire est plus difficile à défendre. Quant à répondre à une demande d'aumône, le simple fait de s'arrêter auprès du mendiant et de prendre quelques minutes avec lui ne met pas, a priori, en danger physique. Il semble qu'il existe une peur ou une forme de retenue qui arrête celui ou celle qui dispose pourtant des aptitudes à porter assistance.

« *Est-il si difficile d'aider les autres ?* ». Cette question amène une question plus précise sur l'*autre*. Qui est-il ? « *Qui est mon prochain ?* », demandait le docteur de la Loi à Jésus. « *Un docteur de la Loi se leva, et dit à Jésus, pour l'éprouver : 'Maître, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ?' Jésus lui dit : 'Qu'est-il écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ?' Il répondit : 'Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée ; et ton prochain comme toi-même' . 'Tu as bien répondu, lui dit Jésus ; fais cela, et tu vivras'* » (Lc 10, 30-37). Le docteur de la Loi cherche à mettre Jésus à l'épreuve en lui demandant ce qu'il doit faire pour obtenir la vie éternelle. Jésus le renvoie à la Loi et lui demande textuellement *comment* il lit. En bon connaisseur la Loi, le docteur répond par le premier commandement, aimer de tout son cœur son prochain comme soi-même, comman-

⁵ Serge MOSCOVICI, *Psychologie sociale et relation à autrui*, Éditions Nathan Université, Paris, 1994, p. 73.

dement que l'on trouve au livre du Lévitique (Lv 19, 18) et qui sera constamment repris dans la longue tradition du peuple choisi. Aimer le prochain comme soi-même, d'accord, mais qui est-il ce prochain ? Quelle est son identité ? Quelle valeur peut-il avoir pour moi ? Est-elle en rapport avec celle que je peux avoir pour lui ? La question devient plus complexe par un passage du *registre du faire* au *registre de l'être*. C'est la réponse qu'apporte Jésus, à partir du récit d'un homme attaqué par des bandits, une situation banale à l'époque et qui pourtant touche une situation de relation dans laquelle il convient de se placer, de se définir et donc de se dévoiler.

C'est en cela que la péricope du Bon Samaritain (Lc 10, 30-37) s'offre à nous comme «[...] *une scène de la vie quotidienne propre à nos grandes villes à ceci près que l'on voit rarement un Samaritain s'y promener et prendre soin des blessures de tant d'hommes et de femmes dépouillés de leur moyen de vivre, de leur dignité, de leurs espérances, à chaque instant* »⁶. C'est un condensé de tous les stéréotypes des attitudes que l'on peut adopter dans une situation d'aide. Chaque personnage possède son importance propre et nous pouvons tous nous reconnaître dans l'un ou dans l'autre suivant notre vécu du moment. Même la monture du Samaritain, à qui rien n'était demandé, a un rôle précis à remplir dans lequel on peut aussi se retrouver.

Après avoir considéré le contexte propre de cette parabole (8. 1. 1.), il s'agira de se laisser interroger par l'attitude de chacun des personnages (8. 1. 2.) et découvrir en quoi cette parabole est toujours d'actualité aujourd'hui (8. 1. 3.).

8. 1. 1. Le contexte

L'évangéliste Luc écrit comme un historien de son temps, en se référant à ses prédécesseurs (Lc 1, 1-3)⁷. L'Évangile est écrit vers 80-90 pour des communautés composées surtout de grecs convertis issus du paganisme, ce qui éclaire le souci constant de l'explication et du détail pour permettre la compréhension de la mentalité et des coutumes sémites. Cependant la pointe de son œuvre se situe de façon très particulière : dans les événements qu'il rapporte, Luc voit l'intervention de Dieu. Aussi, il se réfère aux témoins privilégiés, aux serviteurs de la Parole de Dieu (1, 1). L'Évangile de Luc est l'œuvre de la tradition de l'Église naissante et repose sur le témoignage

⁶ *Ibid.*

⁷ Pour une présentation de l'œuvre de Luc, on pourra se reporter, entre autres, à François BOVON, *L'œuvre de Luc, études d'exégèse et de théologie*, Collection Lectio Divina n° 130 ; Éditions du Cerf, Paris, 1987 ; du même auteur, *Luc le théologien*, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1978, qui repro-

des Apôtres (1, 2). Il montre comment en Jésus le Christ c'est Dieu lui-même qui visite son peuple pour lui manifester sa tendresse et sa sollicitude.

Luc est le seul à rapporter la péricope du Bon Samaritain. On trouve en Marc (12, 28-34) et en Matthieu (22, 36) la question du Docteur de la Loi concernant l'amour du prochain. Cette question est placée en Marc dans la bouche d'un scribe et en Matthieu dans la bouche d'un pharisien. Mais elle amène un développement plus succinct sur l'amour du prochain.

C'est dans une partie originale de l'œuvre de Luc que se situe la péricope. Il s'agit de la montée de Jésus à Jérusalem⁸. Alors que cette montée n'occupe qu'un chapitre en Marc (10) et deux en Matthieu (19-20), le déploiement sur une dizaine de chapitres marque l'importance que Luc attache à la ville de Jérusalem, lieu ultime où Dieu se révèle à son peuple. Ce sera aussi le point de départ de l'expansion de la Bonne Nouvelle, rapportée dans le livre des Actes des Apôtres qui constitue le deuxième volet de l'œuvre de Luc.

Luc déploie et développe le voyage de Jésus à Jérusalem en le ponctuant de divers récits de guérisons et de quelques annonces de la passion au chapitre 9 pour annoncer l'imminence du Royaume de Dieu. Le chapitre 10 vient comme pour condenser ce qui est rapporté au chapitre 9 et pour donner une orientation au partage et à la vie avec les autres. Les deux chapitres commencent par un envoi en mission. Mais au chapitre 10, ce ne sont plus douze disciples qui partent en mission, mais soixante-douze, soit douze fois douze, chiffre parfait du nouveau peuple de Dieu. À leur retour, ils sont tout joyeux des signes et des prodiges qu'ils ont accomplis. Jésus lui-même exulte sous l'action de l'Esprit Saint, de voir à l'œuvre les signes du Royaume de Dieu. Il invite les disciples à se réjouir de leur accomplissement. C'est dans ce contexte que vient la péricope du Bon Samaritain, sur une question d'un légiste, docteur de la Loi, pour mettre Jésus à l'épreuve.

8. 1. 2. Des personnages aux attitudes multiples et variées

duit un vaste panorama des études exégétiques sur le sujet. Voir aussi Jean DELORME, *Au risque de la Parole, lire les Évangiles*, Collection Parole de Dieu n° 30, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

⁸ Pour une présentation du passage, on pourra se reporter par exemple à Béda RIGAUX, *Témoignage de l'Évangile de Luc*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1970 ; François BOVON, *L'œuvre de Luc... Op. cit.* ; Cahier Évangile 5 et 75.

Le lieu et le moment sont inhabituels. Jéricho était distante d'une vingtaine de kilomètres de Jérusalem et la route, qui traversait le désert de Juda, était très dangereuse, car des brigands l'infestaient malgré la surveillance romaine. Il était donc périlleux de s'y aventurer seul et généralement les gens l'empruntaient par caravane. De surcroît, voyager à midi au gros de la chaleur n'était pas très confortable. Il fallait finalement avoir de bonnes et solides raisons pour parcourir ce lieu à ce moment-là. Mais rien n'est dit de *l'homme* qui voyage, comme si cela n'avait qu'une importance secondaire.

Il est le premier personnage à entrer en scène. Il est simplement identifié par un terme générique, *un homme* (v 31, 32, 33, 36). Rien n'est dit de lui et il restera tout au long du récit homme sans visage et sans nom. On apprend seulement qu'il descendait *de Jérusalem à Jéricho* et que des brigands viennent l'attaquer. *L'homme* occupe une place ambiguë dans ce récit. Il est le personnage principal, et pourtant il reste en arrière plan. Il n'est que le *pré*-texte du récit qui ne met pas l'accent sur lui, ni sur ses motivations à voyager, ni sur ce qu'il est.

L'homme tombe au milieu des brigands (v 30b). Bien que la présence des troupes romaines ait rendu un peu de sécurité aux routes et aux chemins de Palestine, les brigands parvenaient quand même à y sévir. Leur moyen de subsistance résidait dans le rançonnement des voyageurs isolés, parfois dans l'attaque des caravanes mal gardées. Toujours est-il qu'il ne faisait jamais bon tomber entre leurs mains. Ils battent *l'homme*, le dépouillent et le laissent à demi-mort.

Surgissent alors un *prêtre* puis un *lévite*⁹. Il est surprenant de les voir sur cette route à ce moment-là. Allaient-ils à Jérusalem ou en revenaient-ils ? Le récit indique qu'« *un prêtre vint à descendre par ce chemin-là* » (v 31). *Descendre* laisse supposer qu'il venait de Jérusalem. Quant au *lévite*, il *survient* en ce lieu (v 32). S'il est si important de savoir s'ils allaient ou revenaient de Jérusalem, c'est pour trouver une excuse à leur inaction. S'ils rentraient chez eux après leur semaine de service effectué au Temple, ils n'ont pas d'excuse à avoir laissé *l'homme* sans lui porter secours. Par contre, s'ils allaient à Jérusalem, on peut comprendre qu'ils ne souhaitaient pas se souiller au contact du sang de *l'homme* avant d'accomplir leur service au Temple. Au fond, ils ne savaient peut-être tout simplement pas quoi faire ou encore étaient-ils pressés pour ne pas tomber eux-mêmes entre les mains des brigands.

⁹ Sur la distinction et le rôle respectif des prêtres et des lévites, voir Jean DHELY, *Dictionnaire biblique*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1963, articles *Lévite* et *sacerdoce* ; Daniel ROPPS, *La vie en Palestine au temps de Jésus*, Éditions Bordas, Paris, 1961, p.456- 466.

Et voici un *Samaritain* qui entre en scène. Depuis la chute de Samarie en 721 avant Jésus-Christ et l'installation d'étrangers venus occuper le terrain après la déportation à Babylone, les rapports ont toujours été conflictuels entre Samaritains et habitants de la province du sud¹⁰. C'est pourtant un Samaritain que Jésus présente en exemple, un homme peu apprécié de ses auditeurs qui ne s'attendaient pas à entendre citer un tel modèle. D'où vient-il et où va-t-il ? Comme pour *l'homme*, on ne le saura pas. Il est en voyage (v 33) et rien de plus n'est dit sur son déplacement. L'important n'est pas dans son voyage, mais dans son attitude. Voyant *l'homme*, il « fut pris de pitié » (v 33). Il s'arrête, malgré le risque de tomber sur les brigands, et procure à *l'homme* ce dont il a besoin à ce moment précis. Il le soigne avec ce dont il dispose, le charge sur sa monture et le dépose à l'auberge où il descend pour qu'il y reçoive des soins. Il confie même *l'homme* à l'aubergiste en lui réglant ce qui est nécessaire aux soins. C'est ainsi que l'aubergiste reçoit le Samaritain et *l'homme* dans son auberge, et prend le relais en étroite collaboration avec le Samaritain par le dédommagement que ce dernier promet en cas de surcoût.

Il y a un dernier personnage qu'il serait regrettable d'oublier. On ne sait pas si *l'homme*, le prêtre et le lévite allaient à pied. Mais on sait que le Samaritain disposait d'une *monture*. Peut-être s'agissait-il d'un âne, monture plus courante à l'époque que le cheval. Rien n'est demandé à cet animal, qui remplit son rôle : le voilà chargé de *l'homme*. L'animal apparaît comme un personnage intermédiaire, effacé, tant et si bien que personne n'en parle. Pourtant qu'aurait fait le Samaritain sans sa monture ?

La réflexion de Jésus porte sur une situation spécifique dans un contexte religieux particulier. Le légiste cherche à éprouver Jésus, mais celui-ci renverse la situation et le renvoie à lui-même. Il lui demande ce qui est écrit dans la loi et *comment* il lit, et non pas *ce* qu'il lit. Il s'agit d'un contexte d'interprétation. Tout le récit du Bon Samaritain vient pour appuyer la réflexion qui s'ouvre à chacun quant à sa manière d'être avec autrui. Jésus pousse le légiste et ses auditeurs dans leurs derniers retranchements. Tous les personnages du récit ont une importance et un rôle bien précis à remplir. Ils sont autant de possibilités d'identification pour les auditeurs.

C'est une histoire d'étrange et d'étranger. D'abord *l'homme* sans visage et sans nom, puis le Samaritain, encore plus qu'un étranger puisque les Juifs considéraient les samaritains comme des ennemis. L'étranger, c'est celui qui est étrange et qui dérange,

¹⁰ Pour se faire une idée de l'antinomie entre Juifs et Samaritains au temps de Jésus, voir Daniel ROPPS, *La vie en Palestine... Op. cit.*, p.51-53. Voir aussi Jacques BRIEND, "Samarie, l'étrange destin d'une capitale", in André LEMAIRE (sous la direction de), *Le monde de la Bible*, Éditions Gallimard, Paris, 1998.

parce qu'il est différent. Peut-être même l'auditeur devient-il étranger à lui-même en se remettant en question dans ses attitudes avec les autres. La finale parvient alors comme une remise en question et un renversement de valeur. « *'Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ?'* Il [le légiste] dit : *'Celui-là qui a exercé la miséricorde envers lui'*. Et Jésus lui dit : *'Va, et toi aussi, fais de même'* » (v 36-37). On a coutume de considérer le prochain comme l'individu à qui on vient en aide dans un moment difficile. Dans l'Ancien Testament, le prochain est celui qui est proche, avec qui on vit, à qui on apporte de l'aide si nécessaire. Ce n'est pas l'étranger.

Or, Jésus désigne le prochain comme celui qui porte son aide dans un moment de difficulté, personnage qui n'est pas forcément connu de celui qui est aidé, et qui, de plus, peut être totalement étranger comme l'était le Samaritain à l'égard de *l'homme*. Jésus envoie ses auditeurs faire de même, c'est à dire devenir à leur tour le prochain d'une personne en détresse, même s'ils sont complètement étrangers à cette personne, et, a fortiori, si cette personne est étrangère à eux. Le renversement de valeur est total car le Samaritain au temps de Jésus évoquait tout ce qu'il peut y avoir de négatif dans les relations sociales. « *Qui songe en évoquant le "bon Samaritain", que cet homme charitable était aux yeux des auditeurs du Christ, un hérétique, un schismatique, un excommunié, le rebut de la race d'Israël ?* »¹¹. C'est dire le peu de cas fait du Samaritain. Jésus amène donc à un renversement radical de valeur, qui remet en cause les certitudes quant aux motivations qui poussent à aider quelqu'un en détresse et qui renvoie à la question qui était posée en évoquant la relation d'aide : est-ce par un altruisme véritable ou par égoïsme que l'on propose son aide à une personne en difficulté, parce qu'on se reconnaît confusément dans sa détresse ou parce que l'on veut vraiment y porter remède ?

8. 1. 3. Une péricope pour aujourd'hui

L'élaboration d'une théologie pratique est un discours sur le Dieu de Jésus Christ qui s'inscrit dans les pratiques humaines, dans les processus, les figures et les fonctionnements des groupes humains. Cette péricope peut-elle éclairer une action pastorale ?

Il se pose en premier lieu la motivation de l'aide apportée à autrui. Il n'est ni naturel ni même inné de venir en aide à autrui, comme nous l'avons découvert avec l'étude

¹¹ Daniel ROPS, *La Palestine.. Op. cit.*, p. 53.

entreprise par C. Daniel BATSON¹². La confrontation à des situations marginalisantes, voire même délictueuses, accentue l'ambiguïté. Une pastorale de la marginalité, plus que toute autre pastorale, suppose une remise en question dans les façons d'être et de faire, par le regard porté à autrui et par la remise en cause des préjugés que nous véhiculons tous les uns sur les autres. L'obligation de se situer soi-même est indispensable.

La façon de vivre la relation pastorale se cristallise dans cette question : *qui est mon prochain ?* L'agent pastoral n'est pas un être hors du commun. Il est parvenu à faire face lors de difficultés qu'il a eues à traverser, peut-être parce qu'à ce moment précis son *Bon Samaritain* a été près de lui et l'a ouvert aux possibilités qu'il portait en lui. C'est pourquoi on ne peut pas se permettre de considérer les personnes marginalisées "d'en haut", c'est à dire comme si l'agent pastoral était au-dessus d'elles alors qu'elles sont anéanties par une situation de souffrance. Chacun, l'agent pastoral et la personne marginalisée, est au même niveau. Il s'agit d'apprendre à vivre une rencontre en vérité, dans laquelle chacun a une place, faite d'autonomie et d'indépendance. Pourtant, un risque de dépendance existe. L'agent pastoral peut se croire éternellement dépendant et esclave de celui qui a été son *Bon Samaritain*, comme le rappelle Françoise DOLTO qui souligne qu'il peut arriver que les personnes accompagnées sont enfermées dans une obligation de résultat que s'impose à leur égard celui qui les aide¹³.

En fait, il s'agit plutôt d'une invitation au dépouillement face à une dette à régler en sachant simplement être soi-même quand une personne en difficulté requiert de l'aide. Jacques LACAN relève que dans « *l'aide la plus samaritaine* » il existe un risque d'agressivité, ce qui montre combien il n'est jamais facile d'être totalement au clair avec le profond de soi-même¹⁴. Quant à Sigmund FREUD, il constate que Jésus répond à la question : "*Qui est mon prochain ?*" en repartant par une parabole qui renverse la question en : "*De qui deviens-tu le prochain ?*"¹⁵. Il y a bien une remise en cause à opérer dans la façon de se concevoir soi-même et dans la manière d'être avec les autres.

¹² C. Daniel BATSON, *Advances ... Op. cit.*, p. 65-95.

¹³ Françoise DOLTO, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, Tome I, p. 150.

¹⁴ Cf. Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 98.

¹⁵ Sigmund FREUD, *Malaise... Op. cit.*, p. 76.

La péricope du Bon Samaritain représente un paradigme pour une pastorale de la marginalité. Les personnages offrent d'intéressantes réflexions qui sont cristallisées dans la question finale. L'agent pastoral a été un jour comme cet *homme* tombé aux mains des brigands. Il peut aujourd'hui devenir un *Bon Samaritain* pour d'autre car il a découvert qui est son prochain. Il peut à son tour accomplir la même action d'attention que son *Bon Samaritain*. De la même façon, l'attention portée aux personnes marginalisées peut leur ouvrir de nouvelles perspectives. À leur tour, par la sollicitude dont elles sont l'objet, elles pourront redécouvrir leur humanité et devenir *Bon Samaritain* pour d'autres.

Et si celui ou celle qui a aidé l'agent pastoral dans la traversée d'un temps de difficulté n'était pas celui auquel on aurait tendance naturellement à s'attendre, quelqu'un de qui on n'aurait jamais cru un geste possible, voire même quelqu'un pour qui on n'a pas de considération ? Il se pose alors la question de savoir comment l'agent pastoral est perçu. Chacun apprend qu'il est un autre lui-même pour autrui, même s'il requiert de l'aide à un moment particulier. Ainsi chacun pourra peut-être à l'avenir devenir *Bon Samaritain* pour quelqu'un d'autre.

La péricope dite du Bon Samaritain se présente selon un lieu et un temps particuliers. Elle met en présence des personnages qui apportent chacun un enseignement sur une conduite à tenir ou à ne pas reproduire. Par les questions qu'elle ouvre, elle constitue une intéressante synthèse pour exprimer ce que recouvre une relation pastorale en milieu marginalisé et présenter les différents acteurs, pour découvrir qui intervient :

- Un *homme*, image de toutes ces personnes agressées par mille vicissitudes de la vie, qui peuvent aussi bien être en situation de marginalité que connaître une insertion sociale mais qui garderont toujours une part d'anonymat.

- Des *brigands*, qui dans notre situation sociale actuelle ont pour réalité le chômage, la misère, la nouvelle pauvreté, la délinquance ou la violence conjugale. Malgré les efforts gouvernementaux et sociaux, les fléaux d'aujourd'hui sont nombreux et il n'est jamais bon d'y tomber. Ce sont des atteintes qui agressent des personnes qui ne disposent pas toujours des capacités à faire face et se trouvent anéanties, souvent dépouillées de leurs forces vives

- Un *Samaritain*, étranger à l'*homme*, figure de ces personnes *saisies de pitié* qui acceptent de prendre du temps et des risques pour apporter une aide.

- Un *prêtre* et un *lévite*, qui représentent ces personnes qui n'apportent aucune aide à leur semblable en difficulté, pour tout un ensemble de raisons qui sont à respecter et à comprendre. Ces gens sont eux-mêmes souvent en souffrance morale ou physique et ils ne peuvent pas accueillir la détresse d'autrui. Pour d'autres, ce sont les mille et une choses à faire qui les accaparent. Ou bien ils ne s'estiment pas compétents. Ou bien encore il y a la peur de se "souiller" au contact de la détresse des autres.

- Une *monture*, image du relais utile dans certaines situations d'aide, rôle effacé d'arrière plan pourtant si important dans une activité constituée par différents liens et la nécessité de l'appui de quelqu'un à un moment donné.

- Un *aubergiste*, portrait du partenaire avec lequel l'aide devient ouverture et décentrement des personnes concernées, chacun selon sa spécificité, en accomplissant une tâche en partenariat avec une personne expérimentée dans un autre domaine. Le partenariat est important, car personne ne dispose de toutes les compétences dans tous les domaines. D'autre part, il rappelle un travail d'équipe constitué d'un partage de compétence et d'une mise en question continue¹⁶.

Si cette péricope peut retentir aujourd'hui, elle pose la question de la pastorale dans son ensemble. Surtout centrée sur des attitudes personnelles, la péricope laisse ouverte la question des aspects collectifs. Ainsi on peut constater que "l'institution" semblait avoir été absente, ce qui peut aussi inviter à mettre en place une pastorale qui collabore avec tous les acteurs présents sur le terrain, c'est à dire les multiples *samaritains* et *aubergistes* qui ne pensent pas comme nous, qui n'adorent pas Dieu comme il le faudrait et qui agissent selon des motivations différentes, mais qui remplissent cependant une fonction essentielle.

L'allégorisation des personnages entraînent des questions, d'ailleurs sous-jacentes dans ce passage d'Évangile. Le légiste demandait : « *Que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ?* » (Lc 10, 25b). Jésus ne répond pas par un *savoir-faire*, mais par un *savoir-être* en posant comme préalable d'apprendre à aimer autrui comme soi-même. Existe-t-il une corrélation entre amour de soi, estime de soi et amour porté aux autres ?

¹⁶ Sur le partage de compétence en pastorale, voir Jean JONCHERAY, "Comment peuvent travailler ensemble des sociologues, des théologiens et des pasteurs", in *Revue des Sciences Religieuses*, Op. cit., p. 322-333.

8. 2. La relation pastorale confrontée à l'amour évangélique

À la question du légiste Jésus répond en renvoyant à la Loi pour rappeler le premier commandement, « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit; et ton prochain comme toi-même* » (Lc 10, 27). Quel est cet amour porté à autrui, équivalent à celui envers soi-même ? Comprendre ce que cela signifie, et à quoi l'amour évangélique engage, amènera à se confronter non pas à un *faire* mais à une manière d'être (8. 2. 1). Ensuite, l'amour de soi en lien avec l'estime de soi sera considéré (8. 2. 2.). En rappelant l'aspect triangulaire de la relation pastorale, Dieu ne sera pas oublié. Il s'agira d'essayer de comprendre ce que signifie que l'homme est créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27) et de cerner quelles implications en retirer pour la pastorale (8. 2. 3.). Enfin, quelques attitudes que doit avoir l'agent pastoral seront examinées (8. 2. 4.)

8. 2. 1. « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Lc 10, 27)

François BOVON, à la relecture du chapitre 10 de l'Évangile de Luc, souligne que « *faire de l'amour un commandement constitue un paradoxe : le geste d'amour inscrit dans une Loi, par nature contraignante, devient obligatoire, alors que dans son essence, il ne peut être que volontaire et libre* »¹⁷.

Aimer son prochain comme soi-même est un très vieux commandement qui se trouve tout au long de l'Ancien puis du Nouveau Testament (Lv 19, 17 ; Mt 22, 39 ; Ga 5, 14 ; Jc 2, 8 ; Rm 13, 9). On ne se sent pas toujours très à l'aise face à un commandement qui semble avoir comme un relent d'égoïsme. La note de la Traduction Œcuménique de la Bible sur ce passage dans l'Évangile de Matthieu voit un appel à aimer le prochain de tout son cœur, totalement, sans faire mention de l'amour à se porter à soi-même. Cependant l'amour de soi semble se poser comme une condition nécessaire à celui porté aux autres. Comment aimer autrui si on ne s'aime pas soi-même ? Comment le rencontrer et l'accepter tel qu'il est si l'on ne s'est pas rencontré et accepté tel que l'on est ? On rappellera utilement le sens de la stigmatisation qui donne une image faussée de la personne et ne reflète pas la réalité qu'elle est. Il y a donc lieu de retrouver le sens dont chaque personne est porteuse pour lui permettre d'exister par elle-même, sujet autonome de sa destinée. Il reste aussi à déterminer le rôle de la *Loi* dans les relations qu'entretient une personne avec autrui, où chacun dispose d'une autonomie d'action et de pensée respectueuse de celle d'autrui.

¹⁷ François BOVON, *Luc... Op. cit.*, p. 115 ; voir aussi p. 95.

Le commandement de l'amour du prochain est promulgué pour la première fois dans le livre du Lévitique (9, 18), un très vieux code de Loi qui a été constitutif du peuple hébreu¹⁸. Chaque membre du peuple a sa place à tenir en fonction de ce qu'il est et de son ouverture aux autres. L'Apôtre Paul dans la lettre aux Romains (13, 9) perçoit dans ce commandement le résumé de toute la Loi. L'auteur de la lettre aux Galates (5, 14) estime qu'il trouve son développement dans le service à vivre les uns avec les autres. Il rappelle que cette prescription résume toute la Loi. Savoir aimer le prochain comme soi-même ne donne pas prise aux tendances de la chair et au besoin de domination. L'autre devient un autre soi-même à respecter comme soi. La lettre de Jacques (2, 9) englobe le commandement dans un développement sur l'accueil de l'autre et sur la place à lui laisser. C'est une invitation à se mettre en question face à soi-même. Nous sommes appelés à être jugés selon la Loi de liberté (Jc 2, 12).

Le commandement d'aimer son prochain comme soi-même a été rappelé par Jésus au Docteur de la Loi qui souhaitait savoir que faire pour hériter de la vie éternelle. Jésus renvoie à ce qui est écrit dans la Loi. Il invite à se demander comment on lit. La Loi semble alors importante, car elle n'apparaît plus comme un jugement de valeur, mais comme une ouverture sur le don de la vie. Vivre la Loi et la respecter donne la vie.

Pour des personnes qui connaissent une réelle marginalité vis à vis de la Loi sociale et publique, n'y a-t-il pas un risque de confusion ? De quelle Loi s'agit-il au juste dans les Écritures ? Cette Loi est-elle compatible avec la Loi sociale ? Que peut apporter la Loi décrite dans l'Écriture au développement personnel et aux relations avec autrui ? La Loi peut être située dans un rapport de communication avec autrui. Françoise DOLTO lie Loi et *castration*. « *Le mot castration en psychanalyse rend compte du processus qui s'accomplit chez un être humain lorsqu'un autre être humain lui signifie que l'accomplissement de son désir, sous la forme qu'il voudrait lui donner, est interdit par la Loi [...]. Les castrations - au sens psychanalytique - sont des épreuves de partition symbolique. Elles sont un dire ou un agir signifiant, irréversible et qui fait loi, qui a donc un effet opérationnel dans la réalité* »¹⁹. La loi n'est donc pas seulement répressive mais aussi initiatrice, libératrice et sublimatoire. « *C'est donc par interdit que le*

¹⁸ Les premiers éléments du livre du Lévitique remontent au dixième siècle avant Jésus-Christ. C'est le premier code de Loi connu du peuple hébreu. Pour une présentation de ce livre, voir Olivier ARTUS, *Le pentateuque*, Cahier Évangile n° 106, Éditions du Cerf, Paris, 1998.

¹⁹ Françoise DOLTO, *L'image inconsciente... Op. cit.*, p. 78 et p. 82.

sujet désirant est initié à la puissance de son désir, qui est une valeur »²⁰. La notion d'interdit est ici importante. Elle n'est pas à entendre comme une annihilation du sujet, mais au contraire comme le constituant.

Pour des personnes en situation de marginalité l'interdit est souvent perçu comme une force de coercition. La Loi sociale n'est considérée aujourd'hui « *que dans sa fonction sociale contraignante et répressive, comme une nécessité extrinsèque à la conscience, une nécessité de limiter un peu sa liberté* [celle de l'homme contemporain] *pour que puisse fonctionner celle des autres* », constate Jean-Marie AUBERT. La loi est synonyme de tout ce qui s'impose de l'extérieur à l'homme par rapport à la conscience, « *le lieu le plus intime et le plus inviolable de la personne* »²¹. Les notions d'initiation, de libération et de sublimation que soulignait Françoise DOLTO, ne sont plus représentées, seule reste la force de coercition. La Loi apparaît donc comme une force extérieure de contrainte qui s'impose à l'homme dans ses rapports à autrui.

On retrouve avec Marie BALMARY le signe de l'interdit qui fixe la frontière du bien et du mal en même temps qu'il détermine la place de l'homme comme sujet de ses actes. Adam a transgressé l'interdit divin en mangeant du fruit de l'arbre défendu. Alors il découvrit qu'il était nu. C'est un *JE* qui s'exprime. L'homme sans Loi est un *JE* nu²². Or face à ce *JE* la Loi se place comme un Sur-Moi²³. Parmi les instances de la personnalité le Sur-Moi constitue le gardien ou le gendarme, l'instance de référence pour définir ce qui est bien et ce qui est mal. Le Sur-Moi se constitue dans l'enfance à partir des interdits qui ont été posés par des personnes référantes pour fixer des normes de conduites, envers soi et envers les autres. Il semble bien que la Loi soit identifiée à l'amour à vivre pour autrui et pour soi-même. D'ailleurs, dans le livre du Deutéronome il est écrit que la Loi n'est pas au-dessus de nos forces, mais qu'elle est inscrite au plus intime de nous-mêmes, dans notre cœur (Cf. Dt 6, 1-9). Voici que la Loi est personnifiée en nous et par nous. C'est une Loi de l'amour à vivre les uns pour les autres et pour soi-même, comme le remarque Antoine VERGOTE pour qui l'offre d'amour éveille le désir d'union affective. L'autorité implante alors la loi interne qui règle les désirs et les tourne vers l'avenir personnel²⁴.

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ Jean-Marie AUBERT, "Conscience et loi", in *Initiation... Op. cit.*, Tome IV, p. 200 et p. 222. Souligné par l'auteur.

²² Marie BALMARY, *La divine origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Éditions Grasset, Paris, 1993, p. 219-221.

²³ *Ibid.*, p. 229.

²⁴ Antoine VERGOTE, *Religion... Op. cit.*, p. 204.

La Loi peut donc être considérée sous deux aspects contraires : soit une attitude aliénante qui enferme et place des interdits, reçus comme des contraintes extérieures qui s'imposent ; soit comme une force de libération qui ouvre de nouveaux espaces aux relations à soi et aux autres. Dans les milieux de marginalité, c'est fréquemment le premier aspect aliénant qui est dénoncé. Dans une pratique pastorale, il s'agit de faire émerger la force de libération propre à la Loi, en lien avec l'amour de soi et d'autrui.

Pourtant les aléas de la vie amènent bien des personnes à connaître des cassures par les manques d'amour qui les marquent profondément. Marie BALMARY lie l'amour du prochain et de soi à une offense reçue des autres ou de soi-même. Elle évoque ces multiples malaises quotidiens qui nous assaillent quand il nous est fait une offense pour laquelle il n'est pas possible d'exprimer le déplaisir ou la souffrance qu'elle cause. Cette offense, « nous éprouvons le besoin de la déposer, de la mettre hors de nous »²⁵. Il y a donc lieu de prendre conscience de ses points d'achoppement pour ne pas risquer l'enfermement dans sa propre culpabilité. Les personnes en situation de marginalité sont des êtres emprisonnés dans un ensemble de problèmes culpabilisant. L'agent pastoral ne peut les aider efficacement qu'en étant au fait de ce qu'il est, après avoir entrepris un travail sur lui-même. André GODIN observe que les conduites et les expériences religieuses prétendent, comme dans l'amour accompli, faire dépasser la subjectivité, instaurer une alliance structurante pour le Moi et son réseau relationnel. Il y a nécessité d'un ancrage dans une réalité autre que les besoins propres de la personne pour une ouverture à une véritable altérité, une authentique objectivité²⁶.

S'aimer soi-même implique de s'accepter tel que l'on est, pour oser s'affirmer au milieu des autres et tenir sa place dans la communauté humaine. C'est a fortiori l'ouverture à l'acceptation d'autrui tel qu'il est. Se connaissant lui-même, l'agent pastoral est un être de vérité qui peut s'engager tel qu'il est avec la personne aidée, acceptée elle aussi comme elle est²⁷. Une telle approche est importante et vitale avec des personnes qui, par la situation de marginalité et les effets de la stigmatisation, éprouvent de la difficulté à s'accepter telles qu'elles sont. Si elles y parvenaient, leurs difficultés seraient déjà en bonne voie de résolution. Or c'est parce qu'elles sont confrontées à leurs difficultés sans parvenir à y faire face, à les surmonter et à les assumer, qu'elles

²⁵ Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit Freud et la Bible*, Éditions Grasset, Paris, 1986, p. 58.

²⁶ André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*, p. 114.

²⁷ Voir Jacques et Claire POUJOL, *Manuel... Op. cit.*, Volume 1, p. 14-15.

ne se reconnaissent pas, qu'elles se refusent et qu'elles ne parviennent pas à s'aimer. La fonction sociale de la solidarité peut alors être conçue comme une expression de l'amour et du respect de la personne²⁸.

L'agent pastoral est-il sûr de s'aimer tel qu'il est et, de la sorte, de parvenir à aimer les autres tels qu'ils sont ? Dans la première lettre de Jean (4, 10) il est dit que Dieu nous a aimés le premier tels que nous sommes. Mais ceci est acceptable avec un regard de foi. Le regard porté sur les autres participe de la part de Dieu. Toute personne possède en elle un trésor qu'il s'agit d'apprendre à voir. Il y a toujours confrontation à la double contrainte : accepter l'autre positivement demande de s'accepter soi-même positivement, d'avoir une bonne opinion de soi, de savoir s'aimer et s'estimer justement. Camille STEMPEL note qu'il existe une *identification* inévitable à autrui qui est produite par la multiplicité des relations sociales. « *L'autre est un autre moi* », ce qui explique qu'une conduite agressive envers autrui « *contient toujours une part essentielle d'agressivité inconsciente et inavouable contre soi-même et tout refus d'acceptation de l'autre est en même temps un refus de s'accepter soi-même* »²⁹. Une bonne relation à soi comporte une bonne relation aux autres.

8. 2. 2. Amour de soi et estime de soi

Selon André GODIN l'estime de soi est une évaluation que l'on se fait de ses capacités, de ses qualités et de ses défauts³⁰. Une telle évaluation suppose comme préalable de définir l'image que l'on a de soi-même et des autres. L'image de soi n'est pas une donnée innée, elle s'acquiert et se développe. Le petit enfant conçoit d'abord les autres comme d'autres "lui-même". En découvrant son image dans un miroir il apprend progressivement à se décentrer des autres et à se reconnaître avec un corps³¹. Françoise BARIAUD et Claude BOURCET mentionnent que l'image de soi est une caractéristique de la personnalité, la « *clé du bien-être psychologique et de l'adaptation* »³².

²⁸ Voir Raymond CHAPPUIS, *La solidarité, une certaine façon d'être*, Éditions les Monédières, Brassac les Mines, 1981, p. 23.

²⁹ Camille STEMPEL, *Le chemin... Op. cit.*, p. 10.

³⁰ André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*, p.37.

³¹ Pour la genèse de la connaissance de soi voir René ZAZZO, "La genèse de la conscience de soi", in Collectif, *Psychologie... Op. cit.*, p. 152-161. Voir aussi la présentation du stade du miroir par Jacques LACAN, *Écrits... Op. cit.*, p. 94-96.

³² Françoise BARIAUD, Claude BOURCET, "L'estime de soi à l'adolescence", in Monique BOLIGNINI et Yves PRÉTEUR (sous la direction de), *Estime de soi*, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1998, p. 125-126.

Roger PERRON a analysé les différentes approches définissant l'image de soi et des autres. En évoquant la conduite d'un enfant dans une situation donnée, il relève la nécessité de la cohérence interne de soi par rapport aux rôles sociaux et aux attentes d'autrui. Les conduites de l'enfant seront en accord avec les attentes supposées d'autrui quand elles font appel à la « *perception des attentes des rôles d'autrui et plus précisément sa perception des perceptions de lui-même qu'il suppose chez autrui* »³³. Cette perception et ces attentes se retrouvent tout au long de la vie adulte. Elles seront déterminantes de la construction de la personnalité et de l'autonomie que la personne saura acquérir, et partant, de l'estime qu'elle saura avoir d'elle-même. Pour des personnes en situation de marginalité, cette cohérence semble faire défaut. Ce stade n'a pas été intégré. Dès lors, la relation à soi et aux autres s'en trouve affectée.

L'estime de soi se construit en rapport à autrui. Toujours en évoquant l'image de soi, Roger PERRON distingue « *le "moi réel", ensemble des caractéristiques que le sujet dit présenter en fait, et le "moi idéal", ensemble de celles qu'il aimerait présenter* »³⁴. La dichotomie de l'image et de la perception que toute personne porte en elle est à mettre en rapport avec l'estime de soi. Roger PERRON indique « *un fait fondamental : il est vital – au sens strict, c'est à dire il est nécessaire pour survivre – d'avoir une bonne opinion de soi* »³⁵. Les personnes en situation de marginalité connaissent de graves déficiences dans leur estime d'elles-mêmes, ce qui explique les tendances d'autolyse si fréquentes, que ce soit consciemment ou inconsciemment par des conduites déviantes, délictueuses ou toxicomaniaques. La prostitution est la résultante de la négation d'une image corporelle abîmée trop lourde à porter suite aux sévices ou aux effractions psychiques. Les jeunes en difficulté d'adaptation sociale ont connu des carences dans le processus d'identification aux images positives parentales qui ne leur permet pas de se construire positivement face aux autres.

³³ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 122. On pourra aussi consulter Françoise BARIAUD, Claude BOURCET, "L'estime de soi à l'adolescence", *Op. cit.*, p.127.

³⁴ Roger PERRON, *Genèse... Op. cit.*, p. 123. Un peu plus loin l'auteur note : « *Il faut souligner le caractère très contestable de cette terminologie maintenant classique. Car en quel sens faudrait-il comprendre la "réalité" à laquelle se réfère la notion de "moi réel" ?* » (p. 124 note 14). L'auteur tente une réponse en évoquant le "moi-déclaré" que donne l'analysé au psychologue. Pourtant la distinction du "réel" est pertinente de même que la distinction entre Moi-réel et Moi-idéal en présence de personnes qui ont des difficultés à appréhender le réel.

³⁵ *Ibid.*, p. 126.

C'est effectivement dans l'enfance que se joue la construction de l'estime de soi dont l'acquisition complète se situe vers sept ans³⁶. Il s'agit d'un jugement global de sa propre valeur et la satisfaction que l'on retire dans la façon dont on se perçoit. L'élément clef de l'estime de soi repose sur ce que l'enfant désire et ce qu'il pense qu'il accomplit. Par exemple, l'importance du sport pour un enfant qui n'est pas assez robuste donnera une estime de soi inférieure à celle d'un enfant qui excelle. Le deuxième élément est le soutien reçu des personnes de l'entourage, particulièrement des parents et des pairs. L'estime de soi diminue au début de l'adolescence pour ensuite augmenter de façon régulière et substantielle³⁷.

Christophe ANDRÉ et François LELORD ont consacré une étude à l'estime de soi qui, pour eux, repose sur trois composants : l'amour de soi, la vision de soi et la confiance en soi³⁸. L'amour de soi est l'élément le plus important, le socle le plus profond et le plus intime de l'estime de soi. Il est inconditionnel et explique que l'on peut résister aux échecs et se reconstruire. Cet amour dépend en grande partie de celui qui a été prodigué par les parents à l'enfant. Des carences sont toujours difficiles à rattraper et peuvent expliquer des troubles de la personnalité chez des personnes fréquemment en situation de conflit ou d'échec. Pour André GODIN, une faible estime de soi a de fortes corrélations avec un désir de contrôle externe, et donne l'image d'un Dieu-sévère-distant-impersonnel et contrôlant³⁹.

Amour de soi et estime de soi sont nécessaires à un véritable épanouissement personnel. Ils sont la base de la construction de l'humanisation, une caractéristique propre à l'homme et à la femme qui les distingue des animaux. Elle participe d'une réalisation de soi, une vie pleine où la personne est le sujet de son existence et de sa destinée. Il ne s'agit pas de subir passivement les événements, d'être objet de l'environnement de sa vie, mais de savoir s'y adapter et d'une certaine façon de le dompter pour y avoir sa place et son rôle.

La place de l'amour de soi et de l'estime de soi est essentielle pour se réaliser comme être humain autonome et responsable de sa destinée. Selon Charles M. SHELTON une estime de soi adéquate revient à avoir un sens de son prix intérieur ou de sa propre appréciation. L'estime de soi reflète le soi comme une valeur, non seu-

³⁶ Helen BEE, *Psychologie... Op. cit.*, p. 6 ; Françoise BARIAUD, Claude BOURCET, "L'estime de soi à l'adolescence", *Op. cit.*, p. 129-135.

³⁷ *Ibid.*, p. 222.

³⁸ Christophe ANDRÉ, François LELORD, *L'estime de soi, s'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1999, p. 16-19.

³⁹ André GODIN, *Psychologie... Op. cit.*, p. 37.

lement pour ce qu'il fait mais pour ce qu'il est⁴⁰, ainsi que les sentiments que l'on a de soi-même. Elle résulte en partie d'une constante évaluation de sa propre valeur⁴¹. De la sorte est affirmée la globalité de toute personne. Une estime de soi adéquate revient à vivre une harmonie et une unité intérieure dont ne disposent pas les personnes marginalisées.

Car dans toute situation de marginalité l'amour de soi et l'estime de soi sont sérieusement mis à mal. Ils sont souvent portés à l'image que l'on a de soi⁴², que l'on s'est construite comme une valeur refuge, mais qui est en fait une identité d'emprunt forgée sous l'effet de la stigmatisation. Pour parvenir à intégrer une image positive de soi, encore faut-il se découvrir dans une relation d'amour. La stigmatisation réduit à une marque ou une empreinte souvent honteuse, inacceptable et inabordable, sinon par la justice pour les détenus, les clients pour des personnes prostituées, des personnes pas toujours bien intentionnées avec des jeunes en rupture sociale. Ce sont des personnes défigurées et diminuées par les difficultés qu'elles traversent, ayant souvent perdu le sentiment d'être homme ou femme, réduit aux difficultés qu'elles doivent affronter pour leur survie. Et pourtant l'Écriture enseigne que toute personne est créée à l'image de Dieu. Qu'est-ce à dire ?

8. 2. 3. Tout homme est créé à l'image de Dieu

Tous et toutes, nous sommes créés à l'image de Dieu (cf. Gn 1, 27), et nous sommes temple de l'Esprit Saint (cf. 1Co 3, 16). C'est l'enseignement qui ressort de la Bible, Parole de Dieu révélée en Jésus qui nous montre le visage du Père (Jn 12, 45 ; 14, 9). Claude DAGENS relève que l'homme est appelé à devenir demeure de Dieu. « *Nous devons dire que, avec le christianisme, ou plutôt dans les religions juives et chrétiennes, ce n'est pas l'homme qui s'élève vers Dieu et qui cherche à le saisir. C'est Dieu qui sort de lui-même, qui vient à nous et qui demande, humblement, à être reconnu et accueilli. Et l'homme est ainsi appelé à devenir demeure de Dieu* »⁴³.

Cette "sortie" effectuée par Dieu s'est concrétisée en Jésus. Il s'est fait homme pour rejoindre l'homme où il en est avec tout ce qui le constitue. Il propose un chemin de vie, ouvert à l'espérance, lui qui est chemin, vérité et vie (Jn 14, 5). Toute sa vie n'a été que don à ceux qu'il rencontrait. Aujourd'hui, il est toujours vivant, et il habite en

⁴⁰ Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling...* Op. cit., p. 24.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² À savoir le *moi idéal* décrit par Roger PERRON, *Genèse...* Op. cit., p. 123.

⁴³ Claude DAGENS, *Liberté...* Op. cit., p. 45-46.

chacun de nous, même le plus humilié. C'est lui qui redonne une dimension humaine à toute personne. Savoir vivre et porter cette espérance est le cœur du message de la foi chrétienne et participe de l'avènement du Royaume. L'agent pastoral par sa présence et son ouverture auprès des personnes marginalisées en témoigne. Le défi majeur de la relation pastorale est de découvrir l'homme habité par Dieu, quelle que soit sa situation de vie, quoi qu'elle ait fait et quel que soit ce qu'elle vit maintenant. Pouvoir dire de cette personne qu'elle est créée à l'image de Dieu n'est pas une évidence absolue et ouvre à des ambiguïtés.

Toute une dimension humaine est à redécouvrir et à réapproprier. La plupart des personnes en situation de marginalité ont le sentiment de ne plus exister comme être humain suite aux flots de difficultés qui les submergent, à la stigmatisation qui leur confère une identité d'emprunt, à la perte d'humanisation induite par la mise hors marge. Si cet état de fait est une caractéristique des personnes en marge de la société ou de malades qui ont l'impression parfois d'être rejetés, il existe aussi chez des personnes socialement intégrées et actives mais traversant un problème auquel elles se sentent réduites.

Une personne en difficulté éprouve beaucoup de mal à bien s'apprécier. Cependant, à considérer l'enseignement de l'Écriture concernant l'homme, on découvre qu'il est un être précieux aux yeux de Dieu, malgré sa faiblesse. « *Qu'est-ce que l'homme, pour que tu le connaisses, ce mortel pour que tu penses à lui ? L'homme ressemble à du vent et ses jours à une ombre qui passe* » (Ps 144, 3-4). Le Psaume 8 situe l'homme dans l'immense œuvre de la création. Il décrit l'étonnement face à sa petitesse et au souci que Dieu lui manifeste pourtant. Nous voici devant un paradoxe : comment un détenu qui a à son actif des crimes atroces peut-il avoir du prix aux yeux de Dieu ? et cette femme ou cet homme prostitués qui vit quotidiennement de la vente de leur corps, un corps pourtant temple de l'Esprit Saint ? et ces jeunes, qui n'ont que brutalité, exactions et rapines comme pratiques de vie ? quant aux personnes sans domicile fixe sous leurs cartons, qu'ont-elles encore d'humain ? Ce paradoxe demande à être considéré dans toute sa brutalité. La faiblesse est inhérente à l'homme et peut l'anéantir. C'est bien souvent l'origine d'une situation de marginalité, une condition de faiblesse mal assumée.

Pourtant l'Apôtre Paul glorifie la faiblesse, ce qui constitue un risque de s'engager dans une religion misérabiliste. « *C'est donc de grand cœur que je me glorifierai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. C'est pourquoi je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les détresses, dans les*

persécutions et les angoisses endurés pour le Christ ; car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Co **12**, 9b-10). En fait l'Apôtre Paul glorifie la faiblesse et les difficultés endurées *pour le Christ*. La glorification de la faiblesse ici évoquée est une nécessité pour l'homme de se laisser accueillir par Dieu, quels que soient les événements qu'il puisse traverser. Or parvenir à un tel dessaisissement suppose un cheminement et une familiarité de foi qui ne sont pas nécessairement présents chez des personnes en situation de marginalité, et donc de grandes faiblesses. En un autre passage, l'Apôtre Paul semble prendre le contre-pied de cette assertion. « *Nous qui sommes forts, nous devons supporter les faiblesses de ceux qui ne le sont pas, et ne pas nous complaire en nous-mêmes. Que chacun de nous complaise au prochain pour ce qui est bien en vue de l'édification* » (Rm **15**, 1-2). En fait, c'est à chacun d'apprendre à se situer dans ce qu'il vit, dans ce qu'il est et dans la relation qu'il entretient avec les autres.

La faiblesse de l'homme est partagée par toute personne, tant par l'agent pastoral que par les personnes marginalisées. Vivre une relation pastorale dans un cheminement de foi en Dieu qui habite l'homme, permet de découvrir en chacun l'homme ou la femme qu'il est. C'est ce qui ouvre à la foi dans l'autre comme un être unique aux yeux de Dieu. La pastorale devient un temps privilégié offert pour ouvrir à un cheminement de confiance. C'est aussi une force que de savoir que l'on n'est pas seul mais soutenu par quelqu'un. Pourtant il convient d'être prudent sans préjuger trop vite de la toute puissance et de l'omnipotence de Dieu qui agit malgré toutes les difficultés. Cette puissance et cette omnipotence peuvent devenir un prétexte à un manque d'action quand l'agent pastoral ou la personne aidée sont au stade de la foi intuitive-projective décrit par James W. FOWLER. Ce stade se rencontre chez des enfants de 2 à 6 ans mais aussi chez des adultes aux prises avec de grandes difficultés, pour qui le réel et l'imaginaire se mélangent constamment. Dieu est appréhendé en termes anthropomorphiques et magiques, il agit, je réagis. Il est le grand magicien qui peut tout à condition que quelque chose lui soit donné en retour.

Il y a alors un risque de démission de part et d'autre. Il arrive que des personnes en difficultés qui s'engagent dans une relation pastorale se rallient à ce laisser faire de Dieu. Mais Dieu ne fait jamais rien sans l'homme. Il est symptomatique de constater que lorsque Jésus guérit quelqu'un, il lui demande toujours en préalable ce qu'il veut qu'il fasse pour lui (Voir Jn, **5**, 6 ; Mt **20**, 32 ; Lc **18**, 41 et parallèle Mc **10**, 51). Un dialogue s'établit, dans lequel chacun peut se dire et se situer. C'est une ouverture à une réhumanisation où chacun tient sa place en se découvrant homme responsable de sa

destinée. C'est un retournement de situation qui amène une personne touchée par la stigmatisation à se découvrir pour devenir elle-même. La relation pastorale s'offre comme un itinéraire de salut, pour libérer du mal qui étreint.

8. 2. 4. Les attitudes de l'agent pastoral

La péricope du Bon Samaritain montre des attitudes de différents personnages face à la détresse d'autrui, à reproduire ou non. Certaines attitudes qu'il est nécessaire à l'agent pastoral d'adopter dans le cadre d'une pastorale de la marginalité méritent d'être soulignées, quant à l'accueil inconditionnel de la personne accompagnée, au changement nécessaire de regard, à la gestion des peurs, et à la prise en considération du sentiment d'abaissement qui touche les personnes marginalisées.

Un point capital se trouve dans l'accueil de la personne telle qu'elle est⁴⁴. Celui qui parvient à se réapproprier son histoire peut se regarder tel qu'il est, avec le bon et le moins bon qui le constituent. C'est un regard globalisant qui ne reste plus sur les éléments négatifs mais parvient à positionner l'histoire personnelle. Se regarder et s'accepter tel que l'on est représente un premier pas vers la résolution des problèmes. Le temps de la relation pastorale est un moment de réconciliation de la personne avec elle-même. La marginalisation existe aussi par rapport à soi. Une personne qui se sent coupable de ce qui lui est arrivé, qui ne parvient pas à y faire face de façon constructive et positive, se crée implicitement des marges en elle-même avec sa propre histoire et vis-à-vis de la société. Il y a non seulement une recherche d'autopunition, mais aussi une tentative d'échapper à une situation impossible à assumer et à gérer. Les zones d'ombres s'atténuent en comblant le manque affectif par l'amour de soi-même et en le réinscrivant dans l'histoire personnelle.

L'attitude de Jésus dans sa rencontre des personnes en difficulté est éclairante. Elle était empreinte d'accueil et de responsabilisation, une attention pour les considérer telles qu'elles étaient, non pas pour les enfermer dans leur situation, mais parce qu'à ce niveau se trouve le point de départ de tout cheminement, une possibilité offerte à quelqu'un pour réinvestir son histoire. L'agent pastoral doit soigner l'accueil à tout moment de la relation pastorale et regarder la personne responsable dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle vit. Accueillir se vit à deux niveaux : de l'extérieur, pour celui ou celle qui engage une rencontre et porte un regard de vérité ; de l'intérieur, par la personne elle-même, qui peut se retrouver dans sa propre histoire et la réinvestir positivement. Dans le passage dit de la *femme adultère* (Jn, 8, 3-8), se trouve condensé

l'accueil bienveillant de Jésus à l'égard d'une femme, stigmatisée et culpabilisée dans un acte d'adultère. Jésus porte une attention positive à cette femme. Il renvoie chacun des protagonistes, puis la femme elle-même, à sa propre responsabilisation. Dans le même temps, il assume un changement de regard à porter sur soi et sur autrui. Myriam KLINGER et Thierry GOGUEL d'ALLONDANS relèvent qu'accompagner l'autre serait faire du *tourisme social*, « *une forme de tourisme en pays étranger, celui de l'autre comme celui de l'hôte [...]. Car accueillir l'autre, c'est l'accueillir là où il en est, dans son paysage* »⁴⁵.

Jacques et Claire POUJOL soulignent que l'homme est ainsi « *atteint dans trois domaines : l'être, le connaître, le faire* »⁴⁶. C'est tout ce qui constitue la personne, dont l'évolution n'est pas linéaire, qui est touché par le sentiment d'abaissement. L'évolution se déroule par étapes successives. Il peut arriver des manques et des cassures qui constituent des causes de blocage pour la maturation personnelle ou qui deviennent des handicaps lourds à traîner, parfois la vie durant. Ces "nœuds" sont évoqués soit explicitement soit implicitement au cours des rencontres d'une relation pastorale. Savoir déterminer les phases de la maturation humaine et croyante permet de situer une personne dans son contexte actuel et de l'aider à se réapproprier son histoire dans laquelle le sentiment d'abaissement est très fort et ne permet pas de s'accueillir. Les manques et les cassures étouffent. Ils entraînent la perte de l'estime de soi et la fuite hors de soi. La pastorale peut amener à une meilleure connaissance de soi, des autres et de Dieu pour une vie pleine et épanouie. « *Soudain une profondeur jusque là insoupçonnée se creuse dans la personne accompagnée. C'est comme si elle se reconnaissait, s'identifiait enfin, comme si inopinément elle savait enfin qui elle est en réalité* »⁴⁷. Pour une personne qui connaît la marginalisation, la marge peut alors être franchie dans l'autre sens, vers une insertion sociale participative et agissante.

8. 3. Conclusion

La péricope dite du Bon Samaritain offre un intérêt certain par les changements de regard et d'attitude auxquels elle entraîne celui ou celle qui se laisse interpeller. Les attitudes des différents acteurs ont un enseignement à fournir. Il ressort que s'engager à aider une personne dans la difficulté, quelque soit la nature de la difficulté, n'est

⁴⁴ Voir Charles M. SHELTON, *Pastoral counseling... Op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ Myriam KLINGER, Thierry GOGUEL d'ALLONDANS, "Errances et hospitalité", in *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 181.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ André LOUF, *La grâce peut davantage... Op. cit.*, p. 69.

pas une évidence. On découvre que le blessé sur le chemin, celui que l'on pourrait croire être le prochain, est pourtant si lointain. Si le prêtre et le lévite avaient considéré la nécessité d'apporter de l'aide au prochain selon l'enseignement de l'Écriture, peut-être se serraient-ils arrêtés. Mais l'aide ne vient pas toujours de ceux dont on pense qu'ils sont qualifiés. Le blessé est l'étranger, qui pourtant nous ressemble tant. Peut-être la ressemblance fait-elle peur. Se reconnaître dans le blessé, c'est prendre pleinement conscience du risque de tomber entre les mains des *bandits*. Le renversement s'opère avec le Samaritain : lui qui était loin, l'étranger si différent, devient le prochain, celui qui est si proche, bien qu'il reste l'étranger. Mais il n'agit pas seul. Il confie le blessé à l'aubergiste, qui devient à son tour le prochain du blessé.

C'est un autre aspect saillant de la parabole, la nécessité d'être plusieurs pour aider une personne. La pastorale ne peut se définir comme un ensemble d'actes individuels. Elle est œuvre, d'Église qui exige un engagement commun, celui de la communauté des disciples. C'est ainsi que la pastorale en milieu de marginalité demande une inscription institutionnelle de cet agir, *in persona ecclesiae*, qui ne se limite nullement à la rencontre et à l'accompagnement d'une personne par une autre. Il y a constitution d'un réseau de personnes, dont chacune, en fonction de compétences propres, apporte une aide circonstanciée.

La dimension communautaire offre de se confronter à l'amour évangélique, de se découvrir créée à l'image de Dieu, c'est à dire homme et femme responsable chacun de son existence, et un peu de celle d'autrui, dont on dépend toujours plus ou moins. Le regard porté sur les personnes en situation de marginalité est amené à changer, non pas tant par identification morbide que par réalisme pour considérer une humanité qui se réalise par le soutien apporté mutuellement. L'effet stigmatisant appliqué aux personnes en situation de marginalité occulte leur humanisation pour accentuer un aspect négatif de ce qu'elles vivent plus que ce qu'elles sont. Apprendre à se regarder positivement, à s'apprécier, à se reconnaître dans ce que l'on est et dans ce que l'on fait, c'est simplement devenir plus humain.

Ainsi la relation pastorale se trouve confrontée à l'amour évangélique qui amène à se positionner les uns avec les autres et avec soi-même. C'est ce qui permet de redonner une espérance dans des milieux de grande souffrance.

CONCLUSION

L'intuition que nous poursuivons consiste à offrir à la pastorale de la marginalité une assise commune. On peut formuler la problématique par cette question : quel fondement et quelle finalité d'une pastorale au cœur de la marginalité qui puisse inspirer l'ensemble des pratiques dans les différents champs de celle-ci ?

Les différentes approches de cette seconde partie, *juger*, ont permis d'éclairer la problématique et d'apporter des précisions indispensables. Ainsi la réflexion ecclésiologique aura mis en lumière que la pastorale en tant qu'agir d'une Église qui se comprend en termes de communion se situe toujours dans la perspective du Royaume. Or, l'une des manières dont Jésus lui-même a décrit le Royaume est la réponse aux disciples de Jean le Baptiste : « *'Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres'* » (Mt 11, 4-5). Si l'implication personnelle de chaque disciple de Jésus est une conséquence de l'engagement à le suivre, la pastorale ne se résume pas à l'addition d'actes individuels. Œuvre d'Église, elle exige un engagement.

La réflexion sur le rôle de la théologie pratique a conduit à considérer l'action pastorale au cœur de la marginalité comme un interface entre l'agir intra-ecclésial et la solidarité libératrice au cœur du monde dans la perspective du Royaume. La présentation de différents outils des sciences humaines ouvre à une compréhension de l'être humain, de sa croissance et de ses points d'achoppement. Selon Jacques AUDINET une pastorale à caractère social, ou une pastorale dans la dimension de la diaconie, est particulièrement concernée par la corrélation entre théologie et sciences humaines¹. Même si la pastorale demande à se démarquer de l'assistantat social, les apports des sciences humaines à notre problématique sont nécessaires dans la mesure où une pastorale dans le domaine de la marginalité sociale met en présence de personnes en grandes difficultés personnelles et sociales. Il est alors indispensable de connaître le "fonctionnement" humain pour éviter de fâcheuses incohérences.

On se trouve alors confrontée à la question de l'identité chrétienne qui autrefois était clairement définie. Les frontières marquées se sont aujourd'hui déplacées ce qui demande de découvrir les critères d'appartenance qui permettront de discerner dans le tissu humain les lieux explicites dans lesquels soit déployé le dessein de Dieu, les

¹ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p. 23.

seuls lieux qui intéressent l'agir chrétien, donc la pastorale. Ceci amène à analyser religion et culture, et leur interdépendance. De nouvelles frontières sont éventuellement à tracer pour éviter le risque de se noyer dans la masse mais plutôt d'être une *Église levain dans la pâte*.

Dans ce contexte, la maturation humaine et croyante constitue un élément de connaissance personnel stimulant et utile, à condition de ne pas en faire un absolu et ne pas enfermer une personne dans un modèle. Il ne représente qu'une sorte de "carte" pour aider à la compréhension de la "géographie" d'une personne et de son groupe de référence. Chaque personne est unique et aucune n'est identique à une autre. Même au sein d'une même famille, la fratrie comprend des enfants tous différents, avec leur personnalité et leurs capacités cognitives propres. Chacun fera face dans la vie avec ce qu'il sera et aura reçu. Aucun des enfants en effet ne reçoit et ne donne de la même façon car chacun reste unique.

Ce n'est que progressivement que se met en place une personnalité, passant par de multiples étapes qui sont autant de découvertes, pour l'enfant d'abord, puis pour l'adolescent, le jeune adulte et encore l'adulte. Car l'âge adulte n'est pas une fin, mais une continuation de la maturité. La construction de la personnalité représente une quête continue de l'identité, qui constitue l'image que l'on se construit pour s'affirmer face aux autres. À la construction de la personnalité correspond aussi une maturation religieuse qui fait appel à un ensemble de représentations et d'acquis de la personnalité.

Mais il survient des brisures ou des cassures dans la construction individuelle et personnelle, qui deviendront comme des boulets à tirer au long d'une vie quand elles se manifestent pendant l'enfance. Si elles arrivent brutalement dans le cours de la vie adulte, ce sera en fonction des acquisitions antérieures qu'elles mettront à mal la personne.

Pour remédier aux cassures qui peuvent altérer une personnalité, de multiples outils existent. La relation d'aide et son rapport avec diverses approches psychologiques de la personnalité sont des outils différents quant à leur finalité, à leur possibilité d'action, à leur complexité aussi. Connaître l'existence de tels outils, les possibilités et les dangers qu'ils recèlent, est un atout précieux dans le cadre d'un accompagnement pastoral de personnes en quête d'elles-mêmes, que la relation pastorale peut aider à un nouveau départ vers une prise de participation sociale effective, à un franchissement de la marge pour (ré)intégrer la société. Proposer une pastorale de la marginalité,

demande d'abord de prendre en compte ces états de fait et ces états d'être. L'enjeu majeur est une réhumanisation progressive.

La question de notre problématique s'est enrichie. Car on dispose maintenant de fondements théologiques et d'un apport des sciences humaines qui recouvrent l'ensemble des aspects de la problématique. Un déplacement est à chercher et à nommer du côté de la personne concernée par la pastorale de la marginalité. Les réflexions ont mis en lumière combien la personne est au centre des préoccupations et que les diverses approches théoriques non seulement offrent des clés de compréhension, mais montrent qu'un des défis est celui de l'identité de la personne, tant de l'acteur pastoral que du bénéficiaire de cet agir. Car l'agent pastoral n'est pas un élément neutre de la pastorale. Il connaît aussi des zones d'ombre. Ces paramètres sont à prendre en compte pour ne pas risquer d'enfermer des personnes en situation de dépendance dans une nouvelle forme de subordination. Il apparaît que l'agent pastoral connaît lui aussi une forme de dépendance. Il convient donc de déterminer un type de relation qui ouvre à l'autonomie et à l'humanisation de l'ensemble des acteurs.

Mais on n'oubliera pas que l'environnement est un facteur qui influence aussi considérablement toute personne. Cet environnement comporte une force d'attraction qui peut conduire à l'échec toute tentative d'aide. Quelle pastorale proposer alors ?

PARTIE 3

AGIR

Toute pratique pastorale est incarnée dans un temps et lieu. *Voir* a permis de cerner le champ de nos investigations, de saisir quelles sont les réalités que cache le terme *marginalité*. *Juger* nous a montré que le recours aux sciences humaines et aux disciplines théologiques est utile pour une pratique pastorale renouvelée. La confrontation à ces approches différentes élargit l'horizon pour apporter des éléments profitables à la résolution des problèmes et offrir à la relation pastorale d'être un moment de progressive réhumanisation.

Pour ce faire, nous avons des aspects ecclésiologiques, notamment une pastorale située dans la dimension de l'action dans le monde et de l'action pastorale qui com-

porte néanmoins des traits de l'action missionnaire. La finalité de la pastorale est l'avènement du Royaume. Nous avons aussi des aspects qui concernent l'humanisation à partir des réflexions engagées sur l'identité et la maturation. Enfin, nous disposons des éléments qui ont trait aux attitudes de l'agent pastoral.

Agir amène à considérer une pratique pastorale renouvelée éclairée par l'ensemble des éléments apportés jusqu'ici. Cette troisième partie tentera de proposer des jalons pour une action pastorale concertée.

Le neuvième chapitre cherchera à proposer des pistes en ce qui concerne la relation d'aide qui est l'une des formes privilégiées de l'action pastorale dans le monde de la marginalité.

Le dixième chapitre tentera de préciser les spécificités de l'action pastorale dans les différents domaines de la marginalité. Les perspectives et les enjeux de l'action pastorale seront alors envisagés.

Chapitre 9

Pastorale de la marginalité et relation d'aide

Il s'agit maintenant de confronter les éléments apportés précédemment à une pastorale de la marginalité et ainsi de dégager son caractère propre dans la profusion des processus d'aide et d'accompagnement existant tant du côté ecclésial que social. René COSTE écrit que « *face à la réalité concrète et à la complexité de la vie en humanité, la démarche éthique de la théologie sociale doit être celle qu'implique l'évocation synthétique du "Règne de Dieu" telle que nous la trouvons dans l'épître aux Romains (14, 17)* ». La responsabilité de l'agent pastoral est engagée devant le Dieu créateur et rédempteur, et devant les hommes et les femmes de ce temps. Une pastorale de la marginalité possède deux dimensions, une dimension horizontale et une dimension verticale, qui enracinent la foi chrétienne dans l'histoire des hommes orientée vers Dieu. Cette double dimension est essentielle pour la foi chrétienne, qui ne peut se laisser enfermer dans aucune d'elle¹.

La citation de Rm 14, 17 est particulièrement édifiante. « *Car le royaume de Dieu, ce n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie, par le Saint-Esprit* ». Il s'agit d'apprendre à dépasser les contingences matérielles pour parvenir aux réalités humaines avec l'aide de Dieu. Mais dans le cadre de la marginalité ces contingences sont inhérentes à la survie. Il apparaît ainsi un ordre des choses à ne pas enfreindre. Ainsi, une communauté religieuse qui ne vivrait que de prière ou une association caritative confessionnelle qui ne vivrait que de l'aide apportée à autrui, favoriseraient une dimension au détriment de l'autre. Le défi consiste à proposer des idéaux fondés sur d'authentiques valeurs, de fixer des points de repères solides et d'ouvrir des chemins possibles dans une démarche éclairée par l'Évangile. Le cheminement à entreprendre dans le cadre d'une pastorale de la marginalité doit être guidé par l'ambition de donner aux personnes en situation de marginalité de retrouver leur humanisation perdue du fait de la situation de détresse, de leur permettre de devenir autonome et responsable de leur destinée, et non plus de subir les événements consécutivement à des injonctions reçues à un moment de leur histoire, ce qui pose la question du lien qui unit pastorale de la marginalité et relation d'aide, pour dégager leur spécificité et les points de rencontre possible.

¹ René COSTE, *Les dimensions sociales... Op. cit.*, p. 268-269.

Ce chapitre s'intéressera au rapport entre action pastorale en milieu marginalisé et relation d'aide. L'importance accordée à la relation d'aide se justifie par la rencontre de personnes profondément déshumanisées qui demande qu'une relation pastorale s'appuie aussi sur un processus d'aide. La pastorale située dans le cadre plus large de la relation d'aide amène quelques spécificités : en premier lieu *observer* ce qui se passe et les personnes pour saisir la situation telle qu'elle se donne à l'observateur et y découvrir la présence agissante de Dieu (9. 1.) ; puis définir quelques caractéristiques propres à un entretien pastoral (9. 2.) ; enfin, examiner la perspective de la relation pastorale comme un itinéraire de conversion, c'est à dire le processus du changement qui s'opère dans une relation pastorale (9. 3.).

9. 1. Observer

L'observation constitue la méthode de base de toute science empirique². Observer ce qui se passe c'est découvrir quel est l'environnement dans lequel évoluent les personnes marginalisées et être ainsi davantage en adéquation avec elles. Savoir déterminer la situation, les manques, le désir sous-jacent à l'accueil d'une proposition pastorale permet de ne pas se fourvoyer dès le départ, et par la suite, de s'engager dans une impasse. Savoir observer avec la plus grande objectivité la situation telle qu'elle se donne à observer, donc telle qu'elle est, en replaçant personnes et événements dans leur contexte, est le point de départ à partir duquel engager la relation pastorale. Konrad LORENZ, l'un des fondateurs de la science du comportement, voit comme qualité première du chercheur la *paresse*. Il est nécessaire de passer de longues heures *in situ* en attendant qu'un événement arrive pour l'observer et en tirer des conclusions³. Cette paresse est plus une attitude d'attention patiente. Face aux situations de marginalité, il est profitable de savoir attendre sans précipitation pour être présent et saisir l'événement avantageux au changement au moment favorable de son surgissement.

Le moment favorable est un temps privilégié à ne pas laisser passer. Pour s'en saisir, le point de départ de l'observation est *l'ici et maintenant*, un point focal déjà rencontré à maintes reprises. Paul WATZLAWICK et al. évoquant la résolution des problèmes au cours d'une thérapie, relatent qu'elle s'effectue à partir de *l'ici et maintenant* de la situation, et non pas du pourquoi on en est arrivé là. Le changement inter-

² Jacqueline BIDEAU et al., *L'homme... Op. cit.*, p 160.

³ Konrad LORENZ, cité par Ambroise BINZ, in *Revue de Sciences Religieuses, Op. cit.*, p. 346.

vient par le résultat de la question du *quoi* et non du *pourquoi*⁴. L'observation de la situation qui établit le *quoi*. Elle ne peut être ni hâtive ni guidée par le ressenti de l'observateur, ce qui suppose une prise de distance. Il s'agit du recul nécessaire pour saisir la globalité du contexte.

Ce sont les personnes en difficulté qui doivent découvrir et à s'approprier un regard d'ensemble sur la situation, dans ce qu'elles vivent actuellement, en fonction de leurs attentes, de leur désir et de leur besoin actuel. Elles seules ont une véritable connaissance intérieure du problème présent. Elles sont les mieux placées pour l'évoquer. L'observation permet de prendre leur point de vue comme base de départ⁵, cela dans une optique non directive.

*Observer c'est comprendre, c'est à dire prendre avec ce qui se vit et ce qui se passe en ce moment-même. « Le réel est là, toujours là, offert à l'observation, sans "dessous", ni "dedans", ni "derrière", uniquement et massivement là. Mais encore faut-il le voir »*⁶. C'est justement parce que le réel se donne à voir trop massivement qu'il effraie parfois. Si l'observateur se perd dans une interprétation pour échapper au poids de cette masse et cacher des aspérités par peur d'être englouti, l'interprétation revient à considérer le réel qui s'offre de son seul point de vue en occultant le vécu donné ici et maintenant.

La qualité première de l'observation est d'être *objective*. L'objectivité est un décentrement de soi pour s'ouvrir à l'univers de l'autre. Certains critères objectifs permettent déjà de découvrir un contexte global : quel est le type de marginalité rencontré ? dans quel environnement quotidien évoluent la ou les personnes côtoyées : lieu de prostitution, prison, squat,... ? L'observation ne saurait se faire sur un point déterminé mais s'inscrit dans un vaste ensemble qui englobe l'environnement. Elle suppose que l'observateur dispose de quelques données sur ce terrain, du lieu de vie et d'insertion de la personne en difficulté, ses manques, ses sphères de relations, ses capacités cognitives, ses richesses et ses points faibles aussi. Observer revient à rassembler le plus grand nombre possible de données concernant la situation rencontrée. Tout ceci demande à être ordonné pour donner une sorte de photo instantanée du contexte du moment. De cette façon le point de départ de l'accompagnement est précis, la réalité

⁴ Paul WATZLAWICK et al., *Changement... Op. cit.*, p. 104-107. Ce sont les mêmes questions qu'abordent la *Gestalt-thérapie*, prendre conscience du comment plutôt que du pourquoi, voir Marie PETIT, *La Gestalt... Op. cit.*, p. 64-65.

⁵ Voir à ce sujet Roger MUCCHIELLI, *L'entretien... Op. cit.*, p 56-57 ; Jacques et Claire POUJOL, *Manuel ... Op. cit.*, Volume 1, chapitres 1 et 2 ; Gerard EGAN, *Communication... Op. cit.*, p. 26-28.

⁶ Roger MUCCHIELLI, *L'entretien... Op. cit.*, p. 13.

humaine sur laquelle reposera le cheminement est clairement déterminée. Plus finement encore, tous ces éléments sont à replacer dans ce qui se passe *ici et maintenant* entre l'agent pastoral et la personne accompagnée.

L'observation, cependant, ne peut jamais être totalement neutre. Il existe toujours une implication de l'observateur fondée sur ses représentations, qui provoque une sélection dans le réel. Il ne peut pas s'abstraire totalement ce qu'il est. Le manque d'objectivité se décèle de ce qu'il se donne pour justifier son pressenti. Tout aspect subjectif est suspect car il révèle un manque de recul, d'écoute et d'attention. Une observation objective requiert une attitude d'accueil et d'ouverture. Elle se fait sans préconception et sans pré-requis selon la notion de *congruence* développée par Carl ROGERS. Être congruent revient à être totalement soi-même et ouvert à autrui accepté tel qu'il est dans l'ici et maintenant de la rencontre⁷. C'est pourquoi ce qui est partagé dans le temps de la rencontre est accepté sans prisme de décryptage. Même si l'observateur par sa formation, son expérience, le recul et tous les éléments dont il dispose peut dire que la parole est fautive, elle reste vraie pour celui ou celle qui l'énonce.

Observer, c'est aussi apprendre. L'observateur prend de la distance par rapport à ce qu'il observe pour en saisir la globalité. Il cherche aussi la distance par rapport à lui-même. L'observation d'une situation lui révèle toujours quelque chose de lui, de ses besoins, de son désir et de ses représentations. Le travail qu'il entreprend sur lui n'est jamais fini, il est à reprendre constamment pour reconnaître où se situe l'absence de neutralité dans le regard. Quand les absences sont repérées, elles sont révélatrices à l'observateur de ce qui constitue son centre d'intérêt. L'observateur apprend aussi en découvrant des notions, des lieux et des personnes dont il n'a pas toujours une connaissance immédiate.

Après le temps de l'observation, vient la confrontation à la réalité observée, à une parole autre, qui demande à être entendue pour être accueillie.

9. 2. Se confronter à une parole autre : le dialogue pastoral

Le dialogue passe par la médiation du langage, plus particulièrement de la parole. Les caractéristiques du langage montrent qu'il est plurivoque, qu'il détient plusieurs sens et plusieurs valeurs. Dans un *entretien en relation d'aide* le langage tient une

⁷ Carl ROGERS, *Le développement... Op. cit.*, p. 48-49.

grande place. Il restitue la parole donnée. Sa compréhension ressort des attitudes de l'aidant, qui requièrent plusieurs qualités selon Carl ROGERS :

- un intérêt ouvert et une disponibilité encourageant l'expression spontanée du client ;
- une acceptation inconditionnelle pour tout accueillir et communiquer avec congruence, c'est à dire avec une centration exclusive sur le client ;
- une non-directivité dans le dialogue, sans préjugé ni présupposé, tout ce qui cherche à vérifier ou à interpréter, pour laisser au client la possibilité de s'exprimer librement à son initiative.

Rendre perceptible ces attitudes par des réponses de reflet ou de reformulation facilite l'expression client en l'amenant à se rendre compte qu'il est compris et accepté inconditionnellement par l'aidant⁸.

Comment mettre en application ces données pour la pastorale ? Un *dialogue pastoral* comporte-t-il des particularités par rapport à un entretien en relation d'aide ? Le syntagme *dialogue pastoral* recouvre une parole donnée qui demande à être partagée. Selon Pierre BOURDIEU l'entretien est un « *exercice spirituel* » composé de « *dispositions accueillantes* » et « *d'amour intellectuel* » pour laisser se libérer chez l'enquêté tout ce qu'il peut dire, même ce qu'il ne dirait pas spontanément dans une situation ordinaire car « *comprendre et expliquer ne font qu'un* »⁹.

Au cours d'un entretien, le dialogue instaure une relation de face à face dans laquelle la parole circule librement. Quelles sont les modalités de l'échange ? Quelle place tiennent l'écouter, l'agent pastoral, et l'écouté, la personne en situation de marginalité ? Quelle est la spécificité du dialogue pastoral ? Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous commencerons par définir le dialogue pastoral dont nous décrirons ensuite les étapes.

Mener un dialogue pastoral

« *Le dialogue pastoral [...] est une rencontre principalement verbale entre personnes dont l'une, au moins, entend l'instaurer et la poursuivre "au nom du Seigneur" sur la base d'une relation non réciproque* », d'après André GODIN¹⁰. Il s'agit d'une ren-

⁸ Voir Carl ROGERS, *Le développement... Op. cit.*, quatrième partie et *La relation d'aide, Op. cit.*, p. 56-58.

⁹ Pierre BOURDIEU, *La misère... Op. cit.*, Chapitre "Comprendre".

¹⁰ André GODIN, "Écoute et conseil", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 47.

contre. Elle est primordiale et signifie « *une relation où chaque personne se manifeste selon tout ce qu'elle est, même inconsciemment* »¹¹. La part inconsciente est à ne pas négliger, elle entre en considération dans toute forme de rencontre.

Cette rencontre est *principalement verbale*, comme « *un dialogue librement établi et poursuivi consciemment par des échanges parlés* »¹². Il ne s'agit pas de rechercher une modification de comportement comme en psychanalyse, ni même de donner des conseils. La rencontre se traduit par un échange de paroles librement consenti et accepté.

Cette rencontre principalement verbale se déroule *entre personnes*, deux ou trois. Le terme *personnes* recouvre tout ce constitue la singularité d'un individu par rapport à d'autres. Mais dans le cadre d'un dialogue pastoral, il manifeste l'égalité des protagonistes en présence. Il n'y a pas un plus chez l'un et un moins chez l'autre.

Cette rencontre principalement verbale se déroule entre personnes dont *l'une au moins agit au nom du Seigneur*. Il s'agit des agents pastoraux, qui ne sont pas uniquement des personnes ordonnées. « *Cette relation est réalisable par des agents pastoraux beaucoup plus variés que ceux auxquels sont réservées, à certaines conditions, les activités sacerdotales ou ministérielles : prêtres, religieux, religieuses, laïcs* »¹³. Le dialogue pastoral peut être entrepris par toute personne sollicitée pour répondre de sa foi ou sur une question particulière. Ceci donne aussi la coloration propre au dialogue pastoral qui n'est ni un entretien psychothérapeutique, ni un entretien d'embauche, ni une demande de subsides sociaux, ni une confession au sens ecclésial du terme. André LOUF donne comme rôle à l'accompagnateur spirituel de « *laisser la vie de Dieu aller son cours dans un autre* »¹⁴. Mais le statut ecclésial de l'agent pastoral peut avoir une influence sur l'entretien, suivant qu'il soit ordonné ou non.

Cette rencontre principalement verbale qui se déroule entre personnes dont l'une au moins agit au nom du Seigneur est *une relation non réciproque*. « *Le dialogue pastoral se différencie des conversations fondées sur l'amitié ou l'amour, ou cherchant à développer un lien amical ou amoureux, ou encore orientées sur le simple échange d'expériences spirituelles* »¹⁵, types d'entretien qui tendent vers une réciprocité et une

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 48.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ André LOUF, *La grâce... Op. cit.*, p. 49.

¹⁵ *Ibid.*

globalité des échanges pour mieux se connaître et s'accepter dans un désir commun. Cependant, « *rien n'empêche une relation pastorale de s'établir entre amis ou de devenir amicale* », mais au préalable ce n'est pas le but.

André GODIN précise ensuite qu'une relation pastorale est *fonctionnelle* du fait de cette non-réciprocité, « *parce qu'un des interlocuteurs est ordinairement le demandeur et l'autre mis en position de compétence* ». Elle renferme aussi une *non-globalité* « *parce que le demandeur détermine et réajuste constamment le contenu et même l'objectif de ses entretiens, et parce que le pasteur [au sens d'agent pastoral] maintient une écoute particulière, au nom du Seigneur* »¹⁶, ce qui confère au dialogue pastoral sa spécificité comme parole religieuse. Il ne s'agit pas d'une proclamation comme un sermon, une prédication ou une exhortation spirituelle, ni d'un témoignage spontané, « *ni [d']une conversation spirituelle d'édification mutuelle* ».

Le dialogue pastoral est conseil à partir d'une écoute et il est écoute sur l'initiative du demandeur. Cette façon formelle de présenter le dialogue pastoral est applicable à tous les dialogues pastoraux. Dans le cadre d'une pastorale de la marginalité l'agent pastoral rencontre des personnes en situation de grande détresse personnelle, morale et sociale. La non-réciprocité est manifeste par la présence de deux personnes différentes quant à leurs statuts sociaux. Mais le dialogue pastoral reste entre personnes, un échange de paroles qui ouvre à la prise de conscience et à la prise de responsabilité pour les personnes en situation de marginalité, peu habituées à poser des actes pleinement assumés qui viennent d'elles-mêmes. Les paroles partagées constituent l'amorce de la résolution des difficultés. Elles sont proférées par une personne qui parvient à se dire et à se positionner avec une autre personne, pour évoquer des stratégies nouvelles pour la résolution de ses problèmes. Par extension au sens performatif du langage tel que compris par John-Langshaw AUSTIN, il existe chez l'agent pastoral un *silence performatif* dans la mesure où il est ouvert à la parole qui s'exprime, qu'il la favorise par les signes d'approbation qu'il donne et qu'il parvient à renvoyer par effet de miroir la réalité objective qui s'exprime.

Dans le cadre du *dialogue pastoral*, l'agent pastoral peut être mené à formuler des paroles d'une nature différente d'un accueil inconditionnel. Il s'agit de ce que André GODIN désigne comme la *fonction de discernement*, dans laquelle l'agent pastoral ne peut pas être totalement neutre suivant le modèle ecclésiologique dans lequel il se reconnaîtra. Une part subjective interviendra car il est appelé à opérer suivant différents modes de représentation. « *Il y en a tant : gardien ou interprète de la loi ("Dites-*

moi ce que je dois faire"), gendarme au service d'une conception de l'ordre social ("Comme aumônier, vous devriez intervenir pour que ce scandale cesse"), prometteur de beaux jours dans l'au-delà ("Vous qui avez la foi, allez lui parler : dites-lui qu'elle retrouvera ses deux enfants dans le ciel"), saint homme dont la parole pourrait apporter bonheur, force, paix, sécurité, dont la prière pourrait assurer exaucement, guérison, miracle ("Ma fille est possédée ; les psychiatres parlent d'un traitement qui réclame sa mise en internat ; on m'a dit que vous accepteriez de lui imposer les mains") »¹⁷. On remarquera que ces diverses demandes proviennent de personnes que l'on peut identifier comme étant d'une foi du "donnant-donnant", soit la deuxième étape de la théorie de James W. FOWLER ou aux étapes 1 ou 2 définies par Fritz OSER et Paul GMÜNDER, étapes de *dépendance*. La fonction de discernement dans le cadre d'une pastorale aide une personne à croître dans sa maturation pour parvenir à une meilleure réalisation personnelle.

Pour favoriser cette croissance, la reformulation reprise au cours des différents temps de dialogue pastoral permet de faire comprendre à autrui qu'il est compris. Elle ouvre en outre à une meilleure compréhension en lui donnant d'entendre autrement ce qu'il vient de dire. Les mêmes modes de reformulation utilisés dans le cadre d'un entretien en relation d'aide peuvent être repris :

- l'*écho* est l'image de la présence de l'autre, qui se retrouve dans l'écoute positive inconditionnelle mise en valeur par Carl ROGERS ;
- le *reflet* est une reformulation sur l'extériorité et l'expression des éléments non verbaux qui sont un complément de l'échange verbal ;
- la *réverbération* revient à résumer l'évolution des sentiments d'une personne au fur et à mesure des rencontres, à laquelle il peut être utile de se référer par la suite ;
- la *résonance* recouvre les sentiments qu'éprouve l'écouter, elle se manifeste particulièrement dans les phénomènes de transfert et de contre-transfert.

À partir de la reformulation, le besoin exprimé ou latent est pris en considération. C'est une marque d'attention envers la personne accompagnée, ce revient à poser la question : que désirez-vous que je fasse pour vous ? On retrouve l'attitude de Jésus qui posait cette question à des personnes en situation de manque pour les amener à exprimer leur désir¹⁸. Il s'agit de faire émerger chez autrui la capacité de se dire, de

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ André GODIN, "Écoute et conseil", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 61.

¹⁸ Voir par exemple Mc 10, 51 et parallèle.

s'entendre, de s'écouter et donc de se découvrir comme une personne responsable. Pour progressivement y parvenir, le dialogue pastoral se déroule suivant plusieurs étapes.

Les étapes d'un dialogue pastoral

Les différentes étapes de l'entretien en relation d'aide sont applicables au dialogue pastoral, qui conserve néanmoins une certaine spécificité, selon trois temps : le temps de l'accueil, le temps de la guidance et la prise de congé¹⁹.

Le temps de l'accueil

La fonction d'accueil est importante, car « *le dialogue pastoral [...] devrait d'abord donner à toute personne qui en bénéficie une occasion d'être certaine d'avoir été accueillie, acceptée et comprise intellectuellement et affectivement* ». Pour en être sûr, cette personne doit « *l'avoir entendu de la bouche* » même de l'agent pastoral²⁰. Les personnes marginalisées dans les innombrables démarches qu'elles accomplissent, dans les consultations de toutes sortes et les entretiens dont elles bénéficient n'ont pas toujours ce sentiment d'accueil inconditionnel. C'est pourquoi dans le cadre d'un entretien pastoral il convient de soigner l'accueil, non seulement par l'attitude, mais aussi par la parole. La stigmatisation ne favorise pas un accueil inconditionnel, mais enferme la personne dans une perception déconstructive. Il y a donc lieu de parvenir à inverser le regard pour considérer par un accueil positif et inconditionnel que la personne est acceptée telle qu'elle est.

Le temps de la guidance

Quand l'accueil est inconditionnel, que la personne accueillie ressent qu'elle est acceptée sans *a priori*, le dialogue peut s'instaurer par le temps de la guidance. En dehors du dialogue pastoral il peut exister une nécessité d'information. C'est la traduction de la culture de soutien qui est proposée par l'accompagnement à caractère social, comme une suppléance ou, au mieux, un partenariat avec les instances sociales.

André GODIN dresse une liste non exhaustive de ce qui est à écouter, entendre et accepter²¹. L'écoute se déroule sans apporter une interprétation hâtive comme "on passe tous par-là", ou donner des conseils prématurés ou banals comme "voilà ce qu'il faut faire". Les états affectifs, souvent latents sous le problème explicitement po-

¹⁹ On pourra se reporter à André GODIN, "Écoute et conseil", in *Initiation... Op. cit.* que nous suivons en partie ici.

²⁰ *Ibid.*, p. 59.

²¹ André GODIN, "Écoute et conseil", in *Initiation... Op. cit.*, p. 61.

sé, demandent aussi à être acceptés tout comme d'accueillir l'agressivité. Au même titre que des sentiments tels l'amour ou la joie, la haine, le conflit et la révolte sont aussi essentiels à la maturation de la personnalité, comme l'a montré le parcours de la maturation de la personnalité. Accueillir la personne au-delà de ses problèmes est un dépassement de la stigmatisation. C'est une personne unique qui est présente, avec son histoire.

Le temps de la guidance est le plus long, car c'est celui au cours duquel les choses se disent et s'affrontent. Il connaît plusieurs moments. On commence par un moment de recueil, pour assembler ce qui est dit et amplifier le discours de l'écouté. L'attitude de l'agent pastoral est empreinte de disponibilité à l'égard de la personne écoutée sur qui il porte toute son attention en n'omettant pas de donner des manifestations qu'elle est comprise, écoutée et accueillie inconditionnellement. Il y a lieu aussi de clarifier et d'utiliser des références comme la Bible, des exemples sur ce qui est vécu, pour aider la personne accompagnée à élargir son regard et à considérer sa situation plus largement. L'agent pastoral n'impose rien. Il s'agit de poser des jalons pour aider à discerner des solutions pour remédier à la situation de détresse.

La recherche d'une solution prend appui sur ces références. Elle demande à être discutée, et clarifiée pour déterminer si la personne pourra effectivement la mettre en œuvre. C'est une possibilité de l'aider à se découvrir positivement quand elle manifeste qu'elle n'est pas capable ou qu'elle ne dispose pas des possibilités nécessaires à la mise en œuvre. Au cours de cet entretien, tout ce qui renforce positivement la personne accompagnée est encouragé.

La prise de congé

L'accompagnement se vit dans la durée, car on souhaite que les personnes accompagnées repartent avec la solution qui aura été progressivement découverte tout au long des entretiens. Mais la prise de congé est nécessaire. C'est un moment très important pour ne pas tomber dans l'assistanat.

Mais c'est aussi un moment délicat, tant pour la personne en situation de marginalité, qui parvient à changer de cap de vie, que pour l'agent pastoral, qui n'a pas toujours envie de lâcher à son tour à ce moment. Il y a de part et d'autre un deuil à entreprendre. Pour la personne marginalisée, il s'agira de quitter tout ce qui a constitué

son univers de vie jusque là. Pour l'agent pastoral, c'est la fin d'un accompagnement qui lui a donné un sentiment de reconnaissance et d'utilité, une valorisation certaine²².

La prise de congé est à soigner particulièrement pour permettre à la personne accompagnée de parvenir à quitter une situation de dépendance et d'accéder à une autonomie véritable, et à l'agent pastoral d'effectuer un travail de deuil de l'accompagnement pour passer à autre chose. On relèvera en effet que chacun des partenaires a une tendance particulière de "s'accrocher" à ce moment là au nom même des deuils si difficiles à opérer. On rappellera que la capacité de symbolisation manque pour les personnes marginalisées. Elle constitue un atout dans une phase de deuil à entreprendre. C'est pourtant cette capacité qui permet de prendre congé. Un entretien pastoral revient à vivre de part et d'autre une véritable conversion.

9. 3. La perspective de la relation pastorale : un itinéraire de conversion

La pastorale de la marginalité s'inscrit dans un mouvement de conversion vécu par l'agent pastoral, car il lui est nécessaire de passer par une désappropriation de lui-même pour rencontrer Dieu par la médiation des personnes en situation de marginalité. C'est aussi pour elles un itinéraire de conversion qui s'ouvre, pour retrouver leur humanisation. Avant de présenter ces deux aspects, il convient de déterminer ce que recouvre le terme conversion.

La conversion

La conversion est un mouvement, un retournement, on peut dire qu'il s'agit d'un processus. Peut-il contrecarrer le processus de marginalisation dans le cadre d'un accompagnement ou d'une démarche pastorale ?

La *grâce de conversion* dont parle André LOUF est « *cette semence de vie divine, que nous appelons aussi la grâce, reçue au moment du baptême* »²³. La vie divine comme semence manifeste « *se trouve dans l'homme sous une forme encore embryonnaire* » et demande à se développer. Mais il y a toujours dans l'homme baptisé la survivance de ce que la théologie nomme "les séquelles du péché", manifestant que la semence de vie divine demande « *à se frayer un chemin dans l'homme, à travers des forces qui lui sont contraires et qui, à première vue, semble s'opposer à elle* ». Ce qui amène à considérer « *que l'homme est un être blessé et que les traces*

²² On notera que dans une optique chrétienne la mort à soi est toujours une nouvelle naissance. Voir André LOUF, *La grâce peut davantage... Op. cit.*, p. 57.

²³ André LOUF, *La grâce... Op. cit.*, p. 27-30.

de ses blessures, jamais effacées sur-le-champ, sont pour longtemps présentes et actives en lui »²⁴. Elles se manifestent souvent dans les causes d'une situation de marginalité. Mais la *grâce de conversion* est offerte à toute personne, alors que l'on entend fréquemment dire au sujet des personnes en situation de marginalité que l'on à faire à des personnes "irrécupérables". Pourtant, il apparaît qu'un changement demeure *toujours* possible. Il faut insister sur le *toujours*, car toute personne résiste au changement. Marcel BOLLE DE BAL a constaté qu'il existe trois attitudes face au changement.

1. Le changement sans risque n'existe pas car il est à la fois nécessité pour évoluer mais aussi risque, un départ vers l'inconnu ;

2. Le changement le plus facilement accepté est celui des autres, des structures, du système. Changer soi-même suppose une remise en question, c'est pourquoi la transformation personnelle est difficile à admettre ;

3. Le changement s'accompagne souvent d'une peur²⁵.

Le changement se manifeste dans la *conversion*, qui est un retournement, une modification d'un projet de vie. S'intéressant au développement de la personne adulte au cours d'une thérapie, Carl ROGERS insiste sur la nécessité de se découvrir pour être soi-même. Le développement d'une personne procède d'une capacité à être soi-même comme une dynamique qui amène à modifier les comportements qui déplaisent. Être soi-même ce n'est pas rester statique. « *Être soi-même, c'est justement accéder à la mobilité, à la fluidité complète. Le changement y est facilité, peut-être même poussé à l'extrême, lorsqu'on accepte d'être vraiment soi-même* »²⁶. Les corrections possibles de ce qui s'est mal déroulé dans le processus du développement personnel manifestent qu'un changement reste possible, même s'il n'est ni évident ni aisé, car il requiert la mise en œuvre de ressources importantes de la part de la personne en détresse.

Les milieux de marginalité sont des lieux de rencontre de personnes profondément blessées dans leur personnalité, dont on peut rappeler l'inachèvement de la construction personnelle. Elles existent par procuration, suivant les injonctions qu'elles ont reçues ou les effets stigmatisants qui leur sont imposés. Il ne leur est pas facile d'accéder à être elles-mêmes. Or être davantage soi-même, c'est être plus existant selon

²⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁵ Marcel BOLLE DE BAL, "la reliance, enjeu crucial pour le travail social", in *De la non-intégration...* *Op. cit.*, p. 52.

²⁶ Carl ROGERS, *Le développement ... Op. cit.*, p. 132.

l'expression de Jacques SALOMÉ²⁷. Pour y parvenir, il est nécessaire de recevoir les atouts qui ont manqué et de réduire la situation de dépendance dans laquelle ces manques ont placé. Pour sortir de la marginalité et connaître une intégration sociale, l'humanité est à retrouver et à faire advenir, ce qui implique un passage à opérer, l'abandon de tout ce qui aujourd'hui constitue des points de repère d'existence ce qui ne va pas de soi pour des personnes aux personnalités morcelées qui se repèrent à des aspects épars de leur existence. Il y a peine alors à laisser de côté ce qui aujourd'hui donne des points de repère et du sens.

Les besoins de sécurité et d'affection ont beaucoup d'importance au cours de cette traversée à la découverte de soi²⁸. C'est le temps d'une nouvelle alliance, où l'on se donne une Loi de vie. André LOUF note que dans un accompagnement spirituel il se produit le « *passage de la Loi de contrainte et de peur à celui de la Loi nouvelle dans l'Esprit* »²⁹. Ce passage demande du temps. Il arrive des retours en arrière ou des arrêts. Plus la situation de marginalité se pérennise, et plus les possibilités de se retrouver s'estompent par la banalisation de la situation de difficulté.

La relation pastorale peut alors devenir un temps de réconciliation avec soi-même, avec son passé et avec les autres. La reconstruction affective vécue à ce moment est importante. Elle est un passage obligé pour se retrouver dans une humanité épanouie. C'est à partir du moment où une personne en situation de marginalité parvient à s'accepter et à s'accueillir telle qu'elle est, qu'un grand pas est franchi vers une plus grande humanisation et une possibilité d'intégration sociale.

Jean-Luc BLAQUART écrit au sujet de la conversion que « *notre mentalité contemporaine nous la fait comprendre comme un comportement atypique, prise de distance d'une personnalité vis-à-vis de son milieu, manifestation d'originalité en rupture avec l'entourage* »³⁰. L'auteur analyse dans son article plusieurs types de conversion et souligne que la conversion évangélique est « *un renversement* » qui « *amène à se tourner vers Dieu pour une rencontre qui réalise l'alliance annoncée* »³¹. « *La conversion évangélique introduit dans la relation avec le Père qui aime les pauvres, les exclus et ceux qui ne sont pas à la hauteur de la norme. Elle fait assumer celle-ci*

²⁷ Jacques SALOMÉ, *Le courage... Op. cit.*, p. 115.

²⁸ Concernant la satisfaction des besoins primaires, voir Abraham Harold MASLOW, *Vers une psychologie... Op. cit.*, p. 24.

²⁹ André LOUF, *La grâce peut davantage... Op. cit.*, p. 55.

³⁰ Jean-Luc BLAQUART, "Nos traditions de conversions, approche philosophique et théologique", in Emmanuel GODO (sous la direction de), *La conversion religieuse*, Éditions Imago, Paris, 2000, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 22.

comme un moyen limité et toujours en définitive inadéquat pour chacun de se donner soi-même valeur aux dépens d'autrui »³².

Dans le cadre d'une pastorale de la marginalité, la réappropriation de la norme par le converti est intéressante. La conversion apparaît comme un changement de perspective vers une réappropriation de soi par la découverte de Dieu et des autres. On peut dire qu'une personne en situation de marginalité qui vit une conversion évangélique réinvestit la norme. De cette façon la norme est relativisée, elle est ramenée à la personne qui apprend à se situer face à elle, puis à se situer avec les autres, pour finalement découvrir les valeurs que chacun porte en soi.

C'est ce que souligne fortement Michel DAGRAS. « *La conversion correspond à l'attitude intérieure de celui qui se tourne de tout son être vers le Salut que lui annonce et que lui donne l'Évangile. À la source de cette attitude agit la grâce prévenante de Celui qui adresse le premier sa Parole et dispose à l'écouter* ». Dans la conversion « *le besoin de "l'Autre" pour "être soi" »* est une condition élémentaire et permanente³³. La résurrection du Christ est au cœur de l'Évangile « *comme un foyer de sens et de lumière* ». Dans le présent historique, elle rend possible une rencontre qui permet au destinataire qui l'accueille d'être atteint par l'événement et transformé. « *Celui qui, touché dans son cœur, se convertit à l'Évangile a réellement rencontré le Christ ressuscité, quelles que soient les approximations sous lesquelles il le saisit, et s'est librement soumis à son esprit* ». Ce qui se trouve concerné ce sont « *le cœur et les aspirations profondes de l'homme* », ce qu'il a de plus intime en lui. « *La totalité de la réalité humaine est concernée par l'événement central de la foi, pour une vie nouvelle dans le Christ (Ep 4, 17-5 ; 20)* ». Même la réalité sociale de l'homme « *reçoit elle aussi une valeur renouvelée* ». La Parole de Dieu appelle à un rassemblement, « *ceux qui l'accueillent constituent une assemblée (ecclesia), un peuple spirituel, qui se révèle en définitive, dans la foi, l'œuvre de l'Esprit du Christ* »³⁴. Foi personnelle et foi communautaire ne peuvent pas être séparées. Chacun reçoit d'autrui sens et consistance par la conversion qu'il vit.

La présence des autres membres de la communauté est capitale. Chaque personne se découvre au contact des autres, par ce qu'elle reçoit d'eux, positivement ou négativement. Un retournement peut s'opérer. C'est un changement de direction de vie. Il se réalise de l'intérieur de la personne qui a reçu et accueilli quelque chose d'extérieur

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 110.

³⁴ *Ibid.*, p. 87.

par appropriation et intégration personnelles. Tout ce qui a été décrit de la stigmatisation, qui marque négativement une personne, se retrouve quand elle vit une conversion, dans un sens positif, car elle accède à plus d'être. Alors, elle peut être davantage elle-même en étant libérée des injonctions qu'elle reçoit.

La conversion s'inscrit dans une démarche de discernement spirituel. Elle concerne une personne en relation avec un ou plusieurs autres membres d'une communauté de foi. La conversion concerne toute la personne, le *vous* pour reprendre le terme grec employé dans l'Épître aux Romains (12, 2) qui situe la conversion comme un renouvellement personnel total. Il y a lieu alors de définir le rôle que peut jouer une culture d'intégration ou de soutien, telle que l'a définie Robert KEGAN.

Vivre pleinement les fonctions d'une culture d'intégration

L'agent pastoral est un soutien important pour ce moment de conversion. Lui-même dispose de l'appui et de l'aide de l'équipe avec laquelle il fonctionne. Le parcours de la maturation personnelle a montré que le changement pour toute personne ne va pas de soi. Il est d'autant plus difficile à envisager par des personnes marginalisées pour qui le changement représente un temps d'incertitude et d'angoisse encore plus fort. Les résistances existent par la mise en place de stratégies d'évitements pour éviter le coût de l'affrontement avec soi-même. Aller au plus profond de soi pour affronter ses blessures et connaître une réconciliation entraîne inévitablement des tensions intérieures et la peur. Que va-t-on trouver ? Comment résoudre les tensions ?

Claude DAGENS invite « à oser aller jusqu'à l'abrupt de notre foi » dans les situations limites. L'accompagnement des personnes en situation de marginalité, qui sont en quête d'une nouvelle identité, représente une de ces situations, car « l'abrupt du Christ ressuscité peut aussi apparaître à travers de longs temps de recherche et de dialogues difficiles ». Claude DAGENS propose en exemple de l'accompagnement à vivre avec des personnes en situation de grande difficulté le récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35). Les deux hommes sur le chemin d'Emmaüs sont en plein désarroi par l'échec que représente la mort de Jésus. « Tout commence par l'abrupt de l'échec : désarroi, effondrement, retour en arrière ». Ils entreprennent un retour en arrière, en retournant chez eux, sans doute à leurs anciennes occupations. « Il ne reste plus qu'à ressasser les souvenirs de mort ». Mais voici qu'un inconnu survient sur la route, d'abord silencieusement, il écoute, ou plutôt il suscite « la parole humaine qui ne peut que redire l'échec et la désespérance ». Après cette longue écoute qui libère la parole, il peut laisser la Parole de Dieu se dire, une « Parole qui n'abolit ni le mal ni

la mort, qui ne les explique pas, mais qui les révèlent d'une autre manière, dans la lumière et la force de Pâques ». La force du dialogue ne vient que plus tard, à l'aube, au moment où la « *Parole devient visiblement, sacramentellement, corps livré, sang versé. La Parole se fait chair en Jésus crucifié et ressuscité, et les deux hommes ne peuvent plus rester extérieurs à cette révélation* ». C'est le moment du départ, du renouveau, du retour à une communauté centrée sur la vie à dire et à partager. « *Pourquoi n'apprendrions-nous pas à pratiquer le dialogue dans les conditions nouvelles suscitées par l'événement de Pâques* », demande Claude DAGENS ? Comment concrètement reprendre la réalité de ce passage, d'un changement d'une situation de désespérance à l'accès à une vie autonome ? Pour l'auteur cela « *commence par la route, par ces longs cheminements où l'on accepte d'écouter, d'accueillir, et simplement de marcher au rythme des autres. Cela se poursuit par la lecture neuve de l'histoire humaine comme histoire de salut, où tous les chemins de l'histoire, les dynamismes, mais aussi les effondrements sont traversés par la liberté de Dieu, en Jésus le Sauveur* »³⁵.

Le cheminement entrepris pour se retrouver, pour dégager son humanité des méandres des difficultés internes reçues par effet de stigmatisation représente une véritable traversée du désert. Quitter une situation connue, dans laquelle on possède des points de repères et un sentiment d'existence, accepter un passage difficile pour trouver une "terre promise" si lointaine et tellement peu connue, s'autoriser à une confrontation avec soi-même, se découvrir, se dépouiller de tout ce qui encombre, se réconcilier avec soi et avec son entourage, est un long et difficile parcours, fait d'avancées et de reculs, qui demande beaucoup de temps, mais qui peut devenir un temps de grâce et de réconciliation.

Mais cela ne peut pas se faire seul, il faut un soutien. C'est une culture de soutien qu'il y aura lieu de trouver, selon la théorie de Robert KEGAN, pour qui changer signifie quitter un environnement connu pour accéder à l'inconnu³⁶. Dans une telle perspective :

Tenir revient à offrir l'hospitalité le temps nécessaire mais pas un jour de plus pour élaborer un projet d'où surgisse l'humanité de la personne, enfouie sous les couches de tout ce qu'elle n'accepte pas d'elle et de son passé. L'agent pastoral soutient en demeurant présent le temps qu'il faut, en étant attentif qu'il n'y ait pas enlisement ou construction de projets hypothétiques, et en gardant présent à l'esprit que toute per-

³⁵ Claude DAGENS, *Liberté... Op. cit.*, p. 29.

sonne en situation de marginalité aura besoin de se créer de nouveaux points de repère.

Lâcher consiste à soutenir le projet de séparation, à aider à partir. Une personne en situation de marginalité n'est pas prête à *lâcher* ce qui aujourd'hui constitue son identité et ses points de repère. La difficulté à laquelle elle se trouve confrontée lui apporte paradoxalement une existence et un sentiment d'appartenance, même si cela est morbide. La relation pastorale est un lieu de passage, un lieu de deuil à accepter et à entreprendre. Ce qui suppose de lâcher ce qui aujourd'hui donne sens, pour affronter l'inconnu d'un mieux-être espéré. André LOUF note que pour « *accéder à son humanité pleinement épanouie, [...] il ne s'agit pas tant d'un progrès à accomplir, ou d'un chemin à parcourir, que d'un pâtir, que de subir, de se laisser faire, de laisser les choses affleurer en soi. Il faudra plutôt apprendre à lâcher un certain nombre de choses, à arrêter bon nombre de mouvements, à se décrisper, à s'abandonner, et même à perdre pied pour se laisser enfoncer dans cette réalité profonde au cœur de nous-mêmes, où le Christ et l'Esprit viennent à notre rencontre* »³⁷.

Demeurer proche est la réponse au départ car la personne a besoin de faire le deuil de ce qu'elle lâche et de se déculpabiliser. C'est rester le temps nécessaire pour effectuer la phase de deuil.

Mais en fin de compte que va trouver la personne qui vit une conversion avec l'appui d'une culture de soutien ? C'est une nouvelle identité qu'elle est en train d'élaborer.

Construire son identité

Pour l'épanouissement personnel, il est important de découvrir et d'élaborer une *identité*. Le phénomène de stigmatisation réduit l'identité personnelle à une inscription dans l'inconscient d'une image donnée par un style de vie ou des attitudes qui ne sont pas acceptés par le groupe stigmatisant. La nature humaine de la personne est occultée pour laisser la place à ce qui n'est pas accepté et qui devient l'identité. Les injonctions ainsi reçues ne permettent pas de s'identifier comme un être responsable et autonome. Dépassée par des événements qu'elle n'arrive pas à affronter, elle opère une identification inconsciente par stratégie de repli sur la difficulté. La stigmatisation est

³⁶ Robert KEGAN, *The evolving self... Op. cit.*, p. 126-128.

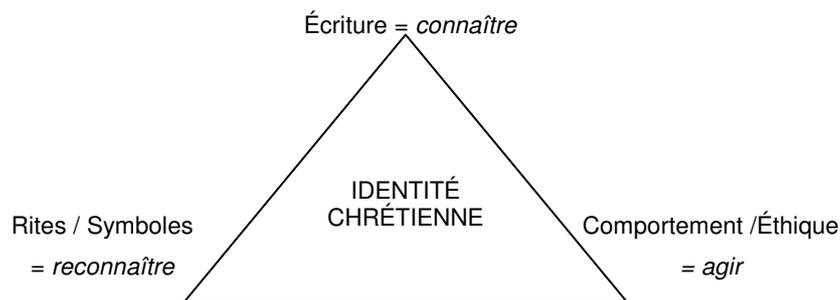
³⁷ André LOUF, *La grâce peut davantage... Op. cit.*, p. 51.

une identification à une forme d'être qui est reçue et qu'une personne s'impose. Elle peut aussi devenir un langage pour lancer un cri.

Certains jeunes en rupture sociale saccagent gratuitement parce qu'une identité de "casseurs" leur est donnée. Ils en font leur identité bien que ce soit pour eux une façon d'exprimer leur mal-être et le refus d'une société dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. C'est un cri pour exprimer leur mal-être. La personne prostituée dans sa manière d'être et de s'habiller fait rejaillir les stéréotypes dont elle est affublée. Le changement de prénom en "nom de prostitution" qu'elle prend en est un autre signe. Le détenu n'est plus un homme mais un violeur (ou un "pointeur" pour reprendre le langage propre à la prison), un braqueur, un assassin, etc.

Tous ces stéréotypes sont ancrés très profondément dans l'inconscient collectif. Ils stigmatisent l'inconscient personnel de celui ou celle qui en est l'objet. Ils ressortent dans toutes les attitudes par effet d'identification, renforçant le sentiment de dépendance et d'insécurité qui entraîne la marginalisation des circuits sociaux en constituant une barrière derrière laquelle il devient possible de se retrancher, voire de se cacher. L'image "colle" et recouvre la personne qui en est revêtue, pour devenir finalement son identité. La dimension humaine est à recouvrer pour dépasser la stigmatisation néfaste et se construire une identité positive.

Que peut produire la pastorale pour la recherche de l'identité ? Que peut apporter une identité chrétienne au lien social ? Existe-t-il un lien entre identité chrétienne, lien ecclésial et lien social ? Pour Louis-Marie CHAUVET l'identité chrétienne se constitue autour de trois pôles³⁸ :



Qu'un pôle soit accentué au détriment des autres, et l'on tombe dans des travers qui enferment : favoriser l'Écriture entraîne le fondamentalisme et le dogmatisme ; accentuer les rites et les symboles ouvre au ritualisme ; se focaliser sur le comportement et l'éthique génère l'activisme. Ce sont autant de travers que l'on peut rencontrer dans la pratique pastorale. Mais connaître et reconnaître autrui dans sa propre existence et

³⁸ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole...*, *Op. cit.*, chapitre XI.

dans celle d'autrui ouvre à l'action. Ceci reprend les différents aspects de ce que vécurent les deux disciples sur la route qui les conduisaient de Jérusalem à Emmaüs (Lc 24, 13-34). Claude DAGENS voit dans le chemin d'Emmaüs le paradigme à la nouvelle évangélisation. Il souligne que ce chemin est « *une pédagogie concrète de l'espérance pour temps de crise et d'incertitudes* »³⁹. Les trois pôles qui viennent d'être mentionnés, se retrouvent dans ce passage de l'Évangile : d'abord Jésus parcourt les Écritures en mentionnant tout ce qui le concerne, il aide à le connaître ; puis le geste de la fraction du pain met en jeu un rite et des symboles qui permet aux deux disciples de découvrir une identité, de se reconnaître ; vient l'envoi qui les amène à une action par le départ vers Jérusalem pour retrouver les autres disciples.

La place des rites et des symboles est soulignée dans ce schéma et dans ce passage de l'Écriture. Ils sont présents dans tous les groupes humains comme des facteurs de reconnaissance. On saisit mieux maintenant la confusion qui peut s'opérer entre les rites pratiqués dans les milieux marginalisés et ceux vécus dans des pratiques ecclésiales. De même la mise en œuvre des symboles pose les mêmes questions. En terme d'identité, il peut y avoir collusion entre une identité "marginalisée" et une identité chrétienne. Yann REDALIÉ note que généralement la question de l'identité ou de la spécificité recouvre un « *avoir spécifique, avoir la foi, avoir un Dieu que d'autres n'ont pas. S'interroger sur l'identité revient alors à chercher une confirmation de cet avoir* ». Mais l'*avoir* sépare et fausse l'identité. On retombe dans une forme de stigmatisation ou d'injonction. Pour illustrer son propos, Yann REDALIÉ prend l'exemple de la parabole du pharisien et du publicain. L'un « *sait répondre à la question "qui suis-je" de manière pleine. Il sait de quoi remplir son identité* », ce qu'il entreprend par une liste d'actions justes. L'autre est peu sûr de lui, il reste à distance, les yeux baissés sans parole et sans moyen de relation sinon de provoquer « *Dieu à entrer en jeu, à initier la relation par une bribe de psaume : "prends pitié du pécheur que je suis". C'est une identité qui n'a rien à faire valoir* » mais qui a tout à recevoir⁴⁰. L'identité se construit quand elle se reçoit des autres. C'est le travers de la stigmatisation, qui confère une identité d'emprunt, mais c'est un point d'appui pour celui qui parvient à se construire en étant en position d'accueil.

Souvent on entend dans le discours des personnes marginalisées un autre effet de la stigmatisation quand elles disent par rapport à ce qui leur arrive "C'est mon destin". Il semble y avoir une forme de prédestination. Jean CAZENEUVE a analysé cette

³⁹ Claude DAGENS, *Liberté... Op. cit.*, p. 102.

⁴⁰ Yann REDALIÉ, *Mission populaire*, Éditions Labor et fides, Paris, 1981, p. 86-87.

forme de *prédestination* décrite par les Pères de l'Église au sujet de l'accomplissement des Écritures par lequel il fallait que Juda trahisse et il fallait que Pierre renie, même s'ils ne le voulaient pas⁴¹. Une question de fond se pose : l'homme est-il libre de ses actes ou prédéterminé ? En filigrane se pose la question de la responsabilisation.

Passer de la culpabilisation à la responsabilisation

La stigmatisation a pour effet de renforcer la culpabilité. Des faits anéantissent. Ils ont été la raison d'une cassure dans le développement personnel et sur lesquels plus aucune action n'est possible, ni même de parvenir à une compréhension de ce qui se passe. Il en résulte une attitude de passivité car on se croit inconsciemment à la fois cause et facteur de la situation. Tout un travail de relecture de l'histoire personnelle est à entreprendre. L'enjeu dans ce moment de relecture est de responsabiliser celui ou celle qui les a vécus, en l'amenant à se reconnaître dans tout ce qui arrivé. C'est un premier pas vers une reconnaissance humaine que de savoir se retrouver dans ce que l'on a fait et dans ce que l'on est, mais aussi dans ce que l'on a subi. La réintégration de l'histoire personnelle offre une ouverture à la responsabilisation.

Pour Jacques SALOMÉ la culpabilisation est un désir ou un besoin de faire prendre conscience à l'autre. C'est une accusation. La responsabilité est atteinte quand il est possible de se déclarer partie prenante de ce qui nous atteint et nous arrive. C'est être conscient par soi-même en fonction d'un système de valeur, de l'impact d'une parole ou d'un geste⁴².

Se responsabiliser c'est s'assumer et se construire en se situant globalement dans une histoire. La culpabilisation est un sentiment d'infériorité qui écrase et qui ne permet pas d'appréhender toutes les données d'une situation. Il y focalisation et blocage sur ce qui apparaît sous un jour négatif. La culpabilisation a cependant un effet sécurisant. Elle permet de se situer dans un contexte, certes d'une façon ambivalente et faussée puisque les aspects négatifs sont la seule référence. Abraham Harold MASLOW mentionne à juste titre que l' « *on peut considérer la responsabilité comme une lourde charge et l'éviter le plus longtemps possible* », car se responsabiliser c'est découvrir les potentialités que l'on porte en soi, ce qui peut conduire à générer de l'angoisse face au risque qu'elles procurent. « *Découvrir en soi de grandes possibilités provoque sûrement une exaltation, mais donne aussi à ressentir la peur des dangers,*

⁴¹ Jean CAZENEUVE, *La personne...* Op. cit., p. 160.

⁴² Jacques SALOMÉ, *Le courage...* Op. cit., p. 74.

des responsabilités, des devoirs, celle d'être un leader et d'être seul »⁴³. Savoir se responsabiliser amène donc à une meilleure compréhension de son fonctionnement interne et à une plus grande autonomie. La responsabilisation est la résultante d'une certaine maturation personnelle.

9. 4. Conclusion

Si pastorale de la marginalité et relation d'aide recouvrent des points communs, une démarche pastorale connaît des spécificités. Situer la pastorale de la marginalité dans le cadre de la relation d'aide, c'est s'ouvrir aux difficultés des personnes marginalisées et les aider à reprendre conscience de leur humanisation. Un cheminement d'aide est nécessaire, même si la demande n'est pas exprimée. Ce sera un temps de parole et d'expression pour évacuer le mal-être, verbaliser les blessures et les cassures intérieures, ouvrir à un décentrement de soi, se connaître et se reconnaître dans ce que l'on est et dans ce que l'on a fait, enfin casser l'image stigmatisante pour permettre une prise en charge personnelle dans la responsabilisation d'une vie assumée. Agir ouvre à une action vers une reprise d'initiative personnelle, la possibilité d'une humanisation qui efface la stigmatisation pour une réalisation personnelle et une prise en main de son existence. Se confronter à une parole autre ouvre des perspectives par la mise en présence de plusieurs personnes qui deviennent partenaires dans un jeu d'échange. C'est un décentrement de soi pour s'ouvrir à autrui, qui permet de se découvrir. Le dialogue pastoral est un temps propice d'échange structurants, qui passe par divers temps, l'accueil, la guidance et la prise de congé, qui sont à traverser sans précipitation, mais sans s'arrêter trop longtemps non plus, pour ne pas tomber dans un assistanat morbide.

Lieu de désespérance et de souffrance, la marginalité n'est pas une fin en soi. Un changement demeure toujours possible, même s'il est nécessaire de bien regarder et de passer outre sur des aspects négatifs. Pour ce cheminement de conversion, la foi est un atout, non pas comme une aire transitionnelle qui sert d'échappatoire voire d'exutoire, mais comme un avantage grâce auquel il est possible de s'appuyer sur un partenaire puissant : Dieu. Il est rendu présent et actif par l'agent pastoral, dans son attitude bienveillante et sa sollicitude. Mais lui aussi est amené à vivre un itinéraire de conversion, à changer de regard sur lui-même et les autres.

Le parcours de la maturation croyante a donné des repères quant au développement du sentiment religieux, quant au risque inhérent à la foi qui peut devenir l'illusion

⁴³ Abraham Harold MASLOW, *Vers une psychologie...* Op. cit., p. 71.

cachant la réalité. Mais la foi peut aussi être une ouverture à l'altérité, une nouvelle possibilité d'intégration d'abord personnelle, puis communautaire et enfin sociale.

Chapitre 10

Une pastorale de la marginalité

Notre conception d'une pastorale de la marginalité repose sur une action pastorale menée en relation avec d'autres acteurs. Il s'agit donc maintenant de déterminer ce que signifie concrètement dans le milieu carcéral, dans le monde de la prostitution, auprès des jeunes en difficulté sociale et avec les personnes sans domicile fixe ce que signifie agir de la sorte. En effet, les partenaires que les agents pastoraux rencontrent sur chacun de ces lieux ne sont pas les mêmes. Par exemple, l'aumônerie de prison a comme partenaires l'ensemble des acteurs institutionnels de l'administration pénitentiaire, qui ne sont pas les mêmes que le SAMU social que l'on côtoie avec les personnes sans domicile fixe, ou les éducateurs de quartier comme les "grands frères" avec les jeunes en difficulté sociale, etc. Le lien avec les communautés chrétiennes traditionnelles existant sur le terrain n'est pas le même non plus.

La perspective du Royaume proposée repose sur les signes évangélistes à partir desquels des jalons sont à poser pour mettre en œuvre la pastorale. Rappelons que ces signes évangélistes sont la *diaconie*, la *koinonie*, la *martyria* et la *liturgie*. Après avoir considéré quelques particularités propres aux différents lieux de marginalité (10. 1.), des jalons pour une pastorale concertée en milieux marginalisés, qui repose sur les quatre signes évangélistes du Royaume, seront posés (10. 2.).

10. 1. Quelques particularités propres aux différents lieux de marginalité

Il existe une coloration particulière à une pastorale de la marginalité propre aux différents lieux de marginalité qui expliquent par ailleurs les morcellements de pratiques. Aussi, il s'agit de relever quelques particularités spécifiques aux différents domaines de la marginalité tout en considérant les acteurs partenaires, en suivant le découpage opéré pour rendre visible la marginalité : en prison (10. 1. 1.), sur les lieux de prostitution (10. 1. 2.), avec les jeunes en difficulté sociale (10. 1. 3.), puis avec les personnes sans domicile fixe (10. 1. 4.). Enfin, une synthèse reprendra ce qui est particulièrement à retenir de ce parcours des quatre lieux (10. 1. 4.).

10. 1. 1. En milieu carcéral

Bien qu'institutionnalisée, la présence d'église en prison ne va pas de soi. Le sentiment de liberté que l'on peut ressentir est en fait entravé par le milieu carcéral lui-

même. Accomplir un accompagnement en prison ne peut s'opérer de la même façon qu'à l'extérieur, rien que par le fait des murs de la prison toujours présents, même si l'aumônerie dispose d'un local spécifique qui n'est qu'un élément pour faciliter son action et qui offre des possibilités de rencontrer les détenus. Mais toutes les aumôneries ne disposent pas d'une salle dédiée, parfois une salle d'activités est mise à disposition. C'est une difficulté supplémentaire quand l'intervenant en aumônerie est obligé de demander une salle libre pour les réunions en groupe. Sans salle, seules les rencontres individuelles restent possibles, par l'aumônier.

Il existe d'autres difficultés. L'aumônerie est un des rares espaces de liberté. Les détenus peuvent se retrouver en groupe, de différents quartiers de la prison, sans la présence d'un surveillant. Tout peut se dire, le dialogue existe dans un climat de confiance. Cependant la prison est un lieu d'ambiguïtés. L'espace de liberté offert aux détenus engendre des équivoques. L'aumônerie peut se transformer en lieu de trafic ou de suspicion. L'intervenant en aumônerie (aumônier ou auxiliaire bénévole d'aumônerie) peut être sollicité pour se transformer en facteur pour passer une lettre à l'extérieur ou contacter un complice dehors sous couvert d'un soi-disant lien familial, pratiques formellement interdites, mais qu'il n'est pas toujours facile de deviner sous couvert d'une demande somme toute banale. Le refus d'accomplir de telles pratiques peut couper le dialogue avec un détenu. Il peut y avoir aussi des conflits entre détenus qui se trouveraient envenimés par les échanges en aumônerie.

Malgré les difficultés et les ambiguïtés, l'aumônerie reste le lieu privilégié de l'annonce de la Bonne Nouvelle en actes et en paroles dans un climat d'accueil, d'écoute et de confiance pour tous ceux qui viennent, quelles que soient leurs motivations. Beaucoup de détenus qui participent aux rencontres d'aumônerie et aux célébrations ne fréquentaient pas les églises à l'extérieur, si ce n'est pour "récupérer" les fonds des troncs ou la sono... Certains sont d'une autre confession. Ces aspects requièrent de l'aumônerie d'être un lieu d'accueil où chacun se sente à l'aise. Comme aucun surveillant n'est présent aux rencontres (sauf pour les célébrations dominicales), que des détenus de tous les quartiers peuvent se retrouver en groupe (sous réserve de restriction de l'administration) et que les raisons de participation sont très diverses, c'est à l'intervenant en aumônerie de savoir gérer ce qui se vit et ce qui se passe, dans un climat d'ouverture et d'attention. Toute la raison d'être de l'aumônerie se trouve dans cette possibilité d'échange et de dialogue, sans jugement et dans une grande liberté.

Le temps d'incarcération est pour certains détenus un moment pendant lequel ils font le point sur eux-mêmes. Ils remettent en question leur vécu, après le moment de

désarroi total provoqué par la faute et l'incarcération. Le passé est regardé en fonction de la faute commise dont la cause est recherchée, pas toujours de façon satisfaisante quand la culpabilisation est écrasante. L'aumônerie peut constituer dans cette relecture de l'histoire personnelle un lieu où il est possible d'échanger et de confronter ce que le détenu ressent en lui, en trouvant un semblant de stabilité au milieu du bouleversement qu'il traverse. L'échange et le dialogue avec d'autres détenus peuvent ouvrir à la responsabilisation en débloquent les points d'achoppement. L'aumônerie devient alors un lieu de solidarité où des poids très lourds sont portés à plusieurs. Elle devient le lieu d'une ouverture à l'espérance.

La pratique pastorale est une action de proximité. En prison, les détenus sont enfermés derrière des murs, ce qui permet des possibilités pastorales et une diversité des activités de l'aumônerie. Par exemple, la préparation des célébrations s'offre comme une possibilité de catéchèse. Ces rencontres peuvent aussi devenir des moments d'échanges bibliques à partir du vécu des détenus et de leurs interrogations. On notera d'ailleurs que la Bible est un livre beaucoup lu en prison ce qui peut donner lieu à des échanges sur la foi. Il existe aussi des rencontres plus informelles d'échanges sur des sujets choisis par les détenus parmi les faits d'actualité, sur ce qui se vit en prison ou sur des interrogations qu'ils portent en eux. Un temps d'échange libre s'engage alors dont Dieu pourrait paraître lointain. Pourtant, au cœur de ces préoccupations humaines, Dieu est présent, un Dieu incarné, vécu au quotidien. Parler de Dieu est une chose, le rendre présent et en vivre en est une autre. Or, avec des personnes qui ont souvent une image faussée de Dieu, représenté comme un être lointain et inaccessible ou comme quelqu'un d'écrasant et d'omnipotent, le mieux est de le rendre présent en le découvrant à l'œuvre aujourd'hui par une Parole d'espérance et de vie.

Cependant la pastorale est toujours confrontée à une difficulté majeure : les murs de la prison sont toujours là, on ne peut pas les occulter. Il est impossible d'oublier l'enfermement dans un lieu où tout le rappelle. Le bruit est quasi permanent : les portes qui s'ouvrent et se ferment, les voix dans les couloirs, le bruit des chariots servant aux multiples convoyages,... Et puis il y a le lieu. Même si l'aumônerie dispose d'une salle propre (dans tous les sens imaginables), il n'est pas possible d'effacer la prison. Il s'y ajoute la mobilité des détenus, que les intervenants en aumônerie ne sont jamais sûrs de revoir, un changement d'établissement ou tout autre événement pouvant intervenir, surtout en Maison d'Arrêt.

En prison, lieu de déshumanisation, l'aumônerie représente un lieu de réhumanisation où l'homme est accueilli en tant qu'homme, non en tant que délit. Cette donnée humaine est capitale et demande de l'intervenant en aumônerie un changement de regard pour tenter de dépasser des répulsions qu'il peut éprouver face à certains délits. L'aumônerie constitue un lieu stable qui permet d'accomplir un travail d'accompagnement avec un peu plus de facilité que dans les autres lieux de marginalité. Elle ouvre une possibilité vers une réinsertion possible quand elle est un lieu d'échange libre par lequel le détenu se retrouve en tant qu'homme en intégrant tous les moments de son histoire.

10. 1. 2. Avec les personnes prostituées

La pratique pastorale est un peu plus difficile sur les lieux de prostitution, ouverts à de multiples rencontres, où la "concurrence" est sévère même si la solidarité y est aussi très présente. L'écoute et le dialogue dans une rencontre de vérité demandent un changement de regard. Sans doute plus qu'en tout autre lieu de marginalité le regard joue un rôle essentiel dans l'acte de prostitution. La rencontre avec le client passe par le jeu du regard. La personne prostituée ressent le regard porté sur elle, quand il fait d'attention pour dépasser ce qu'elle montre d'elle comme "achalandage" pour se vendre. Il est nécessaire de prendre du temps, dans le cadre d'un cheminement vécu dans la vérité et la confiance, pour parvenir à rencontrer différemment les personnes prostituées et pour qu'elles ressentent le changement du regard. Annoncer la foi chrétienne prend tout son sens quand la personne prostituée ressent qu'elle n'est pas jugée, encore moins condamnée, mais qu'elle est accueillie comme une personne.

Un autre aspect est le service qui peut être rendu quand la personne prostituée demande un appui pour quitter la prostitution. Si l'action pastorale ne se réduit pas à un palliatif aux manques des services sociaux ou à une substitution de ceux-ci, ce genre de contact peut s'avérer précieux pour quelqu'un ayant besoin d'actes concrets de réelle attention. La présence pour aider dans une démarche longue, difficile et périlleuse devient le chemin d'une possibilité de vivre une action de libération d'une personne enfermée dans une situation de désespérance.

10. 1. 3. Avec les jeunes en difficulté sociale

L'instabilité que connaissent les jeunes en rupture sociale est une particularité à prendre en compte dans une pratique pastorale. Elle est si importante qu'il paraît

dans un premier temps impossible de vivre une relation suivie respectant des rencontres fixes et régulières. Le terme obligation est tabou. Pourtant, savoir poser des règles sans rigidité est un art à développer. Il permet de donner des repères dont ces jeunes ont besoin. Ils les recherchent et ils attendent que des limites leur soient posées, même s'ils ne parviennent pas à l'admettre. Mais cela est à proposer dans un cadre souple, pour que n'apparaisse pas l'impression d'enfermement ou d'embrigadement dans un règlement à respecter. S'il est important de poser des règles dès le départ, ce sera comme la conclusion d'un contrat qui précise les orientations à prendre conjointement. L'action pastorale se traduit par l'apprentissage du respect d'autrui à travers le respect pour soi, en posant de repères constructifs.

D'ailleurs les différents intervenants auprès des jeunes sont souvent pris pour exemple. Ils sont des points de repère stables dans leurs recherches qui peuvent renvoyer une image parentale idéale qu'ils n'ont pas connue et qu'instinctivement ils sollicitent. C'est le rôle de *mentor* défini par Daniel J. LEVINSON, une personne perçue comme un modèle et un guide, un accompagnateur, un initiateur et un confident pour un moment donné. L'agent pastoral est un référent quand une relation authentique a été établie. Son attitude aide les jeunes à se trouver et leur donne le sentiment d'exister en comptant pour quelqu'un dans un monde qui les dépasse souvent. Mais une grande vigilance s'impose pour faire face aux processus de transfert et de fusion qui deviennent néfaste lorsqu'ils enferment dans une identité d'emprunt, même si c'est un passage obligé pour un jeune en pleine structuration personnelle.

Ces jeunes attendent d'être considérés comme des personnes à part entière. L'encouragement dans ce qu'ils entreprennent ne peut que les aider à se responsabiliser en leur faisant découvrir les potentialités dont ils disposent. Il est nécessaire aussi de les pousser à se prendre en main pour qu'ils ne deviennent pas des assistés incapables d'initiative. Il s'agit de les aider à mettre en œuvre les projets qui les habitent, et de dépasser la peur de ne pas être à la hauteur pour les réaliser ou à affronter l'inconnu pour accéder à une situation nouvelle. Mais à partir d'un certain stade l'engrenage dans la marginalisation est tel que les possibilités de s'en sortir s'amenuisent. Trop souvent le sentiment d'incompréhension de part et d'autre empêche l'accès à une prise de responsabilité sociale. La prise de conscience de la place qu'ils occupent dans la société dans laquelle ils ne sont pas seuls est un début de socialisation. Ici encore pastorale et travail social sont corrélés.

10. 1. 4. Avec les personnes sans domicile fixe

Pour les personnes sans domicile fixe, il semble que l'humain échappe. Il n'est qu'à considérer les lieux de "squat" qui constituent leur habitat précaire, leur manière d'être et de se tenir, le tout marqué par une violence extrême. Pour des personnes en bute à tout un ensemble de difficultés pour survivre, c'est un moyen de défense qui devient mode de vie. La particularité de l'action pastorale se ressent de cette difficulté majeure. Une présence d'église passe nécessairement par une forme d'assistantat. Il est indispensable avec ces personnes d'envisager une aide sociale.

Plus le temps passé dans la rue est long, moins il y a de chance de retrouver un lien social. Les ressorts sociaux se distendent pour s'effacer. Les personnes sans domicile fixe semblent retourner à un état social primaire. La présence d'église est un catalyseur des énergies qui leur reste pour les aider à se remettre debout, ce qui n'est pas évident car être attentif à des personnes qui ont perdu beaucoup de leur humanité demande un effort constant. La foi en l'homme debout ne peut qu'être la motivation de ceux et celles qui cheminent avec des personnes qui ne savent plus ce que cela signifie, même si certains ont conscience de leur déchéance, mais ne trouvent plus les forces nécessaires pour s'en sortir. Il est très difficile d'exercer une action dans ce milieu, ne serait-ce que parce que l'alcoolisation et la déchéance humaine sont importants. Un simple mot de gentillesse adressé pourra être compris comme une agression. La violence est à fleur de peau, c'est le quotidien.

10. 1. 5. Synthèse

On retiendra de ces particularités qu'une pastorale de la marginalité demande une grande capacité d'adaptation. Il existe tant de facteurs qui interfèrent et peuvent mettre en péril les projets bâtis que sans cesse il faut innover et ne pas se laisser perturber par tout ce qui peut entraver le bon déroulement de l'action pastorale.

On retrouve parmi ces particularités et ces interférences l'importance des éléments rencontrés jusqu'ici : le rapport à l'espace et au temps à gérer de façon très souple mais en essayant d'offrir le maximum de repère et de stabilité, en permettant autant que faire se peut de vivre les rencontres en un même lieu suivant un calendrier et un emploi du temps prédéfini, sans perdre de vue que ces données restent très aléatoires dans les milieux de marginalité.

L'ambiguïté de ces différents lieux et la précarité des situations sont des facteurs qui expliquent la difficulté de parvenir à une action pastorale clairement définie et bien structurée, avec un programme établi sur une année. La formation et le travail en équipe permettent de déjouer les multiples entraves au bon déroulement d'une pasto-

rale, d'échanger sur les difficultés mais aussi de découvrir les points forts, car ils existent. Le dialogue ouvert avec les personnes en situation de marginalité sur ces difficultés n'est pas évident puisqu'elles ne disposent pas toujours du recul nécessaire pour appréhender toutes les données de la situation.

La marginalité est une situation difficile à vivre et à assumer, faite d'avancées et de reculs, qui n'offre pas un cadre stable pour la réalisation personnelle. Elle est faite de régressions ou de blocages qui sont comme des retours sur soi, pour se protéger d'une difficulté insurmontable. Vivre une pastorale de la marginalité se heurte à de nombreux écueils : la foi peut devenir un catalyseur vers de nouvelles avancées ou enliser davantage dans le marasme, quand n'est pas suffisamment pris en compte le degré de maturité personnelle ; l'appartenance au groupe religieux joue un grand rôle par l'appropriation des traditions de la communauté de foi, mais l'appartenance aux groupes marginalisés se fonde sur un souci de reconnaissance et une nécessité de survie ; les rites prennent souvent valeur de mythes et la symbolique est accueillie selon un mode un peu magique. Les personnes marginalisées sont souvent au stade de l'âge d'or du récit et de la narration où Dieu est de l'ordre du donnant-donnant. Il y a moyen d'influer sur le transcendant en marchandant avec lui¹. Ce marchandage se retrouve constamment dans leur quotidien avec les partenaires sociaux, les membres des forces de l'ordre, les représentants d'institution de toutes sortes. C'est d'ailleurs un de leur rare moyen de survie et l'agent pastoral y est lui-même confronté sans cesse.

Le point focal d'une pastorale de la marginalité reste la personne, plus que dans toute autre pastorale. Le respect de la personne est primordial, elle compte avant tout. La pastorale de la marginalité n'est pas une pratique à accomplir à tout prix, elle est un moment de réhumanisation, un temps pour se réapproprier son histoire à l'intérieur de toute la chaîne de l'histoire humaine. C'est par une pastorale ouverte sur la personne que l'on découvre que toute personne est une histoire sacrée, quel que soit ce qu'elle a enduré et ce qu'elle peut vivre aujourd'hui. C'est le temps de redevenir un acteur autonome de sa propre destinée, de construire son existence.

10. 2. Des jalons pour la mise en œuvre d'une pastorale de la marginalité

Des jalons sont à poser pour la mise en œuvre de la pratique pastorale en milieu marginalisé en tenant compte de tous ces éléments. On s'appuiera sur l'architecture retenue en se fondant sur les quatre signes évangélisateurs du Royaume. On com-

¹ Fritz OSER, Paul GMÜNDER, Louis Ridez, *L'homme... Op. cit.*, p. 20-27.

mencera avec le signe de la *diaconie* qui constitue l'axe essentiel d'une pastorale en milieu marginalisé (10. 2. 1.). Mais ce signe est vide de sens sans les trois autres, dont il conviendra de préciser les articulations, d'abord avec le signe de la *koinonie* et le lien communautaire (10. 2. 2.), puis le signe de la *martyria* et son rapport à la catéchèse (10. 2. 3.), enfin l'élaboration d'une *liturgie* adaptée au milieu de marginalité (10. 3. 4.).

10. 2. 1. Le signe de la diaconie et le service fraternel

Le premier signe évangélisateur est la *diaconie*. Pour une pastorale de la marginalité il s'agit vraiment de l'axe essentiel autour duquel les autres signes vont s'articuler. Il existe un discours social propre à l'Église, qui s'est développé depuis deux cents ans, sur des prises de conscience et de position qui n'ont pas toujours été faciles à envisager. L'option préférentielle pour les pauvres qui découle du signe de la *diaconie* est aujourd'hui un thème fort du discours de l'Église. C'est au terme d'une longue réflexion qui a donné naissance à de nombreuses idées révélatrices de la prise de conscience qu'a vécue l'Église, que l'on est parvenu progressivement à un renversement relativement récent : l'*option préférentielle pour les pauvres*. On assiste depuis quelques années à un discours novateur du Magistère de l'Église qui ne s'était pas si profondément engagé jusqu'à maintenant.

Les évêques canadiens dans une lettre pastorale en 1988 se sont « *engagés dans une analyse sociale radicale de leur société* ». Les premières démarches de leur méthodologie consistent à analyser le mal social. « *Cette méthodologie pastorale implique un certain nombre de démarches : 1. être présent et attentif aux expériences des pauvres, des opprimés dans notre société [...] ; 2. conduire une analyse critique des structures économiques, politiques et sociales qui causent la souffrance humaine ; 3. porter des jugements à la lumière des principes évangéliques et de l'enseignement social de l'Église sur les valeurs et les priorités sociales* ». Quand les évêques canadiens évoquent les principes évangéliques et la doctrine sociale de l'Église, « *ils se réfèrent surtout à deux principes : l'"option préférentielle pour les pauvres" et "la priorité du travail sur le capital"* ». Ils jugent l'action de la société en fonction de ce qu'elle offre aux pauvres et aux sans-travail². En 1999, le Pape Jean-Paul II a consac-

² Cette lettre a été analysée par Gregory BAUM, "Victimes de la société d'abondance", in *Concilium* 218 (1988), p. 32-33. Dans la citation que rapporte l'auteur de la méthodologie pastorale nous avons laissé de côté la liste des *pauvres* « *par exemple, les chômeurs, les pauvres qui travaillent, les pauvres assistés, les indigènes, les personnes âgées, les handicapés, les petits producteurs, les minorités raciales, etc.* ». Le "etc." montre que la liste n'est pas exhaustive. Nous pouvons donc y englober les per-

créé une nouvelle catéchèse de préparation au grand Jubilé de l'an 2000 à la vertu théologique de la charité, orientée vers *l'amour préférentiel pour les pauvres*, intitulée *"les pauvres constituent le défi moderne"*³. Ces différentes prises de position offrent des perspectives pour la mise en œuvre d'une pastorale de la marginalité.

Cette mise en œuvre suppose un accompagnement qui requiert une forme de relation d'aide, ce qui explique notre insistance pour cette méthode d'assistance. Mais elle n'épuise pas la totalité de la pastorale. La relation d'aide est la traduction du service fraternel, versant important dans une action pastorale au profit de personnes qui vivent un temps de grandes difficultés personnelles et sociales. On retrouve dans le signe de la diaconie l'amour, la charité, le service, la promotion, l'éducation, la libération et la solidarité, des valeurs qui permettent à une personne de s'assumer et de se réaliser. Ces valeurs sont découvertes, approfondies et vécues avec d'autres et pour d'autres.

10. 2. 2. Le signe de la koinonie et le lien communautaire

Le signe de la koinonie est le signe de la relation qui se vit par la réconciliation et le partage. Il se réalise dans un *appel vécu* dans une *communauté*. James W. FOWLER apporte un éclairage sur le rôle communautaire dans une vie de foi et le sens de l'appel. « *Dans le Nouveau Testament le terme pour appel est le mot grec klesis qui signifie un appel, une invitation, une convocation (habituellement de Dieu, et pour la vie religieuse). Il est en relation avec la forme verbale kaleo, "j'appelle, je convoque ou j'invite". Le lien avec la communauté est rendu explicite dans le mot ekklesia, qui signifie littéralement "un appel" et est utilisé pour se rapporter à "une assemblée, un rassemblement, une communauté, une assemblée de fidèles [congregation], une église ou une société". Dans le Nouveau Testament, ensuite, klesis, "appel, convocation", se rapporte à la relation particulière à laquelle tous ceux qui acceptent de suivre le Christ sont appelés, une relation de fidélité à Dieu et de dépendance [reliance une dépendance dans la confiance] aux promesses de Dieu. L'ekklesia est l'assemblée [fellowship littéralement une association d'amitié ou de camaraderie] de ceux qui ont été choisis par Dieu à l'intérieur d'une réconciliation des relations les uns avec les autres et avec Dieu par la Christ* »⁴.

sonnes concernées par notre problématique, d'autant que Gregory BAUM laisse entendre que les évêques canadiens évoquent la marginalisation.

³ On trouvera le texte de l'audience du 27 octobre 1999 sur le site Internet du Vatican <http://www.vatican.va> dans la rubrique *Holy Father*.

⁴ James W. FOWLER, *Faith... Op. cit.*, p. 28. Nous traduisons. Souligné par l'auteur.

Cet appel se traduit dans une *vocation*. James W. FOWLER s'est interrogé sur ce terme, pour noter d'abord un usage courant, « "*vocation*" comme synonyme de travail, *occupation ou carrière* »⁵. Le terme a aussi un sens plus profond. Dans la tradition de la *vocatio*, il y a la conviction que notre place, notre office, notre vocation n'est pas seulement la destinée que Dieu nous assigne, mais que nous avons une place dans la création sous forme d'un partenariat avec Dieu (*partnership with God*), qui « nous appelle et dans lequel Dieu choisit de nous rencontrer et donne à notre travail une contribution signifiante dans ses desseins »⁶.

La perspective de la vocation est très large. Il ne s'agit plus seulement de celle que pourrait vivre l'agent pastoral qui se met au service des personnes marginalisées. Dans ce cas, en reprenant les conceptions de James W. FOWLER, il s'agirait d'une forme de "travail" ou d'"occupation". La vocation, en fait, est à vivre par toute personne, l'agent pastoral comme la personne en situation de marginalité. « *La vocation est la réponse que nous donnons avec notre être entier [our total selves] à l'appel de Dieu (reconnu ou non reconnu) et à l'appel du partenariat avec Dieu. [...] C'est la focalisation de notre vie au service de Dieu et à l'amour du prochain [neighbor]* »⁷. Mais on objectera que le partenariat avec Dieu n'est pas nécessairement recherché par les personnes en situation de marginalité.

André FORTIN apporte une précision supplémentaire en effectuant une distinction entre la *vocation* qui s'accueille comme un appel auquel une réponse, positive ou négative, est donnée, et le *destin*, qui se reçoit de l'extérieur et auquel on est soumis de façon fataliste⁸. On entend souvent dans les lieux de marginalité cet aspect fataliste, "c'est mon destin". Les lieux d'intégration des personnes en situation de marginalité enferment dans ce destin, par des rites qui traduisent un destin tout tracé. Ce sont des conduites anomiques qui déconstruisent. Or, dans une communauté religieuse de foi, il ne s'agit plus de vivre son *destin*, mais de réaliser sa *vocation*. On dépasse la simple insertion communautaire où sont célébrés des rites qui ne sont pas très bien compris. Passer du *destin* que l'on subit à la *vocation* que l'on accepte, est un passage de conversion qui survient dans un partage avec d'autres.

S'insérer à une communauté de foi, à l'Église, y être accueilli et reconnu, s'est s'ouvrir à une dimension de partage les uns avec les autres pour correspondre au projet

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ André FORTIN, *Les galeries... Op. cit.*, p. 75.

de Dieu. Quel est-il ? Offrir à chacun de vivre une humanisation effective. La communauté devient le lieu où s'effectue ce projet, elle est comprise comme le produit d'une volonté d'autonomisation des personnes⁹.

Le projet de Dieu avec l'homme est un projet d'*alliance* pour lequel il appelle les hommes à être partenaire. La notion d'alliance peut être comprise avec deux autres notions, la *reliance* et la *déliance*, que l'on retrouve en travail social mais aussi dans une action pastorale. Marcel BOLLE DE BAL constate qu'auparavant la socialisation des futurs adultes s'opérait au sein des groupes sociaux primaires : famille, paroisse, village, atelier, qui ont perdu leur rôle. La *déliance* est la conséquence de la rupture des liens humains fondamentaux qui se traduit sous trois aspects :

Déliance cosmique : Les hommes ne sont plus reliés ni au ciel, Dieu ne répond pas aux appels angoissés, ni à la terre, les espaces verts sont remplacés par le béton des villes ;

Déliance psychologique : Les hommes ne sont plus reliés à eux-mêmes, c'est la frénésie de la carrière, de la consommation, de l'information surabondante qui ne laisse plus le temps ou l'envie de s'interroger sur son être profond et sur le sens de l'existence ;

Déliance sociale : les hommes ne sont plus reliés aux autres sinon par des machines, la chaîne pour la production, la télévision pour la consommation¹⁰, et l'on peut ajouter l'ordinateur pour la communication.

Dans ce cadre assez pessimiste, une communauté de foi peut être un lieu pour retrouver différentes formes de reliance. Le terme *reliance* provient de l'anglais. Il signifie une forme de dépendance dans la confiance. C'est le rôle qui revient à la foi. Placer sa foi en quelqu'un c'est accepter de se soumettre à lui avec confiance. L'*alliance* que Dieu a contractée avec l'homme est une forme de *reliance*, une confiance qu'il place en l'homme pour en faire un partenaire de son œuvre de création. Célébrer la foi avec d'autres revient à reconnaître cette place offerte à chacun.

Comment la *conversion* se manifeste dans la mise en œuvre d'une pastorale de la marginalité au sein d'une assemblée de croyants ? On peut constater avec Michel DAGRAS que la conversion est liée au processus d'évangélisation, un mouvement dont les perspectives dépendent des conceptions ecclésiologiques sous-jacentes des évangélistes. Michel DAGRAS propose ainsi trois théories :

⁹ James W. FOWLER, *Faith... Op. cit.*, p. 34.

1. La première théorie sur l'évangélisation considère la conversion de l'homme à Jésus-Christ et à son message, « *explicitement reconnus et désignés au cours d'une proclamation kérygmaticque* ». L'annonce de la Parole est un « *discours capable d'atteindre l'homme au plus profond de sa conscience* » qui propose le sens de la vie et invite à un engagement. Dans cette optique, « *l'Évangélisation vise alors une information* ». L'auteur souligne le lien avec « *les démarches catéchistiques* » et « *le désir de chercher et de préciser le "contenu" de la foi* » qui s'exprime soit dans un credo, soit dans une quête exégétique pour découvrir dans les « *documents le véritable "dépôt" de la foi* ». Les « *formulations traditionnelles* », parce qu'elles sont vétustes et inadaptées, sont laissées de côté pour « *un langage neuf (et même universel !)* ». L'Institution joue un rôle de « *structure collective de contrôle et de promotion des entreprises apostoliques et missionnaires* » pour garantir l'authenticité du message proclamé et éviter les « *interprétations privées* ».

2. La deuxième théorie part d'une perspective différente. « *La conversion chrétienne se situe moins dans la conviction dogmatique que dans l'engagement éthique ou politique au service des autres* ». L'option est inverse à la précédente théorie car elle est « *réactionnaire et étrangère aux luttes libératrices des hommes* ». La foi se construit « *"maintenant" et d'abord "dans la vie"* » et non pas « *dans la conscience éclairée par la doctrine évangélique et l'adhésion à ses vérités transcendantes* ». Le cadre est « *une théologie de la praxis ("pratique")* » opposée à « *une théologie de la doxa ("gloire")* », qui induit souvent un démarquage des préoccupations de la pastorale traditionnelle. Les questions qui concernent les fonctions et les institutions surgissent alors, « *car ce qui les fondait solidement jusqu'ici se trouve désormais marginalisé et même dénué d'intérêt en regard des engagements et des espérances que vivent, ou sont appelés à vivre au cœur du monde, les hommes habités par le souci de l'Évangélisation* ». Les projets d'évangélisation sont accompagnés d'une contestation des fonctionnements et des structures de l'Église pour se « *couler dans la trame de la vie des hommes* », ce qui est rendu inévitable par le rapport « *qui unit d'une part l'action et ses moyens et, d'autre part, les modèles institutionnels ou personnels qui les mettent en œuvre* ». Il s'ensuit alors une crise ministérielle, « *Qu'avons-nous à faire ? Prêtres pour "quoi" ?* », et une crise identitaire, « *Qu'est-ce qu'un chrétien ? Qu'est-ce que l'Église ? Prêtre "pourquoi" ?* ». Ces questions amènent les interrogations de fond quant à la nature de l'évangélisation, ce que l'on peut en connaître et ce à quoi elle engage.

¹⁰ Marcel BOLLE DE BAL, "la reliance ..." *Op. cit.*, p. 44-45.

3. Dans la troisième théorie sur l'évangélisation, l'Esprit Saint à la plus grande place, seul lui « *peut intervenir efficacement* ». Elle se distingue des théories précédentes en ce sens que dans la première théorie le primat porte sur la Parole, dans la seconde sur l'action, et que dans chacune des deux l'Esprit Saint a une place certaine. « *Ici au contraire, le primat est reconnu sans atténuation possible à l'œuvre de Dieu* », qui intervient dans le cœur de l'homme qui n'a plus vraiment besoin de recourir à une « *activité qualifiée, visible ou cachée, de médiations ou de missionnaires* ». S'engager dans l'évangélisation revient alors « *d'une "propagande", au sens ambigu de l'entreprise, où la volonté de puissance jouerait finalement, au-delà des apparences, beaucoup plus que la gratuité du témoignage* ». Cette théorie rejoint les précédentes dans la mesure où la première suppose « *que seul l'Esprit inspire la Parole, et permet et soutient la prédication* », et la deuxième voit les dynamismes et les engagements au service de l'homme traduire « *en signes visibles la puissance novatrice de l'Esprit qui transforme le monde pour le conduire vers le Royaume de Dieu* »¹¹.

Les trois théories présentées par Michel MAGRAS concernent les perspectives de l'évangélisation, donc les buts que souhaitent atteindre les évangélistes. Elles reposent sur des modèles ecclésiologiques sous-jacents.

La première théorie correspond au modèle ecclésiologique historique *Église conquérante* et le modèle ecclésiologique d'action correspondrait au modèle *la société dans l'Église*. L'important est de convertir en faisant de tout homme et de toute femme des chrétiens qui s'engagent au nom de leur foi.

La troisième théorie se départit des deux autres. Elle ne se retrouve pas dans un modèle ecclésiologique particulier car elle part d'une idéologie ou d'une certitude quant à la place qui revient à l'Esprit Saint. Cette théorie de l'évangélisation se retrouve plus ou moins vivace dans les différents modèles ecclésiologiques.

La deuxième théorie concerne davantage une Église de réseaux dont l'institution n'est qu'un rouage d'organisation. Le modèle ecclésiologique historique est *l'Église levain dans la pâte* et le modèle ecclésiologique d'action est *l'Église dans le monde*. L'important est d'adapter le message aux évangélisés, l'institution a une place de second plan. Cette deuxième théorie est la plus pertinente pour une pastorale de la marginalité à condition d'éviter de constituer des groupes coupés de la base commune de la foi, des groupes qui s'auto-administrent, donnent leur doctrine et vivent leur foi et non plus la foi de l'Église. Ce serait alors un nouvel enfermement pour les

¹¹ Michel DAGRAS, *Théologie... Op. cit.*, p. 11-14.

personnes déjà emprisonnées dans la marginalité. Mais lorsque l'idée d'être levain dans la pâte domine, c'est à dire lorsque la conscience de s'impliquer pour construire le Royaume est prédominante, il est alors possible de bien s'adapter aux réalités de la marginalisation pour proposer une pastorale qui ouvre à une humanisation effective.

L'important est de dépasser le cadre de la stigmatisation. Une communauté de foi qui sait s'ouvrir dans un réel esprit de partage n'accueille pas uniquement une personne par une nouvelle approche stigmatisante, comme une "personne à aider". Elle donne toutes les chances de vivre authentiquement l'annonce de la foi chrétienne comme une Bonne Nouvelle ouverte à l'espérance. La personne accueillie peut alors s'intégrer au groupe et y avoir une place en participant à la vie communautaire. Cette participation est une possibilité de socialisation selon l'exemple de la pratique de Jésus. Ceux qu'il a remis debout, il les a toujours renvoyés aux autorités, garantes pour attester la guérison et marquer la (ré)intégration à la vie sociale (voir Mt 8, 4 ; Lc 17, 14).

10. 2. 3. Le signe de la *martyria* et l'articulation avec la catéchèse

Le signe de la *martyria* est un acte de communication qui amène à s'interroger sur la catéchèse à mener dans les milieux de marginalité. La catéchèse s'inscrit dans témoignage d'évangélisation dont « elle devient un repère obligé »¹². L'aborder revient à considérer « *l'Église en acte de proclamation et de transmission du salut* », comme le dit Jacques AUDINET¹³. Le Directoire Général pour la Catéchèse souligne fort à propos que « *l'Église voit avant tout, avec une douleur profonde, " une multitude incalculable d'hommes et de femmes, d'enfants, d'adultes et de vieillards, en un mot une multitude de personnes humaines concrètes et uniques, qui souffrent sous le poids intolérable de la misère " . Par une catéchèse dans laquelle son enseignement social a sa place, elle souhaite susciter dans le cœur des chrétiens " l'engagement pour la justice " et l'option ou amour préférentiel pour les pauvres " , de sorte que sa présence soit vraiment la lumière qui éclaire et le sel qui transforme »*¹⁴. L'Église porte le souci de l'enseignement de la foi à ceux qui ont le plus besoin de vivre une libération intérieure, qui sont en manque d'humanisation. Les personnes en situation de marginalité

¹² Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 35.

¹³ Jacques AUDINET, *Écrits... Op. cit.*, p.30.

¹⁴ Directoire Général pour la Catéchèse 1997, § 17. Les citations sont de Jean-Paul II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis* du 30 décembre 1987 et de Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975. Voir aussi Jean-Paul II, Exhortation *Catechisi Tradendae*, § 56 « *C'est dans ce monde que la catéchèse doit aider les chrétiens à être, pour leur joie et pour le service de tous, "lumière" et "sel" »*.

sont donc directement concernées par ce don d'une lumière qui illumine intérieurement et du sel qui restitue la saveur à l'existence. La catéchèse a pleinement sa place pour éveiller aux potentialités que chacun porte pour devenir acteur de son histoire et s'ouvrir à l'autonomie.

C'est ce que disent Gilbert ADLER et Gérard VOGELEISEN. « *Le développement humain, l'humanisation de l'homme comme disent certains, fait partie des buts de la catéchèse. Il ne suffit pas que les catéchisés "croient" ; leur profession de foi demande qu'ils deviennent des hommes habitant leur propre histoire, accueillants à la différence, réconciliés avec leur passé, ouverts pour l'avenir et l'espérance* »¹⁵. Ces points sont essentiels à une pastorale de la marginalité. Une catéchèse qui s'inscrit dans une telle pastorale ouvre pleinement à une humanisation effective, telle que l'on peut l'assigner à la pastorale de la marginalité.

Un point supplémentaire est à ajouter avec Antoine VERGOTE. « *La foi est vie en tant qu'elle renaît de ce qui l'agresse intérieurement et extérieurement* », ce qui démontre que la foi est une fidélité personnelle, qui tient plus au sujet qu'à l'objet du croire. Le sujet est impliqué dans l'objet de foi, qui devient lui-même un sujet de foi¹⁶. Il faut donc trouver une forme de catéchèse qui soit adaptée aux milieux marginalisés. Il n'est pas concevable, par exemple, d'effectuer une catéchèse dans une salle paroissiale d'un quartier difficile à laquelle seraient conviés les jeunes du secteur. On a vu qu'un contact doit d'abord s'établir avant d'envisager un cheminement plus profond. Existe-t-il une forme de catéchèse qui puisse être mise en œuvre dans les milieux de marginalité, tels que nous les avons définis ?

Emilio ALBERICH et Ambroise BINZ constatent que la catéchèse des adultes est confrontée à un problème de langage et de communication. Trop de personnes sont préoccupées par les difficultés concrètes de l'existence et ne se retrouvent pas dans le discours catéchétique qui est perçu comme un message étrange et anachronique¹⁷. De même André LOUF remarque que nous souffrons « *de conceptions passablement étriquées concernant la vie chrétienne et qui continuent à hanter notre culture religieuse actuelle [...]. Ce serait infiniment plus simple, en effet, si l'expérience de la foi se réduisait à un bloc de vérités, simples et claires, absolues aussi, sur Dieu et sur l'homme, à un savoir, en somme. En ce cas un catéchisme intelligemment formulé, expliqué par un bon catéchète utilisant une pédagogie éprouvée, suffirait large-*

¹⁵ Gilbert ADLER, Gérard VOGELEISEN, *Un siècle... Op. cit.*, p. 530.

¹⁶ Antoine VERGOTE, *Religion... Op. cit.*, p. 193.

¹⁷ Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes ... Op. cit.*, p. 15.

ment »¹⁸. Mais la catéchèse comme acte de communication et comme possibilité de se réaliser ne peut pas se réduire un enseignement didactique, qui ne ferait que rendre dépendant les catéchisés. Le problème de langage et de communication se ressent particulièrement avec des personnes en situation de marginalité qui ne veulent pas entendre encore des injonctions proférées à leur rencontre.

Gaston PIETRI rappelle fort à propos que « *l'acte de catéchèse est un acte de communication* », et comme tel il « *met en œuvre un langage* »¹⁹. On est bien au cœur du signe de la martyria comme signe de communication. Mais alors il existe une confrontation à la multiplicité des catéchèses d'adulte : catéchèse des catéchumènes ; catéchèse plus large des adultes désireux d'approfondir leur foi dans des rencontres bibliques ou liturgiques ; catéchèses qui sont des temps de réflexion sur la foi²⁰. Par ailleurs, il existe dans les espaces marginalisés un important décalage par rapport à l'espace et au temps, quant à la parole qui est tenue, son contenu et sa validité. Le langage propre aux milieux marginalisés est souvent en inadéquation avec le langage social courant, comme avec le langage ecclésial. Mais la validité de l'acte de catéchèse n'est pas un simple enseignement. Gaston PIETRI relève que la catéchèse a effectué un déplacement. « *Elle a articulé autrement le sujet et l'objet de la foi [...]. La catéchèse a adopté un langage existentiel, c'est à dire un langage impliquant le sujet en ce qui fait son existence réelle* »²¹.

C'est ce langage existentiel qui est à reprendre pour une catéchèse en milieux marginalisés, un langage qui part du concret et du réel que vivent les personnes en situation de marginalité pour ouvrir sur une autre perspective d'humanisation possible, selon ce que rapportent Gilbert ADLER et Gérard VOGELEISEN. La catéchèse devient alors « *un exercice de la foi [...]. On s'y entraîne pour être chrétien "ailleurs", dans le quotidien* », car « *les chrétiens font l'expérience de croire non pas dans la possession ou la conviction, mais dans la communication* »²². Ainsi la catéchèse ouvre à l'humanisation et devient une véritable communication, « *dans l'articulation de la foi et dans l'altérité du dialogue* », l'ailleurs est réapproprié pour redevenir le quotidien de la réalité de l'existence.

¹⁸ André LOUF, *La grâce... Op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, p. 95.

²⁰ Pour avoir une vue d'ensemble des différentes formes de catéchèse d'adulte, voir Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes ... Op. cit.*, Chapitre II.

²¹ Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, p. 97-98.

²² Gilbert ADLER, Gérard VOGELEISEN, *Un siècle... Op. cit.*, p. 531.

Le rôle de l'agent pastoral y est alors primordial. C'est lui le médiateur de la possibilité de communication qui va donner goût et envie d'engager une rencontre et éventuellement ouvrir à une possibilité de changement, par son attitude, son attention et sa sollicitude. L'"agent pastoral catéchète" doit alors apprendre à se décentrer de lui pour offrir une réelle possibilité d'autonomisation. La foi réclame une démarche de l'homme dans une rencontre et un accueil qui suppose écoute et découverte. La foi est annoncée par un message transmis depuis les origines jusqu'à aujourd'hui. Ce don de Dieu est conservé par l'Église, peuple de Dieu qui le vit et le transmet. L'Église est le lieu où la Parole devient action par la foule des baptisés qui vit cette Parole et l'actualise. Gilbert ADLER et Gérard VOGELISEN rappellent à juste titre qu' « *en catéchèse comme ailleurs, la tâche éducative commence par un "travail" de l'animateur sur lui-même* » car il n'est pas « *parmi les catéchisés, simplement comme le maître qui sait, qui enseigne et qui transmet* ». Sa personnalité entière est mise en jeu, son comportement est toujours à reprendre comme ses attitudes et ses certitudes²³.

Il s'agit donc d'apprendre à vivre une *rencontre inconditionnelle* avec les personnes en situation de marginalité, pour dépasser les ravages que provoque la stigmatisation. Il n'est pas aisé d'y échapper, même pour l'agent pastoral. Mais si la personne prime avant tout, il n'est certes pas souhaitable de l'abstraire de son lieu d'insertion qui constitue l'environnement dans lequel elle évolue, sa *culture d'intégration* actuelle. Cependant, cet environnement si important comme support de l'histoire de vie, n'est pas à faire passer en premier. La rencontre inconditionnelle suppose un changement de regard, *un regard positif inconditionnel* pour découvrir derrière ce qu'une personne donne à voir la réalité de ce qu'elle est et l'aider à se découvrir elle-même positivement.

Cette démarche, qui demande du temps, ouvre à l'autonomie et à l'indépendance. Elle peut être rendue crédible et possible dans une catéchèse d'adulte qui rend les

²³ Gilbert ADLER, Gérard VOGELISEN, *Un siècle... Op. cit.*, p. 530. Souligné par les auteurs. On pourra aussi utilement se reporter au chapitre IX "Modalités de la catéchèse" paragraphe "*Le catéchète, acteur privilégié de l'acte de formation*", où nous retrouvons les mêmes mises en garde évoquées à propos de l'aidant en relation d'aide, qui s'appliquent à l'agent pastoral concernant les motivations du catéchète. « *Les pièges et illusions de "l'intention d'instruire" [...] cette intention, apparemment pure, peut se fourvoyer dans les pièges de l'illusion du volontaire, celle de faire du bien aux enfants... ou aux parents, de l'illusion instituante, dont la prétention peut se résumer à "faire que quelque chose se passe hic et nunc", à savoir "ce vœu d'enclorre l'éducation dans un parler scientifique"* » (p. 432, citations de D. HAMELINE, *Du savoir et des hommes*, Éditions Gauthiers-Villards, Paris, 1971, p. 69). « *Toutes ces déformations de l'intention éducative s'enracinent chez l'éducateur dans une confusion non analysée entre son désir, ses motivations, ses intentions, ses projets et ses objectifs* » (p. 432, nous soulignons). Et ce passage, valable pour toutes les formes d'engagements au service des autres : « *Inefficace, le langage de l'idéal est aussi dangereux, car il empêche une articulation formalisée entre le monde des valeurs et celui des réalités* » (p. 433).

participants auteurs de ce qui se vit par un partenariat engagé avec eux, quant aux objectifs et aux finalités assignés à la catéchèse. En partant réellement des questions de l'adulte, et plus particulièrement de l'adulte en situation de dépendance comme dans les cas de marginalité, la catéchèse ne peut pas être simplement de style clérical et paternaliste, orientée vers des chrétiens proches ou pratiquants²⁴. Elle a donc pour objet principal de communiquer à tout homme et à toute femme les jalons d'un cheminement vers une humanisation de plus en plus effective en scrutant le mystère du Père, dévoilé dans la personne du Christ, pour comprendre ses paroles et ses actions, pour en faire sa vie et pour le confesser avec la force de l'Esprit Saint.

On relèvera avec Gaston PIETRI que dans « *l'acte de catéchèse* » des adultes « *l'appropriation personnelle de la foi est sa visée essentielle. De soi, elle favorise une certaine autonomisation des chrétiens adultes dans l'Église* ». Cette autonomisation donne « *un retentissement sur le mode d'appartenance des chrétiens à l'Église* », ce qui peut amener une « *appartenance plus éclairée voire plus critique* »²⁵, qui peut compenser pour des personnes en situation de marginalité l'appartenance au groupe de pairs dont elles sont souvent tributaires par nécessité de survie. L'enjeu est de taille dans le cadre d'une pastorale de la marginalité. Elle devient un temps favorable pour les personnes marginalisées. Elle ouvre une possibilité de se retrouver dans un cadre communautaire plus vaste et aide à développer l'esprit critique qui leur fait défaut.

Quelle forme et quel lieu donner à la catéchèse dans un tel contexte ? La catéchèse demande à être dispensée dans des lieux et un temps défini pour favoriser la réflexion et amener réponse et décision. L'homme est mis en mouvement, il n'est plus seul. Cette démarche s'avère difficile dans les milieux de marginalité, où l'espace et le temps connaissent des distorsions. Il est nécessaire de trouver un lieu favorable pour réunir un ensemble des personnes disparates vivant dans des conditions diversifiées. Dans un tel cadre, pour accéder à une plus grande autonomie, toute intervention et toute rencontre est un témoignage, une ouverture à la découverte de la foi par un agir, et devient donc une première catéchèse, une initiation, une éducation et un enseignement de la foi, une foi en l'homme d'abord, la foi en soi et en ses possibilités, qui amènera peut-être à découvrir Dieu comme partenaire de vie.

La catéchèse est difficile à mettre en œuvre dans les milieux de marginalité. Il s'agit de trouver des formules variées et souples sans cesse à inventer par une *inculturation*

²⁴ Voir Emilio ALBERICH, Ambroise BINZ, *Adultes ... Op. cit.*, p. 15 et 193.

²⁵ Gaston PIETRI, "La catéchèse", in *Initiation... Op. cit.*, p. 95.

des milieux de marginalité, comme le rappelle Jean-Paul II. « *De la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures. Pour cela, la catéchèse cherchera à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles; elle en apprendra les expressions les plus significatives; elle en respectera les valeurs et richesses propres. C'est de cette manière qu'elle pourra proposer à ces cultures la connaissance du mystère caché et les aider à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes* »²⁶.

Parmi ces moyens à innover on peut concevoir, par exemple, d'entreprendre de simples temps de discussion qui peuvent devenir des moments de catéchèse suivant les demandes formulées. Autre exemple, un temps de catéchèse est aussi possible dans le cadre d'un "dialogue pastoral", même s'il s'agit d'une catéchèse individuelle qui ouvre à une prise de conscience et de réalisation personnelle. La catéchèse dans le cadre d'une pastorale de la marginalité se traduit par des actes ponctuels qui ne peuvent pas être suivis avec rigueur, car ils demandent une adaptation continue dans des lieux de grande précarité.

Mais sans suivi, il semble qu'il n'y ait pas de catéchèse. Est-ce sûr ? On peut difficilement faire venir les personnes en situation de marginalité dans des salles paroissiales ou d'autres lieux ecclésiaux, et pourtant des possibilités existent pour une catéchèse qui leur soit adaptée. Elle est à réinventer et à imaginer pour de tels lieux. On peut même rêver du jour où ces formes ponctuelles dans les milieux de marginalité entreront en contact créatif avec le dispositif catéchétique général pour le féconder, comme il y a quarante ans la catéchèse spécialisée est venue féconder la catéchèse générale.

La catéchèse orientée vers les lieux de marginalité dépasse l'enseignement didactique. Elle apparaît comme un lieu de réalisation personnelle pour faire retentir une Bonne Nouvelle en des endroits où l'on pourrait croire qu'elle ne peut être ni entendue ni même vécue. Le lieu le plus propice reste la communauté ecclésiale comme le mentionne le Directoire Catéchétique Général en 1971. « *Dans l'ensemble de l'activité pastorale, la catéchèse est la forme d'action ecclésiale qui conduit à la maturité de la foi les communautés et les personnes chrétiennes* »²⁷. C'est aussi en ce lieu que se

²⁶ Jean-Paul II, Exhortation *Catechisi Tradendae*, § 53.

²⁷ Directoire Catéchétique Général 1971, § 23.

vit et se célèbre la foi avec d'autres. La catéchèse, partie intégrante de la pastorale, a une fonction d'édification personnelle par l'édification communautaire. Elle constitue un axe de l'agir religieux pour transmettre le message dont l'Église est porteuse, à la fois comme initiation, éducation et enseignement. Elle suppose un contenu de connaissances proposé à toute personne pour l'aider à développer et vivre sa foi en Jésus Christ, foi qui est vécue et partagée dans un contexte communautaire, l'Église, dans laquelle chacun est appelé à s'insérer par une participation active. La catéchèse se présente donc comme une aide à une insertion dans un groupe élargi par l'acquisition d'un savoir-être. Pour des personnes touchées par la marginalité, elle peut constituer un pas vers une intégration active à un groupe, premier palier d'une intégration sociale effective.

10. 2. 4. Le signe de la liturgie

La catéchèse est une action de communication qui peut conduire à un désir d'approfondir avec d'autres la vie de foi et de la célébrer de diverses manières. Gilbert ADLER et Gérard VOGELISEN mentionnent que la catéchèse appelle la célébration sacramentaire ou en découle²⁸. Comme la catéchèse, la célébration « *n'est pas un temps immobile mais une véritable action* », selon Albert HOUSSIAU²⁹. De quelle sorte d'action s'agit-il ? Qu'apporte-t-elle ? Comment se déroule-t-elle ? Ces questions demandent à être posées dans le cadre d'une pastorale de la marginalité, alors que dans les lieux de marginalité existent aussi des formes de célébrations communautaires qui ressemblent aux célébrations de la foi par la mise en œuvre d'une symbolique particulière et par l'emprunt de rites très proches, comme ce peut être le cas des "drogue-parties". La confusion et le risque d'une nouvelle dépendance existent.

Pour le signe de la liturgie également subsistent des difficultés. On a dit des personnes en situation de marginalité qu'il est difficile de les faire venir à l'église ou en d'autres lieux ecclésiaux, comme des salles paroissiales ou même simplement le local d'une association. Vivre différentes formes de liturgie semblent de premier abord compliqué à concevoir. Comme pour la catéchèse, une forme de liturgie adaptée aux milieux de marginalité est à inventer, qui dépasse les temps liturgiques existant déjà. On peut citer la célébration de l'eucharistie en prison ou, de façon plus marquante,

²⁸ Gilbert ADLER, Gérard VOGELISEN, *Un siècle... Op. cit.*, p. 472.

²⁹ Albert HOUSSIAU, "La liturgie", in *Initiation... Op. cit.*, Tome V, p. 165.

des temps de célébrations vécus le 24 décembre avec des personnes sans domicile fixe, qui sont par ailleurs souvent médiatisés. Mais après ? Que reste-t-il ? Que recouvre le signe de la liturgie à travers de telles célébrations ? Il y a sans doute à imaginer d'autres formes plus souples, des petits bouts de célébration pour ouvrir des pistes qui rendent un culte à Dieu qui met l'homme debout.

Tout acte liturgique fait appel à une symbolique, comme de nombreux actes accomplis dans les lieux de marginalité mettent aussi en œuvre une symbolique. Comme être social l'homme a besoin de rites et de symboles pour communiquer avec autrui, en utilisant le langage, les gestes et des actions. Dans les célébrations liturgiques, les rites et les symboles remplissent une fonction majeure, comme d'ailleurs dans les lieux de marginalité les pratiques rituelles mises en œuvre, qui empruntent un réseau de symboles, signifient une appartenance et une reconnaissance. Ainsi devient-il possible de se reconnaître par référence à des rites qui sont les manières de faire et d'être d'un groupe. Les rites, habillés de symboles, ont un rôle d'identification et de reconnaissance.

Henri HATZFELD indique que tous les éléments de notre existence se tiennent les uns aux autres et s'influencent. « *Le domaine symbolique jouit d'une autonomie relative [...]. Ce qui revient à dire que si le symbolique n'est pas le reflet d'une réalité, et s'il a des lois qui lui sont propres, il n'est pas sans dépendre aussi des autres éléments de notre vie. Il n'y a rien qui lui soit particulier. Tous les aspects de notre vie sont en corrélation mutuelle et subissent l'influence des autres. Cette influence peut ne se faire sentir qu'à terme ; elle peut être diffuse ; elle peut n'être qu'indirecte et emprunter des chemins détournés avant de se manifester : ce qui reste vrai, c'est qu'il n'y a d'isolement absolu pour aucun secteur de la vie sociale* »³⁰. Autrement dit, il n'est pas possible de découper en tranches une existence et d'isoler une partie de ce qui est vécu dans un lieu d'appartenance de ce qui se vit ailleurs.

Et pourtant, les personnes qui connaissent la marginalité ont beaucoup de difficulté à appréhender cette globalité et le réseau de relations. Elles sont confrontées à un morcellement de l'existence, comme si elles vivaient souvent une existence "par tranche", suivant le moment qui se présente, sans parvenir à le rattacher à la globalité du fait d'une construction personnelle altérée et des difficultés existentielles auxquelles elles sont confrontées. Ce découpage de l'existence induit par une situation déstabilisante, qui manifeste une image faussée de soi et des autres, ne favorise pas

³⁰ Henri HATZFELD, *Les racines... Op. cit.*, p. 56.

une appropriation personnelle de l'histoire pour l'intégrer dans l'ensemble plus vaste des relations sociales et humaines.

Des voies concrètes sont à tracer pour dégager de quelle façon les rites et les symboles peuvent ouvrir à l'altérité et à l'humanisation dans une action liturgique. Les personnes placées en situation de marginalité n'ont plus vraiment leur existence en main. Elles sont dans une situation de dépendance. Une communauté de foi pourrait-elle représenter une possibilité d'autonomisation ? La célébration de la foi est une démarche personnelle de communication avec Dieu qui ouvre sur un partage avec d'autres. Elle est à situer dans une action symbolique religieuse, la liturgie, qui est pour Albert HOUSSIAU « *un moment privilégié de la communion avec Dieu, aussi bien pour les personnes que pour les communautés* ». La liturgie est un des aspects de la vie religieuse, « *le moment rituel où le symbolique ne prend toute sa valeur que s'il est relié à l'expérience personnelle, à une élaboration réfléchie et communicable de la vie chrétienne (moment dogmatique ou théologique) et à l'action éthique, dans les relations aux autres dans le monde* »³¹. La liturgie qui célèbre la foi est un rituel riche de signification, ce qui est à redécouvrir à chaque célébration. Dans le contexte de désaffection des célébrations que beaucoup considèrent comme ennuyeuses et dans lesquelles ils ne se retrouvent plus, quelles sont les formes possibles pour donner conscience de la notion de relation à soi, aux autres et à Dieu ?

La célébration liturgique fait appel aux *sacrements*. Ce sont des signes visibles et efficaces de la grâce. « *La grâce de la foi chrétienne est essentiellement une "vie", et en son sens le plus fort : "mouvement", "tension", "croissance", "tendance" à se réaliser, à se porter vers le terme de sa maturité. Toutefois, ce qui est vie n'est pas sans menace de mort, de non-accomplissement de tout ce qui était en promesse. Une vie peut s'étioler, être paralysée, étouffer et, à la limite, s'éteindre* », d'après André LOUF³². Comment cela arrive-t-il ?

Les sacrements sont des signes par lesquels un peuple, une communauté, un groupe fait mémoire d'un événement fondateur, non pas avec nostalgie, mais pour renforcer l'identité et la cohésion du groupe qui se reconnaît dans l'acte en train de se dérouler par la parole sacramentelle³³. Les sacrements se reçoivent donc dans la foi partagée et vécue par ce peuple, cette communauté ou ce groupe. Ici est soulignée

³¹ Albert HOUSSIAU, "La liturgie", in *Initiation... Op. cit.*, p. 156.

³² André LOUF, *La grâce... Op. cit.*, p. 45.

³³ Robert SCHOLTUS, *Les sacrements source de vie*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 34-44.

l'importance de l'assemblée, même pour des sacrements à caractère individuel comme le sacrement de réconciliation. Il y a toujours, dans tout sacrement, une réalité communautaire. Le sacrement s'accueille dans la foi. Karl RAHNER dit que « *le sacrement est une intervention extérieure de Dieu, ponctuelle dans l'espace et dans le temps, lors de laquelle, sous des signes dictés par le Christ, est donnée la grâce, qui est décisive pour le salut, mais reste en tant que telle en dehors de la conscience "profane"* ». Il précise aussitôt que cette conception des sacrements ne correspond pas à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui³⁴.

C'est bien en premier lieu par la foi que le sacrement se comprend. Michel AMALADOSS d'ailleurs constate que le sacrement reste un symbole complexe, d'une part parce que « *tout dans le rite n'est pas "symbole" à proprement parler* », d'autres éléments interviennent comme « *icône, signal, index et signe* » qui ont leur rôle à jouer et leur fonction dans leur totalité, d'autre part parce qu'il fait appel à l'utilisation de « *"média" divers : visuels, auditifs, verbaux (linguistiques) et, quelques fois aussi, tactiles et olfactifs* »³⁵.

Les paroles sacramentelles prononcées par le ministre ordonné ou une autre personne³⁶ accomplissent ce qu'elles énoncent. Lorsque le prêtre au cours du sacrement de réconciliation, parlant au nom de l'Église et en vertu du pouvoir qui lui a été conféré, dit « *Je vous pardonne vos péchés* », rend ce pardon effectuant sur l'instant. Il en est ainsi pour tous sacrements. Ce sont des paroles et des actes performatifs qui procurent le don de la grâce, comme le définit André LOUF³⁷.

Mais une remarque s'impose. La personne qui vit les sacrements est pleinement impliquée, bien que ceux-ci puissent se pratiquer de façon tout extérieure comme des rites mystérieux qui empruntent de symboles magiques. Vivre la foi en participant aux sacrements suppose d'intégrer les rites et les symboles utilisés, et de se familiariser avec le langage propre aux célébrations. On constate aussi que pour accueillir le sacrement autrement que sous forme magique et incantatoire, il est nécessaire de parvenir à un certain degré de maturation.

Vivre les sacrements en milieux marginalisés n'est pas évident. Par exemple, le sacrement du pardon suppose un temps plus ou moins long de relecture de l'histoire

³⁴ Karl RAHNER, *Les sacrements de l'Église*, Éditions Nouvelle Cité, Paris, 1987, p. 6-7.

³⁵ Michel AMALADOSS, "Sémiologie et sacrement" in *La Maison Dieu* n° 114 (1973).

³⁶ Dans le sacrement de mariage, ce sont les époux qui se donnent le sacrement, le ministre ordonné (prêtre ou diacre) est témoin de la validité du sacrement. Pour le baptême, en cas d'urgence, toute personne, même non baptisée, peut donner le sacrement.

personnelle car les personnes en situation de marginalité vivent des tensions intérieures très fortes qui les entravent pour accéder au pardon d'elle-même et des autres. D'autres difficultés existent, induites par la précarité des situations. Ainsi, un détenu qui s'était préparé au sacrement de confirmation a été expulsé la veille de la célébration, une personne prostituée qui souhaitait le baptême pour son enfant et s'y était préparée, a disparu. Il existe une multiplicité de problèmes qui ne permettent pas un accueil aisé du sacrement dans la gratuité du don de Dieu mais qui le rendent souvent inaccessible comme si Dieu rétribuait pour le bien accompli ou punissait pour les fautes commises.

La communauté de foi remplit ici une fonction médiatrice pour aider chacun de ses membres à vivre des célébrations qui soient une ouverture à l'altérité et non pas un enfermement dans une irréalité. Les rites sacramentels religieux entrent en contradiction avec les rites qui se pratiquent dans les milieux de marginalité où la part magique et incantatoire joue un rôle essentiel. En effet, accéder à la symbolique mise en œuvre demande une capacité d'abstraction et d'intégration. Or, reçu au premier degré par manque de prise sur la réalité, le rite reste un geste étrange.

Dans ce rite, la prière est un élément important qui se retrouve dans chaque célébration. La prière en Occident s'exprime essentiellement par la parole. La prière, le rite et l'éthique sont des conduites religieuses expressives et performatives. Le "je crois en Dieu" de l'homme donne une forme à sa conviction, à condition que sa foi soit effective, qu'il y ait engagement et implication. Affirmer sa foi est pour le croyant donner une forme expressive de son attitude à l'égard de celui qu'il nomme son Dieu ou ses dieux, en même temps qu'il assume les conséquences et les implications de l'énoncé de sa foi. La prière se décline sous plusieurs aspects : prière de louange et d'action de grâce, louange de la gloire divine, jubilation pour la beauté de la création ou un événement heureux, supplication dans la détresse. C'est en fait le contexte allocutif qui donne le sens induit par telle prière³⁸.

On retrouve la prière dans le quotidien des personnes marginalisées quand elles demandent un subside ou sont en présence d'un partenaire social. Il s'agit souvent d'une prière de demande ou de supplication face à une personne qui détient un pouvoir comme un dieu tout puissant. Ici encore, la contradiction mérite d'être relevée pour que la prière mise en œuvre dans les célébrations ne devienne pas une succession de paroles fantastiques et divinatoires. Le stade de maturation est à prendre en

³⁷ André LOUF, *La grâce... Op. cit.*, p. 45.

³⁸ Antoine VERGOTE, *Religion... Op. cit.*, p. 259-261.

considération, pour comprendre comment est reçue la mise en œuvre de la célébration.

En fait, il faut redécouvrir la prière comme un lieu de créativité et d'invention pour célébrer par d'autres façons que dans les formes actuelles, des façons à adapter aux réalités de la marginalité. L'eucharistie est le sommet de l'action liturgique, mais ce sommet est-il accessible à tous et à tout prix ? Des formes souples sont à innover, comme de simples moments de prière que l'on partage sur le trottoir ou des temps de partage autour d'un hamburger et d'une bière. L'inhabituel du temps, du lieu et de la forme ouvre à un Dieu accessible.

10. 3. Une pastorale concertée au sein de la marginalité

Après s'être attaché à découvrir quelques particularités propres aux différents lieux de la marginalité et avoir posé des jalons pour la mise en œuvre de la pastorale de la marginalité, il s'agit de chercher maintenant à montrer les enjeux d'une action concertée en montrant les raisons d'une telle activité commune. En premier lieu seront décrites les structures qui pourraient être mise en place au niveau des diocèses (10. 3. 1.) puis on s'intéressera aux opérations à envisager en faveur des agents pastoraux (10. 3. 2.).

10. 3. 1. Des structures communes pour un travail concerté

Des structures communes demandent à être mise en place au niveau diocésain pour un travail d'ensemble. C'est probablement au niveau des diocèses et non au niveau des paroisses que cette perspective devrait trouver une traduction structurelle. En effet, les paroisses sont des unités de petites tailles qui ne regroupent pas toujours les différents lieux de marginalité, même si dorénavant les regroupements de paroisses que connaissent les diocèses donnent davantage d'ampleur à celles-ci. Néanmoins au niveau local, de la paroisse, des initiatives sont toujours possibles. Il est certain qu'une paroisse dont le curé est aussi aumônier de prison sera sans doute plus sensibilisée à une attention aux personnes incarcérées. De même, une paroisse située dans une banlieue stigmatisée, aura aussi tendance à être plus sensible aux problèmes des jeunes en voie de délinquance.

Au niveau du diocèse, l'ensemble des réalités de la marginalité qui ont été évoqué se retrouve. Les diocèses recouvrent à peu près les départements ou des étendues suffisamment vastes pour permettre de porter un regard d'ensemble sur la pastorale à mettre en œuvre. C'est aussi au niveau du diocèse qu'il est possible de mettre en

place des structures qui demandent des moyens humains et matériels qu'une paroisse n'a pas toujours la possibilité de développer.

Le Concile Vatican II parle de l'Église diocésaine comme une portion de l'Église universelle dont elle comporte tous les aspects de l'universalité³⁹. Par conséquent en elle doit se réaliser la quadruple mission de diaconie, de rassemblement, de martyria et de célébration selon la perspective du Royaume dans le monde et pour le monde au service du Règne de Dieu. Comme totalité, l'Église diocésaine doit faire en sorte que les signes évangélisateurs apparaissent où elle est, elle garde aussi la possibilité de déléguer dans le cadre de pastorales mises en œuvre pour répondre aux nécessité du temps et du lieu. La pastorale de la marginalité n'est qu'une partie de l'action de l'Église diocésaine, ce qui signifie que tout ne peut pas être demandé, mais seulement des aspects, car chaque Église diocésaine est située géographiquement et culturellement. Le diocèse de la Creuse ne connaît pas les mêmes réalités que le diocèse de Paris.

La mise en place de services communs au niveau des secteurs et des diocèses est un atout pour éviter le morcellement des pratiques dans les milieux de marginalité, pour découvrir les interrelations de ces différents lieux, et pour apprendre à mieux connaître les personnes qui sont concernées en ayant un regard d'ensemble sur leur existence et les réalités de la marginalisation. Ils ouvrent à une réflexion commune quant aux pratiques à mettre en œuvre et à exercer, tout en permettant de dégager les spécificités propres à chaque lieu.

Mais une pastorale ne s'arrête pas à des structures, qui sont au service d'une meilleure action commune. Il faudrait éviter qu'elles ne deviennent à tel point lourdes qu'elles épuisent la grande partie des énergies déployées. Ce sont des structures souples à développer qui permettent aux différents acteurs de se rencontrer et de se concerter.

Pour qu'il puisse y avoir travail concerté sur les différents milieux de marginalité, il est nécessaire que les différents mouvements qui œuvrent dans ces milieux apprennent à se connaître et se rencontrent. Il existe déjà en de nombreux diocèses une *antenne sociale* dont la mission est « *d'observer, d'écouter, d'analyser, de communiquer, d'interpeller... à partir de la vie des hommes et des femmes [...]. Elle est au service de l'Église diocésaine, comme un outil pour mieux réaliser sa mission pasto-*

³⁹ Concile Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, § 23.

rale »⁴⁰. Elle est « *une structure de réflexion qui répond aux priorités de l'évêque du diocèse : les jeunes, les exclus et les décideurs* »⁴¹, dont la vocation est de fournir « *une information synthétique sur l'actualité économique-sociale de notre pays et ses répercussions politiques ; une réflexion à la fois humaine et chrétienne sur les problèmes de notre société, pour comprendre et agir localement* »⁴². Il s'agit d'un observatoire de ce qui existe dans le domaine social du diocèse et au-delà. Cette antenne ou une association d'une mission approuvée pourrait se voir confier le soin de proposer un projet pastoral à mettre en œuvre qui ouvre des perspectives pour une action concertée, pour favoriser des rencontres et développer des formations communes à l'ensemble des acteurs des mouvements en lien avec la marginalité. Pour ce faire, une personne, entourée de quelques bénévoles ou de permanents, se verrait confier au sein de chaque diocèse la responsabilité de porter un regard d'ensemble sur les pratiques pastorales en différents milieux de marginalité, et d'être attentive aux réalités et aux différents visages que prend la marginalité sur ce diocèse.

La cellule à mettre en place serait un lieu d'information et de formation. Elle aurait à remplir des fonctions variées, comme constituer une plaque tournante pour recevoir et transmettre des informations à faire circuler :

- de la base vers le sommet et réciproquement, c'est à dire entre les agents pastoraux de "base" et les responsables diocésains ;
- des acteurs entre eux, des acteurs et collectifs ou groupes ou réseaux vers d'autres réseaux et communautés chrétiennes, des Églises entre elles ;
- selon une dimension interreligieuse par des contacts avec d'autres acteurs religieux (une aumônerie protestante ou d'une autre confession, par exemple) ;
- selon une dimension extrareligieuse, sous forme de communications avec les partenaires sociaux et politiques.

Mais cette cellule n'est pas à concevoir comme une "cellule de crise". Le rapport avec la totalité des services diocésains est à clarifier, notamment de déterminer comment et avec qui elle fonctionne, s'il s'agit d'une cellule qui regroupe différentes compétences, si c'est elle qui fera fonctionner un service particulier. Ces décisions

⁴⁰ Antenne sociale du diocèse de Metz, Site Internet <http://catholique-metz.cef.fr/temp/actions/antenne/antenne.htm>.

⁴¹ Antenne sociale du diocèse de Saint-Brieuc, Site Internet <http://catholique-saint-brieuc.cef.fr/rcf/extraits/i8.htm>.

⁴² Antenne sociale du diocèse de Lyon, Site Internet <http://www.ssf-fr.org/regions/lyon/>.

sont à entreprendre au niveau de chaque diocèse, en fonction des réalités qui y sont rencontrées et des nécessités qu'elles supposent.

Pour les connaître, il est important de disposer d'information. Pour les faire, des supports sont à concevoir, à l'aide d'une publication périodique, par l'utilisation d'Internet ou d'autres médias (radio diocésaine, télévision locale câblée, etc.). Des temps de rencontres et de formations communes à l'ensemble des acteurs, selon un calendrier léger pour ne pas multiplier les réunions, sont aussi à proposer. Les permanents de la cellule pourraient eux-mêmes rencontrer les différents acteurs pastoraux sur leurs lieux de mise en œuvre de la pastorale. Mais c'est aussi en direction des agents pastoraux qu'un effort demande à être entrepris, car les milieux de marginalité, par la rencontre de personnes en grande souffrance, nécessitent une formation de qualité et la possibilité d'un appui dans les moments difficiles.

10. 3. 2. Le soutien des agents pastoraux

Un soin particulier est à apporter au soutien des agents pastoraux. Ce soutien est à entreprendre particulièrement dans deux domaines : la formation et le suivi.

La formation

Quelle mode de formation proposer pour être compétent en pastorale de la marginalité ? « *Certaines attitudes pour travailler en Église ne sont pas innées. Elles sont à découvrir et à développer. [La formation] doit permettre au stagiaire de s'immerger en profondeur dans la tâche et le milieu qu'il est censé découvrir. Les compétences comme les inaptitudes d'un agent pastoral doivent lui être signifiées dans le but de l'aider à mieux situer son engagement et à orienter sa formation* »⁴³. La formation ouvre à l'agent pastoral d'acquérir des aptitudes et d'approfondir ses motivations tout en se découvrant lui-même. En évoquant la formation en relation d'aide, il est ressorti qu'une formation pour un travail d'accompagnement demande un travail sur la personne qui se forme. Pour apprendre à connaître l'autre et entreprendre un contact vrai avec lui, il est nécessaire de se connaître soi-même. Au cœur de la pastorale se trouve un être humain. Il est important connaître humain, surtout que nous avons découvert avec Sigmund FREUD la place majeure de l'inconscient. Les milieux de marginalité sont traversés par tous les aspects de l'inconscient qui se bousculent et qui traversent aussi l'agir de l'agent pastoral. On ne peut donc pas se permettre de com-

⁴³ Document de l'assemblée diocésaine 2000 du diocèse de LAUSANNE, GENEVE ET FRIBOURG (SUISSE), "Formation des agents pastoraux", disponible sur Internet <http://www.catholink.ch/vald/dossier/ad2000/doc8.pdf>, p. 3.

mettre des bévues. Tous les moyens sont à prendre pour rendre apparent ce qui traîne au fond de soi. La meilleure formation reste une articulation entre une *initiation* qui ouvre l'agent pastoral à lui-même, à découvrir ses compétences et ses manques, sur lesquels il pourra recevoir un *enseignement* pour acquérir les connaissances intellectuelles nécessaires et un *apprentissage* pour développer le savoir-faire essentiel.

On peut penser à des formations spécifiques et à des formations communes, qui soient des possibilités pour les agents pastoraux de nourrir leur foi pour éviter la maladie de l'épuisement professionnel. Les formations communes à l'ensemble des acteurs des différents champs de la marginalité permettraient à des personnes qui souvent travaillent dans des spécialités proches de mieux se connaître, de découvrir l'activité pastorale d'autres acteurs, de déterminer s'il n'existe pas des passerelles ou des points communs, ce qui donnerait une vue d'ensemble à la pastorale à mettre en œuvre dans les lieux de marginalité, et serait profitable finalement aux personnes marginalisées elles-mêmes. On peut concevoir une formation qui comprendrait un tronc commun pour découvrir la réalité de la marginalité et apprendre à se connaître, qui se déclinerait ensuite en plusieurs branches en fonction des différents aspects de la marginalité que connaît le diocèse suivant les orientations d'engagement de l'agent pastoral.

Il se pose alors la question du temps. Si cette donnée est faussée dans les lieux de marginalité, elle est une denrée rare pour des agents pastoraux souvent bénévoles qui ne peuvent pas se consacrer au-delà de quelques heures par mois à leurs tâches pastorales. Quant aux permanents, ils sont souvent lourdement sollicités et connaissent des emplois du temps chargés. Des formations spécifiques sont déjà proposées par les associations ou mouvements dont l'agent pastoral est membre. Une concertation s'impose alors pour prendre connaissance de ces formations, de leur programme et de leur durée, et ainsi déterminer l'orientation des formations communes et la durée qu'elles requièrent. Les formations sont à entreprendre selon un programme souple, en fonction de besoins qui seraient recensés par la cellule diocésaine.

Mais il faut souligner que les formations communes et les temps de rencontres des différents acteurs favorisent un meilleur travail sur le terrain par les acquis apportés. C'est un gain de temps et une efficacité accrue pour l'épanouissement de l'ensemble des acteurs concernés (agents pastoraux et même personnes marginalisées) qui consolide la construction du Royaume.

Le suivi de l'agent pastoral

L'insistance a été portée tout au long des développements sur les difficultés que recouvre la marginalité. Les personnes marginalisées sont durement touchées et renvoient nécessairement l'agent pastoral à lui-même. Il est impératif de demander d'abord à une personne qui souhaite proposer ses services de clarifier sa motivation, ce qui se pratique déjà par certaines associations. Quelques rappels sont utiles ici. La prison est un lieu aux multiples privations qui marque et ne peut pas laisser indifférent, car on y côtoie des personnes dont les délits sont très variés, qui amènent à se mettre en question dans ses propres rapports sociaux et humains. Aller à la rencontre des personnes prostituées amène inmanquablement à s'interroger sur sa propre sexualité et ses zones d'ombre. Avec les jeunes en difficultés sociale, c'est la place de *mentor* qui se pose, comme de réfléchir à la façon d'assumer la parentalité. Les personnes sans domicile fixe renvoient à la déchéance humaine, au regard à porter sur autrui et sur sa propre déchéance. Il s'y ajoute d'autres interrogations, comme la place de la violence si importante dans les lieux de marginalité, à laquelle l'agent pastoral est constamment confronté. Il doit apprendre à surmonter sa peur, qu'il avoue rarement.

Il se pose alors la question de la supervision. On peut concevoir que la *cellule diocésaine* soit aussi un lieu où des agents pastoraux qui traversent un moment de difficulté ou qui sont confrontés à des questions personnelles aient la possibilité de rencontrer un "superviseur" qui les aidera à se retrouver et à se ressourcer pour leur travail pastoral. La supervision peut se concevoir dans le cadre d'une relation d'aide. Dans les cas plus difficiles, un accompagnement psychologique pourrait être envisagé.

Mais la supervision n'est pas que pour les moments de difficultés. On peut espérer qu'elle existe déjà au sein de l'association ou du mouvement dans lequel est inséré l'agent pastoral par les moments de relecture de vie, par exemple, qui sont des temps de partage sur ce qui se vit et se pratique. Cette supervision serait alors élargie par des rencontres souples proposée par la *cellule diocésaine* qui serait alors une oreille attentive pour offrir des lieux et des possibilités pour le ressourcement humain et croyant. La pastorale de la marginalité est une pastorale difficile et exigeante qui use les agents pastoraux peu aguerris, comme les plus affirmés.

10. 4. Conclusion

Il existe à chaque lieu de marginalité des particularités qui sont à prendre en considération dans une pratique pastorale. En prison il s'agit de l'institutionnalisation de l'aumônerie, sur les lieux de prostitution c'est le jeu du regard et des faux-fuyants,

avec les jeunes en difficulté sociale ce sera l'instabilité qui les caractérise, enfin avec les personnes sans domicile fixe il s'agit de la perte d'humanité. Ces éléments donnent une coloration particulière à la pastorale qui nécessite une approche pluridimensionnelle.

Des jalons peuvent être posés pour une pastorale dont la dimension essentielle réside dans la *diaconie* et le service fraternel. Le signe de la *koinonie* et le lien communautaire se révèlent comme une possibilité de s'intégrer à un groupe pour aider à reprendre goût au partage avec d'autres et découvrir ce que chacun peut apporter par des relations constructives. La catéchèse à mettre en œuvre est un moment de ré-humanisation offert à des personnes qui trouvent ainsi une possibilité pour se construire ou se reconstruire, pour découvrir leur place d'acteurs avec d'autres personnes, pour inscrire leur existence dans la longue histoire humaine dont elles ne soient plus exclues, mais participantes autrement que par un assistanat forcé.

Une pastorale de la marginalité concertée demande la mise en place sur le diocèse de structures souples qui soutiennent l'ensemble des acteurs, favorisent la circulation des informations avec l'ensemble des partenaires concernés, que ce soit en Église ou en dehors des milieux ecclésiaux avec les membres d'autres confessions religieuses, et les partenaires sociaux et politiques. Ce serait aussi un soutien des agents pastoraux en leur proposant des temps de formation et un appui pour les aider à se resourcer dans leur travail pastoral.

Il ne peut pas être possible d'être totalement exhaustif dans notre démarche. La marginalité est plurielle et les personnes aussi sont toutes différentes les unes des autres. Si on considère aussi la multiplicité des visages d'Église et les différents *modèles ecclésiologiques* auxquels peut se référer l'agent pastoral, la pastorale de la marginalité peut prendre différentes formes. Des jalons souples sont donc proposés pour une mise en œuvre d'une pastorale de la marginalité. À chaque agent pastoral, sur son lieu d'accompagnement des personnes marginalisées de s'adapter en trouvant les modalités pratiques à mettre en œuvre tout en tenant compte de la réalité d'ensemble de la marginalité.

CONCLUSION

La marginalité n'est pas une réalité en soi. Elle réfère à une forme anémique de participation sociale qui nécessite un apprentissage ou un réapprentissage des codes sociaux pour rentrer dans la norme. Elle est une construction sociale qui génère la mise à l'écart volontaire ou imposée de personnes dont le style de vie n'entre pas dans le cadre des normes sociales. Le sociologue préfère parler de *déviante* et le théologien emploiera la notion de *péché*. Processus à dominante sociale, la marginalité touche des personnes dont la principale caractéristique réside dans une stigmatisation qui leur est imposée, comme s'il s'agissait de bien justifier leur statut de mise à l'écart du circuit de la participation économique normale.

La mise en œuvre d'une pastorale concertée est proposée pour ce type de marginalité sociale, alors qu'elle est déjà l'objet, sur certains de ses aspects, de nombreuses actions élaborées par des associations ou des groupes variés, à caractère confessionnel, sociologique, politique, anthropologique ou qui mêlent plusieurs perspectives.

La théologie pratique est une discipline dans l'ensemble de la théologie, qui elle-même est à placer dans un cadre encore plus vaste qui regarde la mission de chaque croyant et de l'Église. Chaque croyant est appelé à transcrire en parole et en acte la vérité de la Parole consignée dans les Écritures pour faire naître le Royaume de justice et de paix, où chacun ait une place, quel que soit ce qu'il ait fait ou ce qu'il est. La théologie pratique articule action et réflexion pour considérer un ensemble de données variées qui concernent une action spécifique au profit d'un groupe donné. On peut partir soit de l'action, soit de la réflexion, mais les résultats seront toujours influencés par les méthodes employées, qui sont fonction des représentations propres au groupe religieux qui les met en œuvre. C'est la proposition d'une voie à suivre, comme lire une carte et poser une boussole pour s'orienter et préparer un itinéraire.

La théologie pratique consiste aussi à penser la proclamation de l'Évangile dans un contexte donné. Toute théologie chrétienne ne trouve sa raison d'être que dans la référence au Dieu de Jésus Christ. L'action de théologie pratique commence par une différenciation, une distinction entre l'homme et le don de Dieu, à partir de laquelle il convient de déterminer les liens et les relations. Entrer dans l'écoute de la Parole de Dieu, c'est accueillir une Parole qui surplombe l'homme, qui le dépasse et qui le dépassera toujours, car elle oblige à aller continuellement plus loin, elle provoque à un dépassement des limites propres à chacun. Elle entraîne l'homme aux marges de lui-même. Les marges sont multiples et variées. Chaque groupe, chaque institution,

chaque société génère les siennes. Dès lors qu'il existe un groupe constitué, de quelque nature qu'il soit, une marge est créée, implicitement ou explicitement. Chaque individu même crée ses propres marges. Dans les deux cas, il s'agit de points de repères pour visibiliser une norme à laquelle se référer. La marge devient alors un jalon de limite normatif.

Pour définir une pastorale de la marginalité la démarche devenue classique de l'Action Catholique a été suivie : *voir, juger, agir*.

Voir a mis en présence du lieu d'investigation. Notre perspective de la marginalité sociale nous a amené à considérer la marginalité comme un phénomène de *déviante*, des pratiques qui sont situées hors de la norme sociale ou qui révèlent un dysfonctionnement des protocoles d'adaptation sociale. Nous avons circonscrit quatre lieux de marginalité :

- la prison marginalise en retirant temporairement de l'activité économique et sociale des personnes qui ont enfreint la Loi. Elle peut conduire vers d'autres marginalisations ;
- le milieu de la prostitution révèle un trouble social à plusieurs niveaux, personnel institutionnel et relationnel. Elle peut même apparaître comme un suicide inconscient, une négation d'un corps trop lourd à porter ;
- les jeunes en difficulté sociale confrontent au problème d'*anomie* qui se caractérise par une absence de norme et de ses implications ;
- quant aux personnes sans domicile fixe, elles sont à la frontière de la marginalisation et de l'exclusion sociale.

Voir a permis de définir les termes à employer pour désigner des processus qui sont fluctuants au gré de l'évolution sociale. Une description des pratiques pastorales propres à chaque lieu de marginalité a montré que la marginalité est plurielle, tout comme l'Église qui offre aussi plusieurs visages et différents modèles d'action. Ceci explique qu'il n'existe pas pour chaque lieu de marginalité une action pastorale commune, mais plutôt que la pastorale se décline suivant la spécificité propre à chaque intervenant ou à chaque groupe d'Église. Le défi à relever est une présence chrétienne dans les lieux de marginalité qui ne soit pas une présence "concurrente" des groupes sociaux d'aide, mais la proposition d'une action complémentaire, voire un partenariat, pour l'humanisation des personnes en situation de marginalité.

Juger consiste à confronter la situation ainsi problématisée avec des rationalités extérieures pour en dégager le sens et tracer les perspectives d'une action ainsi que les

instruments d'une mise en œuvre. L'apport des sciences sociales est ici précieux pour aider à la compréhension de ce qu'est une personne, de ce qui constitue sa personnalité, de la façon dont cette personnalité se façonne tout au long de l'existence, de découvrir aussi ce qui interfère négativement et de déterminer quelles sont les interactions propres à l'environnement dans la maturité personnelle.

Cet apport a enrichi la question cruciale car il apparaît que l'agent pastoral connaît aussi des zones d'ombre. Il convient alors de déterminer une action pastorale qui ouvre à l'humanisation de l'ensemble des acteurs concernés. On peut tenter de réfléchir à l'attitude de Jésus hier et au discours de l'Église aujourd'hui par la jonction d'une parole à comprendre et à vivre qui évite l'activisme pour recouvrir l'instant, et une réflexion sur l'engagement. La Parole de Dieu a un enracinement dans le passé. Elle induit un dépaysement qui nécessite de se situer face à elle. Dans le même temps elle est vivante aujourd'hui. La Parole, c'est Dieu lui-même en Jésus qui s'incarne dans le temps, dans la rencontre de l'autre, déjà là et encore à venir, ancienne et toujours d'actualité. Comprendre la Parole de Dieu pour la vivre aujourd'hui amène à comprendre le monde d'aujourd'hui pour vivre l'existence quotidienne.

Agir a permis de poser des jalons pour une pratique pastorale concertée. Le chrétien a pour vocation d'être présent au monde, non seulement par la compassion qui amène à pleurer sur les malheurs du monde, mais surtout en aidant concrètement les hommes et les femmes opprimés à se relever et à prendre leur place au sein des espaces communautaires. Le partage de la foi et la vie commune de cette foi apparaît comme une ouverture à l'altérité d'autant que le sacré emplit toute la vie, ce n'est pas quelque chose d'étranger. Il passe par tous les engagements et les réalités les plus profanes.

Beaucoup de personnes donnent d'elles-mêmes une image qui leur est imposée. La publicité conditionne et rend passif, qu'il s'agisse des biens matériels ou des biens symboliques. Le "on" impersonnel devient ici la norme dans un conformisme d'une pensée et d'une parole unique où tout ce qui est différent sera rapidement écarté. Il devient difficile de voir et d'entendre ce qui fait butée. La marginalité est pourtant là, offerte aux regards. Le plus souvent ces personnes ne se sentent pas concernées, jusqu'au jour où tout bascule, si vite. Il existe une frontière ténue mais invisible entre le social conforme, et l'antisocial non conforme.

Une pastorale de la marginalité ouvre une autre perspective. Elle rend à chaque personne sa liberté en lui permettant d'accéder pleinement à son humanité. Car le but premier de toute pastorale, et plus particulièrement d'une pastorale en milieu margina-

lisé, est de permettre à des hommes et des femmes de prendre conscience qu'elles sont des personnes à part entière. Retrouver son humanité, l'assumer en posant des actes constructifs, c'est cela qui permet de passer la frontière invisible de la marge, et de connaître une intégration sociale épanouissante pour tous.

BIBLIOGRAPHIE

- ACQUAVIVA Sabino, PACE Enzo, *La sociologie des religions religions : problèmes et perspectives*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, 202 p.
- ADLER Gilbert, VOGELEISEN Gérard, *Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980 / Histoire, déplacements, enjeux*, Collection Théologie historique, Éditions Beauchesnes, Paris, 1981, 601 p.
- Agence Nationale de Recherche sur le Sida, *Les homosexuels face au sida, rationalité et gestion des risques*, Éditions de l'ANRS, Paris, 1996, 96 p.
- ALBRIC Jean-Claude (Sous la direction de), *Exclusion sociale, insertion et prévention*, Éditions Érès, Paris, 1996, 168 p.
- ALBERICH Emilio, BINZ Ambroise, *Adultes et catéchèse*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, 253 p.
- ANATRELLA Tony, *Interminables Adolescences. Les 12-30 ans*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, 124 p.
- ANCELIN-SCHÜTZENBERGER Anne, SAURET Marie-Jean, *Le corps et le groupe, les nouvelles thérapies de groupe de la gestalt à la bio-énergie aux groupes de rencontre et à la méditation*, Éditions Privat, Paris, 1977, 335 p.
- ANDRÉ Christophe, LELORD François, *L'estime de soi, s'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1999, 289 p.
- Anonyme, *Michèle face à son destin*, Éditions Fayard, Paris, 1987, 128 p.
- ANSALDI Jean, *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures*, Collection Cogitatio Fidei n° 163, Éditions du Cerf, Paris, 1991, 247 p.
- ANTHONY Catherine, *La prostitution clandestine*, Le Cherche Midi, Paris, 1996, 229 p.
- ARMENGAUD Françoise, *La pragmatique*, Collection Que sais-je ? n° 2230, Presses Universitaires de France, Paris, 1999⁴, 128 p.
- ARIES Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1973, 543 p.
- ARTUS Olivier, *Le pentateuque*, Cahier Évangile n° 106, Éditions du Cerf, Paris, 1998, 117p.
- AUBRY Yves, *Prison, terre de métamorphose*, Éditions Fayard, Paris, 1998, 192 p.
- AUDINET Jacques, *Ecrits de théologie pratique*, Collection Théologies pratiques, Éditions du Cerf, Paris, 1995, 284 p.
- AUTIQUET Michel, *La psychanalyse, un exposé pour comprendre*, Collection Dominos n° 162, Éditions Flammarion, Paris, 1998, 128 p.
- AUSTIN John-Langshaw, *How to do things with words*, University Press, OXFORD, 1962, 201 p.
- BACHMANN Christian, LE GUENNEC Nicole, *Violences urbaines : Ascension et chute des classes moyennes à travers cinquante ans de politique de la ville*, Albin Michel, Paris, 1996, 557 p.
- BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit Freud et la Bible*, Éditions Grasset, Paris, 1986, 293 p.
- *La divine origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Éditions Grasset, Paris, 1993, 349 p.
- BAERTSCHI Bernard, DERMANGE François, DOMINICÉ Pierre, *Comprendre et combattre l'exclusion sociale : l'exclusion face aux exigences de l'éthique*, Presses polytechniques et universitaires Romande, Lausanne, 1998, 158 p.
- BARDE Alain, *L'Évangile découvert par les marginaux d'hier et espéré par ceux d'aujourd'hui*, Éditions du Cerf, Paris, 1983, 271 p.
- BARDY Gérard, *Génération galère*, Éditions Albin Michel, Paris, 1993, 30 p. BAREL Yves, *La marginalité sociale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, 250 p.
- BARREYRE Jean-Yves, *Les loubards*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1992, 172 p.
- BASTIDE Georges, *La conversion spirituelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, 103 p.
- BAUDE Pierre-Marie, FANTINO Jacques (sous la direction de), *Le christianisme dans la société*, Actes du Colloque international de Metz, Éditions du Cerf, Paris, 1995, 335 p.
- BEAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Bibliothèque des sciences humaines, Éditions Gallimard, Paris, 1976, 347 p.
- BEAUCHESNE Hervé, *Histoire de la psychopathologie*, Collection le Psychologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, 268 p.
- BEE Helen, *Psychologie du développement, les âges de la vie*, De Boeck et Larcier, Paris-Bruxelles, 1997, 522 p.
- BELLET Maurice, *L'écoute*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1989, 134 p.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 1, Gallimard, Paris, 1966, 311 p.
- *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome II, Éditions de Minuit, Paris, 1963, 278 p.
- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Éditions Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, 288 p.

- BERGERET Jean, *Les toxicomanes parmi les autres*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1981, 132 p.
- *Toxicomanie et personnalité*, Collection Que sais-je n° 1911, Presses Universitaires de France, 1996⁵, 128 p.
- BERNE Éric, *Analyse transactionnelle et psychothérapie*, Éditions Payot, Paris, 1971, 279 p.
- *Des jeux et des hommes*, Éditions Stock, Paris, 1987, 215 p.
- BERTAUX Roger, *Pauvres et marginaux dans la société française*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1994, 142 p.
- BIDEAU Jacqueline, HOUDÉ Olivier, PEDINIELLI Jean-Louis, *L'homme en développement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998⁶, 568 p.
- BIZET Claude, *Parler pour exister, Créer des espaces de parole*, Collection Chronique Sociale, Lyon, 1993, 197 p.
- BLANCHET Alain et al., *L'entretien dans les sciences sociales*, Éditions Dunod, Paris, 1985, 293 p.
- BOCKEL Pierre, *Le Verbe au présent*, Éditions Fayard, Paris, 1978, 192 p.
- BOFF Clodovis, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Collection Cogitation Fidei n° 157, Éditions du Cerf; Paris, 1990, 404 p.
- BOFF Leonardo, *Jésus-Christ libérateur, Essai de christologie critique*, Éditions du Cerf, Paris, 1974, 122 p.
- BOLIGNINI Monique, PRÉTEUR Yves (sous la direction de), *Estime de soi*, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1998, 310 p.
- BOISSONAT Jean, GRANNEC Christophe, *L'aventure du christianisme social*, Éditions Bayard, Paris, 1999, 156 p.
- BONNEAU Guy, *Saint Marc. Nouvelles lectures*, Cahier Évangile n° 117, Éditions du Cerf, Paris, 2001, 67 p.
- BORDET Joëlle, *Les "jeunes de la cité"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, 232 p.
- BOUDON Raymond, *Le sens des valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 245 p.
- BOURDIEU Pierre, *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 1993, 948 p.
- BOURGES Simone, *Approche génétique et psychanalytique de l'enfant*, La dynamique humaine, Tome 2, Delachaux et Niestlé, Paris, 1986², 275 p.
- BOURGOIN Nicolas, *Le suicide en prison*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994, 271 p.
- BOUTANG Pierre, *Ontologie du secret*, Presses Universitaires de France, Paris, 1973, 523 p.
- BOUTINET Jean-Pierre, *Psychologie de la vie adulte*, Collection Que sais-je ? n° 2966, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 127 p.
- *L'immaturation de la vie adulte*, Collection Le Sociologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, 267 p.
- BOVON François, *L'œuvre de Luc, études d'exégèse et de théologie*, Collection Lectio Divina n° 130; Éditions du Cerf, Paris, 1987, 163 p.
- *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1978, 474 p.
- CABANEL Patrick, CASSAN Michel, *Les catholiques français du XVI^e au XX^e siècle*, Éditions Nathan, Paris, 1997, 128 p.
- CARDON Alain, LENHARDT Vincent, NICOLAS Pierre, *L'analyse transactionnelle. Outil de communication et d'évolution*, Les Éditions d'Organisation, Paris, 1979, 143 p.
- CARFANTAN Serge, *Conscience et connaissance de soi*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1998, 162 p.
- CASSIN Barbara, *L'effet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris, 1995, 693 p.
- CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Éditions Fayard, Paris, 1995, 490 p.
- CATRY Claudine, DEROUET Gilda, MULLER Jean-Louis, *De l'analyse transactionnelle à l'action transactionnelle. Être bien avec soi-même et avec les autres*, Éditions E.S.F., Paris, 1998, 179 p.
- CATALAN Jean-François, *L'homme et sa religion, approche psychologique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 213 p.
- *Expérience spirituelle et psychologique*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1991, 203 p.
- CAZENEUVE Jean, *La personne et la société*, Collection le sociologue, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 163 p.
- Centre National de l'Enseignement Religieux, *Modes d'emploi du catéchisme pour adultes*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, 251 p.
- *Formation chrétienne des adultes, un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1995, 349 p.
- Centre de Vulgarisation de la Connaissance, *Les prisons*, Collection Les essentiels Milan, Éditions Milan, Toulouse, 1999, 64 p.
- CHABOT Jean-Luc, *La doctrine sociale de l'Église*, Collection Que sais-je n° 2495, Presses Universitaire de France, Paris, 1989, 128 p.
- CHABROL Henri, *Les toxicomanies de l'adolescent*, Collection Que sais-je n° 2700, Presses Universitaires de France, 1992, 123 p.

- CHALVIN Dominique, *L'affirmation de soi, mieux gérer ses relations avec les autres*, Éditions E.S.F., Paris, 1998, 154 p.
- CHALVIN Dominique, MULLER Jean-Louis, *L'analyse transactionnelle, Guide pratique pour les agents de maîtrise et les techniciens*, Éditions E.S.F., Paris, 1987, 121 p.
- CHANDEZON Gérard, LANCESTRE Antoine, *L'analyse transactionnelle*, Collection Que sais-je ? n° 1936, Presses Universitaires de France, Paris, 1991⁵, 128 p.
- CHAPPUIS Raymond, *La solidarité, une certaine façon d'être*, Éditions les Monédières, Brassac les Mines, 1981, 230 p.
- *La psychologie des relations humaines*, Collection Que sais-je ? n° 2287, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, 127 p.
- *Les relations humaines, la relation à soi et aux autres*, Éditions Vigot, Paris, 1994, 111 p.
- CHARLES-NICOLAS Aimé, *L'anorexique, le toxicomane et leur famille*, Éditions ESF, Paris, 1989, 149 p.
- CHARTIER Jean-Pierre, *Introduction à la pensée freudienne*, Éditions Payot, Paris, 1993, 194 p.
- CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et sacrement*, Collection Cogitatio Fidei n° 144, Éditions du Cerf, Paris, 1987, 189 p.
- CHAUVIN Marc, *Les chrétiens et la prostitution*, Collection Dossiers libres, Éditions du Cerf, Paris, 1983, 97 p.
- CHOLVY Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, 419 p.
- CLAVEL Gilbert, *La société d'exclusion : comprendre pour en sortir*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1998, 272 p.
- CLÉMENT Marcel, *La doctrine sociale de l'Église catholique est-elle applicable ?*, Éditions de l'escalade, Paris, 1987, 98 p.
- COFFY Robert., *L'Église*, Éditions, Desclée de Brouwer, Paris, 1984, 208 p.
- COMBLIN Joseph, *Théologie de la ville*, Éditions Universitaires, Paris, 1968, 493 p.
- *Anthropologie chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, 265 p.
- COMBY Jean, *L'histoire de l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, Tome I, 1984, 201 p. et Tome II, 1986, 248 p.
- CONGAR Yves, *Vaste monde ma paroisse*, Éditions Témoignage Chrétien, Paris, 1959, 227 p.
- Congrégation pour la doctrine de la foi, *Liberté chrétienne et libération*, Éditions du Cerf, Paris, 1986, 101 p.
- Conseil des Conférences Episcopales d'Europe, *La religion, fait privé et réalité publique, la place de l'église dans les sociétés pluralistes*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, 125 p.
- CORBIN Alain, *Les filles de noce, misère sexuelle et prostitution au XIX^e et XX^e siècles*, Éditions Aubier, Paris, 1978, 571 p.
- COSTE René, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Collection Cogitatio Fidei n° 217, Éditions du Cerf, Paris, 2000, 555 p.
- COUDREAU François, *La foi s'enseigne-t-elle ?*, Éditions Le Centurion, Paris, 1974, 189 p.
- CYRULNIK Boris, *Les vilains petits canards*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2001, 278 p.
- CUDICIO Catherine, *Développement personnel, Le guide*, Éditions d'Organisation, Paris, 1996, 126 p.
- DAGENS Claude, *Liberté et passion*, Éditions Saint Paul, Paris, 1994, 262 p.
- DAGRAS Michel, *Théologie de l'évangélisation*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1976, 220 p.
- DAMON Julien, *Vagabondage et mendicité*, Collection Dominos; Éditions Flammarion, Paris, 1998, 128 p.
- DAVID Michel, *Psychiatrie en milieu pénitentiaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, 127 p.
- DECOURT Georges, *Conduire une action pastorale*, Éditions du Cerf, Paris, 1997, 125 p.
- DESCARTES René, *Discours sur la méthode* (1637), Collection 10/18, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 102 p.
- DELAUNAY Jean, *Visiter les prisonniers*, Le Sarmant Fayard, Paris, 1994, 172 p.
- DELHEZ Charles, *Nouvel âge et nouvelles religiosités*, Éditions Fidélité, Namur, 1994, 154 p.
- DELORME Jean, *Au risque de la Parole, lire les Évangiles*, Collection Parole de Dieu n° 30, Éditions du Seuil, Paris, 1991, 231 p.
- DETHY Michel, *Introduction à la psychanalyse de Lacan*, Collection Chronique Sociale, Lyon, 1998⁴, 231 p.
- DHELY Jean, *Dictionnaire biblique*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 1282 p.
- DOLTO Françoise, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, 2 Tomes.
- *L'image inconsciente du corps*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, 217 p.
- *Au jeu du désir*, Collection Points n° 192, Éditions du Seuil, Paris, 1981, 347 p.
- *La cause des adolescents*, Éditions Robert LAFONT, Paris, 1988, 206 p.
- DONZELOT Jacques, *L'invention du social, essai sur le déclin des passions politiques*, Éditions Fayard, Paris, 1984, 263 p.
- DROUET Jean-Baptiste, *Les nouveaux visages de la prostitution*, Éditions Filipacchi, Paris, 1997, 261 p.

- DUBET François, *La galère, jeunes en survie*, Éditions du Seuil, Paris, 1987, 497 p.
- DUBAR Claude, *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Éditions Armand Colin, Paris, 1991, 179 p.
- DUFOUR Xavier-Léon, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, 574 p.
- DURET Pascal, *Les jeunes et l'identité masculine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 176 p.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985⁶, 647 p.
- DUVIGNAUD Jean, *Hérésie et subversion, essais sur l'anomie*, Éditions la découverte, Paris, 1986², 171 p.
- ERIKSON Erik H., *Éthique et psychanalyse (1964)*, Éditions Flammarion, Paris, 1971, 265 p.
- *Adolescence et crise (1968)*, Éditions Flammarion, Paris, 1972, 348 p.
- EGAN Gerard, *Communication dans la relation d'aide*, Éditions Étude Vivante, Montréal, 1987, 419 p.
- EYT Pierre, *L'avenir de l'homme : La Constitution pastorale "Gaudium et Spes" (1ère partie)*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1986, 233 p.
- FACY Françoise, RAMIREZ Maria Angeles, *L'anorexique, le toxicomane et leur famille*, Éditions ESF, Paris, 1989, 132 p.
- FAIVRE Alexandre, *Ordonner la fraternité*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, 423 p.
- FARRUGIA Francis, *La crise du lien social*, Éditions l'Harmattan, 1993, 224 p.
- FILLOUX Jean-Claude, *La personnalité*, Collection Que sais-je ? n° 758, Presses Universitaires de France, Paris, 1986¹¹, 127 p.
- FISCHER Gustave-Nicolas, *Les domaines de la psychologie sociale : Le champ du social*, Éditions Bordas, Paris, 1990, 278 p.
- FLANDRIN Jean-Louis, *Familles, parenté, maisons, sexualité dans l'ancienne société*, Éditions du Seuil, Paris, 1984, 290 p.
- FLORI Jean, *Chevaliers et chevalerie au Moyen-Âge*, Éditions Hachette, Paris, 1998, 307 p.
- FORDHAM Frieda, *Introduction à la psychologie de Jung*, Éditions Imago, Paris, 1979⁴, 187 p.
- FORTIN André, *Les galeries du Nouvel Âge*, Éditions Novalis, Ottawa, 1993, 318 p.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, 318 p.
- FOURASTIÉ Jean, *Les trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Éditions Fayard, Paris, 1979, 299 p.
- FOURNIER Fernand, *Enfants nous les embrassons, adolescents nous les embarrassons*, Éditions Fides, Montréal, 1996, 165 p.
- FOWLER James W., *Faith development and pastoral care*, Don S. Browning Editions, Philadelphia, 1987, 164 p.
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation (1929)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 107 p.
- *Inhibition, symptôme et angoisse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 103 p.
- *L'interprétation des rêves*, Éditions France Loisirs, Paris, 1989, 697 p.
- *Essais de psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1981, 278 p.
- *L'avenir d'une illusion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 101 p.
- *Totem et tabou*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1970, 186 p.
- *Moïse et le monothéisme*, Éditions Gallimard, Paris, 1967, 186 p.
- *Le moi et le ça*, Éditions Payot, Paris, 1973, 169 p.
- *Introduction à la psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1971, 443 p.
- GABIRAL Gilbert, *Vous ... et l'analyse transactionnelle*, Les Éditions d'organisations, Paris, 1993, 102 p.
- GABORIAU Patrick, *SDF à la Belle Époque*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1998, 286 p.
- GAGEY Henri-Jérôme, *La Nouvelle donne pastorale*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1999, 143 p.
- GAILLARD Christian, *Jung*, collection Que sais-je ? n° 3022, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, 135 p.
- GAUTHIER Alain (sous la direction de), *Aux frontières du social, l'exclu*, Paris - Montréal, Éditions L'Harmattan, 1997, 249 p.
- GAUTHIER-HAMON Corinne, TEBOUL Roger, *Entre père et fils : la prostitution homosexuelle des garçons*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, 259 p.
- GESLOT Pierre, *Une analyse économique des processus d'exclusion*, Éditions l'harmattan, Paris, 1997, 219 p.
- GEEST (Van der) Hans, *L'entretien de face à face*, Éditions Labor et fides, Genève, 1989, 312 p.
- GENNEP (Van) Arnold, *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 1981, 288 p.
- GILBERT Guy, *Les petits pas de l'amour*, Éditions Stock, Paris, 1990, 97 p.
- GISEL Monique, *Punir sans prison : quelques suggestions*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1984, 229 p.

- GIRAUD Claude, *Concepts d'une sociologie de l'action*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1994, 158 p.
- GIRETTE Jean, *Je cherche la justice*, Éditions France Empire, Paris, 1973, 98 p.
- GODIN André, *Psychologie des expériences religieuses*, Éditions Le Centurion, Paris, 1986², 283 p.
- GODIN Henri, DANIEL Yves, *La France, pays de mission ?*, Éditions du Cerf, Paris, 1943, 187 p.
- GODO Emmanuel (sous la direction de), *La conversion religieuse*, Éditions Imago, Paris, 2000, 332 p.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993, 275 p.
- *Les cadres de l'expérience*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, 575 p.
- GOUHIER Alain (sous la direction de), *La relation d'aide*, Presse Universitaires de Nancy, Nancy, 1993, 252 p.
- GOUREVITCH Aron J., *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 326 p.
- GRAAF (Van de) Jacques, KRACK Manette, NASIELSKI Salomon, *L'analyse transactionnelle*, Éditions Privat, Paris, 1989², 226 p.
- GRODDECK Georg, *La Maladie, l'art et le symbole*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, 326 p.
- *Le livre du Ça*, Éditions Gallimard, Paris, 1977, 142 p.
- *Ça et Moi, lettres à Freud, Ferenczi et quelques autres*, Éditions Gallimard, Paris, 1977, 206 p.
- GROETHUYSEN Bernard, *Anthropologie philosophique*, Éditions Gallimard, Paris, 1980, 211 p.
- GUÉRIN Christian, *L'utopie scout de France*, Éditions Fayard, Paris, 1997, 583 p.
- GUEULETTE Jean-Marie, o.p., *Le Père Lataste, prêcheur de la miséricorde*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, 406 p.
- GUINDON André, *Le développement moral*, Collection L'horizon du croyant, Éditions Désclée, Paris, 1989, 189 p.
- GUTIÉRREZ Gustavo, *La libération par la foi, boire à son propre puits*, Éditions du Cerf, Paris, 1983, 166 p.
- GUYENNOT Claudel, *L'insertion : discours, politiques et pratiques*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1998, 221 p.
- HAGEGE Claude, *L'homme de parole, contribution linguistique aux sciences humaines*, Éditions Fayard, Paris, 1985, 410 p.
- HALL Edward T., *Le langage silencieux*, Éditions Mame, Paris, 1973, 206 p.
- HARDY Jean-Pierre, *Guide de l'action sociale contre les exclusions : champ et définition, concepts et enjeux, outils et dispositifs*, Éditions Dunod, Paris, 1999, 438 p.
- HATZFELD Henri, *Les racines de la religion, Tradition, rituel, valeurs*, Collection Esprit, Éditions du Seuil, Paris, 1993, 271 p.
- HERZOG-EVANS Martine, *La gestion du comportement du détenu : essai de droit pénitentiaire*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1998, 201 p.
- HUÈGUES Danielle, *À quoi sert de maudire la nuit ? De la prison au ministère*, Presse de la renaissance, Paris, 1988, 201 p.
- HUERRE Patrice, PAGNAN-RAYMOND Martine, REYMOND Jean-Michel, *L'adolescence n'existe pas*, Éditions Opus, Paris, 1997, 270 p.
- HUGHES E., *Le regard sociologique. Essais choisis*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1996, 185 p.
- HOUDE Renée, *Les temps de la vie, le développement psychosocial de l'adulte selon la perspective du cycle de vie*, Gaëtan Morin Éditeur, Québec, 1988, 308 p.
- Institut Catholique de Paris, *Essais de théologie pratique, l'institution et le transmettre*, Éditions Beauchesne, Paris, 1988, 210 p.
- Institut des Hautes Études de la Sécurité Intérieure, *Prisons en société : les conditions de la détention, quel sens donner à la peine ?*, Éditions de l'IHESI, Paris, 1998, 329 p.
- IGNASSE Gérard, GENISSEL Marc-Antoine, *Introduction à la sociologie*, Éditions Marketing, Paris, 1995, 159 p.
- JACQUARD Albert, *Un monde sans prison ?*, Éditions Seuil, Paris, 1993, 215 p.
- JACQUARD, *Le souci des pauvres*, Éditions Calman-Lévy, Paris, 1996, 135 p.
- JONCHERAY Jean (sous la direction de), *Approches scientifiques des faits religieux*, Éditions Beauchesne, Paris, 1997, 298 p.
- JUNG Carl Gustav, *L'énergétique psychique* (1956), Éditions George et Compagnie, Genève, 1981, 197 p.
- Psychologie et religion*, Éditions Buchet-Chastel, Paris, 1958, 223 p.
- *Types psychologiques* (1950), Éditions George et Compagnie, Genève, 1986, 508 p.
- *Essai d'exploration de l'inconscient* (1961), Éditions Denoël, Paris, 1989, 183 p.
- *Le Moi et l'inconscient*, Éditions Gallimard, Paris, 1938, 184 p.
- *Les éléments de la vie*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, 176 p.
- KAEMPF Bernard (sous la direction de), *Rites et ritualités*, Collection Théologie Pratique, Éditions du Cerf, Paris, 2000, 435 p.

- KAËS René, *Image de la culture chez les ouvriers français*, Éditions Cujas, Paris, 1968, 347 p.
- KANT Emmanuel, *La critique de la raison pure*, Éditions Maganrd, Paris, 1999, 111 p.
- KATZ David; *Introduction à la psychologie de la forme*, Éditions Marcel RIVIÈRE, Paris, 1955, 188 p.
- KEGAN Robert, *The Evolving Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, 318 p.
- *In over our heads. The mental demands in modern life*, Éditions Harvard University Press, Cambridge, 2000⁷, 396 p.
- KERFERD George Briscoe, *Le mouvement sophistique*, Éditions Vrin, Paris, 1999, 271 p.
- KLANFER Jules, *L'exclusion sociale*, Éditions sciences et service, Paris, 1965, 124 p.
- KNAEBEL Simon (Sous la direction de), *Marges, marginalités et institution*, Éditions du Cerf, Paris, 1987, 158 p.
- KOHLBERG Lawrence, *Essays on Moral Development. Volume 1: The Philosophy of Moral Development*, Edited by Harper and Rows, New York, 1981, 603 p.
- KÜNG Hans, *Qu'est-ce que l'Église ?*, Collection Foi Vivante n° 251, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1990, 231 p.
- LACAN Jacques, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, 437 p.
- LAGACHE Daniel, *La psychanalyse*, Collection Que sais-je ? N° 660, Presses Universitaires de France, Paris, 1982¹⁴, 126 p.
- LAPASSADE Georges, *L'entrée dans la vie, essai sur l'achèvement humain*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, 314 p.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Baptiste, DANIEL LAGACHE, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 525 p.
- LAMARQUE Gilles, *L'exclusion*, Que sais-je n° 3077, 1998, 145 p.
- LANG Jean-Louis, *L'enfance inadaptée*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976⁴, 189 p.
- LARCHET Jean-Claude, *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, Éditions du Cerf, Paris, 1999, 131 p.
- LAROCHE Michel, *Seconde naissance : de l'homme d'angoisse à l'homme de la résurrection*, Éditions Nouvelle Cité, Paris, 1986, 146 p.
- LAURENT Sylvie, *Naître au Moyen-Âge, de la conception à la naissance, la grossesse et l'accouchement*, Éditions Le Léopard d'Or, Paris, 1989, 228 p.
- LAURET Bernard, REFOULÉ François (sous la direction de), *Initiation à la pratique de la théologie*, 5 Tomes, Éditions du Cerf, Paris, 1981 à 1983.
- LEDURE Yves, *Lecture chrétienne de Nietzsche*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 152 p.
- *La détermination de soi, anthropologie et religion*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1997, 155 p.
- LEDURE Yves (sous la direction de), *Rerum Novarum en France. Le Père DEHON et l'engagement social de l'Église*, Éditions Universitaires, Bruxelles, 1991, 168 p.
- LEGARDINIER Claudine, *La prostitution*, Éditions Milan, Paris, 1996, 185 p.
- LEMAIRE André (sous la direction de), *Le monde de la Bible*, Éditions Gallimard, Paris, 1998, 714 p.
- LENOIR Roger, *Les exclus*, Éditions du Seuil, Paris, 1974, 152 p.
- LESCANNE Guy, *20/30 ans, de jeunes adultes à découvert*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 142 p.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Paris, 1978, 136 p.
- LEVINSON Daniel J, *The seasons of Man's Life*, A A Knopf Editions, New-York, 1978, 211 p.
- LEWIN Kurt, *Psychologie dynamique : les relations humaines*, Collection psychologie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1975⁴, 297 p.
- LEY Jacques-Philippe, *Sommes-nous tous des psychologues ?*, Éditions Mardaga, Liège, 1993, 288 p.
- LINGIARDI Vittorio, *Les troubles de la personnalité*, Collection Dominos n° 104, Éditions Flammarion, Paris, 1996, 128 p.
- LINN Dennis, LINN Matthew, FABRICANT Sheila, *Le développement de l'homme en huit étapes. Guérison des souvenirs*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1992, 215 p.
- LIPIETZ Alain, *La société en sablier, Le partage du travail contre la déchirure sociale*, Éditions La Découverte, Paris, 1996, 333 p.
- LINTON Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, Éditions Dunod, Paris, 1999, 138 p.
- LOUF André, *La grâce peut davantage, l'accompagnement spirituel*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1992, 229 p.
- MACCIO Charles, *Animation de groupes*, Éditions Chronique Sociale, Lyon, 1988⁸, 296 p.
- MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus*, Éditions Méridiens Kincksieck, Paris, 1988, 128 p.
- MAISONDIEU Jean, *La fabrique des exclus*, Éditions Bayard, Paris, 1997, 264 p.
- MALEWSKA-PEYRE Hanna, TAP Pierre, *Marginalité et troubles de la socialisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, 334 p.
- MANCIAUX Michel, GABEL Marceline, *Enfances en danger*, Éditions Fleurus, Paris, 1997, 775 p.

- MARC Edmond, *Guide pratique des psychothérapies*, Éditions Retz, Paris, 2000, 256 p.
- MARIN Maud, *Tristes plaisirs*, Éditions France Loisirs, Paris, 1989, 223 p.
- MARLÉ René, *Le projet de théologie pratique*, Collection Le Point Théologique n° 32, Éditions Beauchesne, Paris, 1979, 132 p.
- MARTELET Gustave, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, *Chemin théologique d'un nouveau chrétien*, Éditions Desclée de Brouwer, 1972, 227 p.
- MARTINI Charles-Marie (Cardinal), *L'Église pour le monde*, Éditions Saint Paul, Paris, 1987, 157 p.
- MASLOW Abraham Harold, *Vers une psychologie de l'être*, Éditions Fayard, Paris, 1991, 275 p.
- MAUGENEST Denis (sous la direction de), *Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Jean-Paul II*, Le Centurion, Paris, 1985, 274 p.
- MAURER Mechtild, *Tourisme, Prostitution, Sida*, Éditions l'Harmattan, Paris, 1992, 182 p.
- MAYER Hans, *Les marginaux*, Éditions Albin Michel, Paris, 1994, 535 p.
- MAZEL Olivier, *L'exclusion, le social à la dérive*, Éditions Marabout, Paris, 1996, 248 p.
- MERTON Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Éditions Plon, Paris, 1965, 217 p.
- MESLIN Michel, *L'expérience humaine du divin*, Éditions du Cerf, Paris, 1988, 421 p.
- MILANO Serge, *La pauvreté dans les pays riches, du constat à l'analyse*, Nathan, Paris, 1992, 191 p.
- MILLET Lucien, *La crise du milieu de la vie*, Éditions Masson, Paris, 1993, 212 p.
- Ministère du Travail et des Affaires Sociales, *La violence des jeunes en milieu urbain*, La Documentation Française, Paris, 1995, 39 p.
- MIQUEL Pierre (Dom), *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Collection Théologie historique, Éditions Beauchesne, Paris, 1999, 365 p.
- Mission Interministérielle de Lutte contre la drogue et la toxicomanie, *Drogues, savoir plus, risquer moins*, Éditions Comité Français d'Éducation pour la Santé, Paris, 2000, 148 P.
- MOREL Corinne, *ABC des psychothérapies*, Éditions Grancher, Paris, 1997, 250 p.
- MOSCOVICI Serge, *Psychologie sociale des relations à autrui*, Éditions Nathan, Paris, 1994, 304 p.
- MOSCOVICI Serge (sous la direction de), *Psychologie sociale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, 596 p.
- MOSER Gabriel, *Les relations interpersonnelles*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, 243 p.
- MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, Tome IV, Éditions du Seuil, Paris, 1961-1963, 517 p.
- MUCCHIELLI Roger, *L'entretien de face à face dans la relation d'aide : connaissance du problème*, Éditions E. S. F., Paris, 1980⁸, 85 p.
- NASIO J. D.(sous la direction de), *Introduction aux œuvres de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*, Éditions Payot, Paris, 1994, 457 p.
- OGIEN Albert, *Sociologie de la déviance*, Éditions Armand Collin, Paris, 1995, 231 p.
- ORAISON Marc, *La prostitution... et alors ?*, Éditions du Seuil, Paris, 1979, 158 p.
- OSER Fritz, GMÜNDER Paul, RIDEZ Louis, *L'homme, son développement religieux : Étude de structuralisme générique*, Éditions du Cerf, Paris, 1991, 348 p.
- OTTO Rudolf, *Le sacré*, Éditions Payot, Paris, 1995, 238 p.
- PAGES Max, *L'orientation non directive en psychothérapie et en psychologie sociale*, Éditions Dunod, Paris, 1986³, 182 p.
- PARCEVAUX (de) Pierre, *Face à la toxicomanie*, Collection Guide Totus, Éditions Le Sarmant Fayard, Paris, 1993, 245 p.
- PAUGAM Serge (Sous la direction de), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Éditions la découverte, Paris, 1996, 583 p.
- PAUGAM Serge, *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997⁴, 256 p.
- *La société française et ses pauvres, l'expérience du revenu minimum d'insertion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, 317 p.
- PÉDRON Pierre, *La prison et les droits de l'homme*, L.G.D.J., Paris, 1995, 11 p.
- PERLS Fritz, *Le Moi, la Faim et l'Agressivité*, Éditions Tchou, Paris, 1978, 333 p.
- *Que dites-vous après avoir dit bonjour ?*, Éditions Payot, Paris, 1980, 112 p.
- PERETTI (de) André, *Du changement à l'inertie*, Éditions Dunod, Paris, 1981, 248 p.
- PIAGET Jean, *Six études de psychologie*, Éditions Denoël Gonthier, Paris, 1964, 189 p.
- *Le structuralisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 128 p.
- *La psychologie de l'intelligence*, Éditions Armand Collin, Paris, 1986, 192 p.
- PINEAU Gaston, LEGRAND Jean-Louis, *Les histoires de vie*, Collection Que sais-je ? n° 2760, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, 126 p.

- PIRENNE Henri, *Les villes du Moyen-Âge*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 171 p.
- PERRON Roger, *Genèse de la personne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, 256 p.
- PETIT Marie, *La Gestalt, thérapie de l'ici et maintenant*, Éditions E.S.F., Paris, 1984, 156 p.
- PORTELANCE Colette, *Relation d'aide et amour de soi*, Collection psychologie, Les Éditions du CRAM, Québec, 1998, 452 p.
- POUJOL Jacques et Claire, *Manuel de relation d'aide, L'accompagnement spirituel et psychologique*, Éditions Empreinte Temps Présent, Paris, 1996, Volume 1, 200 p. et volume 2, 200 p.
- POUPARD Paul, *Les religions*, Collection Que sais-je ? n° 9, Presses Universitaires de France, Paris, 1994⁴, 154 p.
- *Église et cultures, jalons pour une pastorale de l'intelligence*, Éditions SOS, Paris, 1980, 242 p.
- PROLONGEAU Hubert, *Sans Domicile Fixe*, Collection Pluriel intervention, Éditions Hachette, Paris, 1993, 222 p.
- RAHNER Karl, *Écrits théologiques*, Tome 10 Monde moderne et théologie, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1970, 174 p.
- *Traité fondamental de la foi*, Éditions du Centurion, Paris, 1983, 517 p.
- RÉDALIÉ Yann, *Mission populaire*, Éditions Labor et fides, Paris, 1981, 127 p.
- REICH Wilhelm, *La psychologie de masse du fascisme*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 2001, 518 p.
- RÉMOND René, *L'antichristisme en France de 1815 à nos jours*, Éditions Fayard, Paris, 1999², 420 p.
- REYMOND Bernard, SORDET Michel (sous la direction de), *La théologie pratique, statuts, méthodes, perspectives d'avenir*, Textes du Congrès International Oecuménique Francophone de Théologie Pratique, Éditions Beauchesne, Paris, 1993, 395 p.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit I*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, 128 p.
- *La métaphore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, 231 p.
- *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, 424 p.
- RIGAL Jean, *Préparer l'avenir de l'Église*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, 194 p.
- RIGAUX Béda, *Témoignage de l'Évangile de Luc*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1970, 158 p.
- RIVIERE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Éditions Armand Collin, Paris, 1997, 190 p.
- ROPPS Daniel, *La vie en Palestine au temps de Jésus*, Éditions Bordas, Paris, 1961, 543 p.
- ROSSIAUD Jacques, *La prostitution médiévale*, Éditions Flammarion, Paris, 1990, 286 p.
- ROGERS Carl, *Le développement de la personne*, Éditions Dunod-Bordas, Paris, 1966, 279 p.
- *La relation d'aide et la psychothérapie*, Les Éditions Sociales Françaises, Paris, 1970, 459 p.
- ROSENTHAL Robert, *Experimenter effects in behavioral research*, Appleton-Century-Crofts, New-York, 1966, 184 p.
- ROUDINESCO Élisabeth, PLON Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Éditions Fayard, Paris, 1997, 1191 p.
- SALOMÉ Jacques, *Le courage d'être soi*, Les Éditions du Relié, Paris, 1999, 190 p.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, Paris, 1977, 691 p.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Éditions Hermann, Paris, 1995, 125 p.
- SCHURR Viktor, *Pastorale constructive*, Collection chemin de la foi, Éditions du Chalet, Paris, 1963, 143 p.
- SCHOLTUS Robert, *Les sacrements source de vie*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1990, 102 p.
- Service Catholique de l'Enfance et de la Jeunesse Inadaptée (SCEJI) ; *La rencontre des exclus*, Salvator, Mulhouse, 1987, 163 p.
- SESBOÛÉ Bernard, *Croire, Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Éditions Droguet et Ardent, Paris, 1999, 576 p.
- SEYLER Monique, *L'isolement en prison : l'un et le multiple*, GESDIP, Paris, 1990, 163 p.
- SHANNON Claude E., WEAVER Warren, *Théorie mathématique de la communication*, Éditions Retz, Paris, 1975, 188 p.
- SHELTON Charles M., *Pastoral counseling with adolescents and young adults*, Crossroad Publishing Company Editions, New York, 1995, 238 p.
- SITTERLIN René, *La religion*, Éditions Quinette, Paris, 1990, 64 p.
- SOLÉ Jacques, *L'âge d'or de la prostitution*, Éditions Hachette, Paris, 1994, 666 p.
- *L'amour en occident à l'époque moderne*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1984, 312 p.
- SOULET Marc-Henry (Sous la direction de), *De la non-intégration, essai de définition théorique d'un problème social contemporain*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1994, 168 p.
- STEINMANN Jean, *Job, témoin de la souffrance humaine*, Collection Foi Vivante, Éditions du Cerf, Paris, 1969, 124 p.

- STEMPER Camille, *Le chemin vers l'autre*, Éditions Salvator, Mulhouse, 1994, 157 p.
- STEWART Ian, JOINES Vann, *Manuel d'analyse transactionnelle*, Inter Édition, Paris, 1991, 228 p.
- STOLERU Yves, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Éditions Flammarion, Paris, 1977, 216 p.
- TAPP Philippe et MALEWSKA-PEYRE Hanna, *Marginalités et troubles de la socialisation*, Collection Psychologie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 384 p.
- TARTAKOWSKY Pierre, *La Prison. Enquête sur l'administration pénitentiaire*, Éditions Payot, Paris, 1995, 194 p.
- TEBIB Roger, *Les exclus : précis d'éducation sociale*, Éditions Anthropos, Paris, 1996, 112 p.
- THÉODOSE Édith, *Ces jeunes qui galèrent*, Éditions Ouvrières, Paris, 1992, 173 p.
- TOURAINE Alain, *Sociologie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1965, 507 p.
- *Le retour de l'acteur*, Éditions Fayard, Paris, 1984, 350 p.
- TOURETTE Catherine, GUIDETTI Michèle, *Introduction à la psychologie du développement, du bébé à l'adolescent*, Éditions Armand Collin, Paris, 1998, 1991 p.
- VANDEPLAS HOLPER Christiane, *Le développement psychologique à l'âge adulte et pendant la vieillesse, Maturité et sagesse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, 293 p.
- VERBRAKEN Pierre-Patrick, *Les premiers siècles chrétiens*, Éditions du Cerf, Paris, 1984, 220 p.
- VERGNAUD Jean-Maurice, BLIN Philippe, *L'analyse transactionnelle, outil d'évolution personnelle et professionnelle*, Les Éditions d'Organisation, Paris, 1987, 201 p.
- VERGOTE Antoine, *Religion, foi, incroyance*, Éditions Pierre Mardaga, Bruxelles, 1983, 328 p.
- VILLÉ (de) Philippe, VROEY (de) Michel, *Salaires et marché du travail chez MARX et KEYNES : Orthodoxie ou hétérodoxie ?*, Cahier d'économie politique 10 – 11, 1985, 120 p.
- VIMONT Jean-Claude, *La prison politique en France : genèse d'un mode d'incarcération spécifique XVIII^e - XX^e siècle*, Éditions Anthropos, Paris, 1993, 503 p.
- WALGRAVE Lode, *Délinquance systématisée des jeunes et vulnérabilité sociétale : essai de construction d'une théorie intégrative*, Éditions Médecine et Hygiène, Paris, 1992, 152 p.
- WALLON Henri, *L'évolution psychologique de l'enfant (1941)*, Éditions Armand Collin, Paris, 1968, 192 p.
- *Les origines du caractère chez l'enfant (1943)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 301 p.
- WATZLAWICK Paul, HELMICK-BEAVIN Janet, DON JACKSON D., *Une logique de la communication*, Collection Points, Éditions du Seuil, Paris, 1972, 286 p.
- WATZLAWICK Paul, *Le langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Collection Points n° 186, Éditions du Seuil, Paris, 1980, 185 p.
- WATZLAWICK Paul, WEAKLAND John, FISCH Richard, *Changement. Paradoxes et psychothérapie*, Collection Points n° 130, Éditions du Seuil, Paris, 1981, 190 p.
- WEBER Françoise, *En désespoir de justice*, Collection À Pleine Vie, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1990, 95 p.
- WEBER Max, *Économie et société, 1. Les catégories de la sociologie*, Éditions Plon, Paris, 1971, 411 p.
- WEISS Joël, *Arraché au trottoir*, Éditions Garancière, Paris, 1985, 141 p.
- WIAME Bernadette, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux*, Collection Théologie Pratique, Éditions Lumen Vitae, Bruxelles, 1997, 271 p.
- WINNICOTT Donald Woods, *Jeux et réalité*, Éditions Gallimard, Paris, 1975, 142 p.
- *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Éditions Payot, Paris, 1969, 466 p.
- XIBERRAS Martine, *Les théories de l'exclusion : pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Éditions Armand Collin, Paris, 1998², 242 p.
- ZULLIGER Hans, *La formation de la conscience morale chez l'enfant*, Éditions Salvator, Mulhouse, 1971, 173 p.
- Collectif, *Approches de la prison*, Presses Universitaires de Montréal, Montréal, 1996, 324 p.
- Collectif, *Le Ça, le Moi et le Surmoi, la personnalité et ses instances*, Tchou éditeur, Paris, 1978, 335 p.
- Collectif, *Comprendre et combattre l'exclusion*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 1998, 159 p.
- Collectif, *Théologie et catéchèse*, Éditions Chalet, Paris, 1981, 118 p.
- Collectif, *La personnalité*, Actes du X^e congrès international Personnalité et Âges de la vie, Société Internationale de la Personnalité et du Caractère, 1986, 217 p.
- Collectif, *Le maître spirituel*, Collection foi vivante, Éditions du Cerf, Paris, 1980, 147 p.
- Collectif, *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Cahier Jussierux, Union Générale d'Éditions, Paris, 1979, 441 p.
- Collectif, *La relation pastorale*, Collection Cogitatio Fidei n° 33, Éditions du Cerf, Paris, 1968, 260 p.
- Collectif, *Psychanalyse et culture grecque*, Société d'édition les Belles Lettres, Paris, 1980, 245 p.
- Collectif, *Psychologie du développement*, collection Grand Amphi, Éditions Bréal, Paris, 1999, 350 p.

Collectif, *Psychologie de la connaissance de soi*, Collection Psychologie aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, 362 p.

Articles et revues

ABESAMIS Carlos, "La Bonne Nouvelle aux pauvres", in *Concilium* 218 (1988).

AMALADOSS Michel, "Sémiologie et sacrement" in *La Maison Dieu* n° 114 (1973).

BACH Ulrich, "Plaidoyer pour une Église diaconale", in *Concilium* 218 (1988).

BATSON C. Daniel, in *Advances in experimental social psychology*, Édité by Leonard BERKOWITZ, Academic Press INC, San Diego, 1987, Volume 20.

BAUM Gregory, "Victimes de la société d'abondance", in *Concilium* 218 (1988)

CASTEL Robert, *Du travail social à la gestion sociale du non-travail*, Revue *Esprit*, mars-avril 1998 n° 3-4.

DENIS Paul, "Soi-même pour un autre, identité relative et identité absolue", *Revue Française de Psychanalyse*, Tome 4, 1999.

DUBOL Viviane, "Le sens de l'acte de prostitution entre injonction et quatrième personnage", in *Revue Psychologie Clinique* n° 7, Éditions L'harmattan, 1999.

FUCHS Ottmar, "L'Église pour les autres", in *Concilium* 218 (1988).

JOINT-LAMBERT Marie-Thérèse, "La lutte contre les exclusions" in *La documentation française* 1998.

LABROSSE Bruno, *Études*, décembre 1992, n° 3776.

LIÉGÉ Pierre-André, "Théologie de l'Église et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire", in *La Maison Dieu* n° 34 (1953).

MATHIEU Lilian, "L'espace de la prostitution", in *Sociétés Contemporaines*, n° 38/2000.

MORGEN Michèle, "La place des femmes dans les récits de la Passion et de la Résurrection", Supplément à *Carrefours d'Alsace*, (2000).

Exclus et exclusions, connaître les populations, comprendre les processus, La documentation française 1992

Guérir, une conquête ou un don, Christus n° 159, Juillet 1993.

Identités, Revue Française de Psychanalyse, n° 4/1999, Tome LXIII, Presses Universitaires de France.

Les jeunes en difficultés, Panoramiques n° 26, Troisième trimestre 1996.

Théologie pratique et/ou pastorale, Revue des sciences religieuses, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, n° 3, juillet 1995.

Pauvreté et exclusion, La documentation française, 1998.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	3
INTRODUCTION	5
PARTIE 1	11
VOIR	11
Chapitre 1	15
La marginalité, termes et notions en jeu	15
1. 1. L'apparition de la question sociale	16
1. 2. Pauvreté, précarité, exclusion et marginalité	23
1. 3. Conclusion	37
Chapitre 2	41
Les espaces de marginalité	41
2. 1. Les espaces de marginalité	44
2. 1. 1. Le milieu carcéral	44
2. 1. 2. La prostitution	49
2. 1. 3. Les jeunes en rupture sociale	56
2. 1. 4. Les personnes sans domicile fixe	60
2. 2. Les constantes des milieux de marginalité	64
2. 2. 1. Des constantes structurelles : l'espace, le temps et le réel	67
2. 2. 2. Des constantes individuelles : stigmatisation et déconstruction de la personnalité	76
2. 3. Les personnes en situation de marginalité	82
2. 3. 1. Typologie des personnes en situation de marginalité	82
2. 3. 2. Caractéristiques des personnes en situation de marginalité	84
2. 4. Conclusion	89
Chapitre 3	93
Des pratiques pastorales diverses et variées : un défi pour une approche globale ⁹³	
3. 1. Les pratiques pastorales mises en œuvres dans les lieux de marginalité	95
3. 1. 1. En prison	95
3. 1. 2. Sur les lieux de prostitution	96
3. 1. 3. Avec les jeunes en rupture sociale	98
3. 1. 4. Àuprès des personnes sans domicile fixe	100
3. 2. Le défi majeur d'une pastorale de la marginalité	100
3. 3. Conclusion	105
CONCLUSION	107
PARTIE 2	111
JUGER	111
Chapitre 4	115
La pastorale au cœur de l'agir de l'Église	115
4. 1. La pastorale, entre pratique et théologie	115
4. 1. 1. La pastorale au cœur de la tradition biblique	116
4. 1. 2. La pastorale, entre théorie et action	116
4. 1. 3. Les acteurs pastoraux	124
4. 2. Un aspect de l'agir de l'Église : la pastorale auprès des marginaux	126
4. 2. 1. L'Église comme institution	128
4. 2. 2. Les quatre missions fondamentales de l'Église	131
4. 2. 3. Les modèles ecclésiologiques actuels et leur interaction dans le champ de l'agir pastoral	152
4. 2. 3. 1. À partir de l'histoire	153
4. 2. 3. 2. À partir de l'action	162
4. 2. 3. 3. Synthèse	166
4. 3. Conclusion	169
Chapitre 5	172
Quelques caractéristiques de la personne humaine	172
5. 1. Quel regard sur la personne humaine ?	172
5. 1. 1. La quête de l'identité	173
5. 1. 1. 1. Une approche sociale de l'identité	173
5. 1. 1. 2. Une approche psychologique de l'identité	177
5. 1. 1. 3. Identité et marginalité	180

5. 1. 2. Plusieurs désignations possibles pour évoquer l'être humain	181
5. 1. 3. La théorie des besoins selon Abraham Harold MASLOW	186
5. 2. Un nouveau regard sur la personnalité	189
5. 3. L'être humain, un être de langage	193
5. 3. 1. Parole et langage	194
5. 3. 1. 1. La fonction de communication du langage	195
5. 3. 1. 2. La fonction thérapeutique de la parole	203
5. 3. 1. 3. La fonction performative du langage	206
5. 3. 2. Rite et symbole	209
5. 3. 2. 1. Rite et rituel	210
5. 3. 2. 2. Symbole et symbolique	214
5. 4. Les pratiques toxicomaniaques	217
5. 4. 1. Le langage symbolique de la toxicomanie	219
5. 4. 2. Toxicomanie et phénomène transitionnel	221
5. 4. 3. L'espace et le temps dans l'usage de la drogue	223
5. 4. 4. Synthèse	225
5. 5. Conclusion : enjeux pour la problématique	226
Chapitre 6	229
La construction et l'évolution de la personnalité humaine et croyante selon diverses approches théoriques	229
6. 1. Le rôle des modèles théoriques	230
6. 2. Les modèles psychanalytiques de Sigmund FREUD et Carl Gustav JUNG	232
6. 2. 1. Sigmund FREUD	232
6. 2. 2. Carl Gustav JUNG	250
6. 2. 3. Les théories de Sigmund FREUD et de Carl Gustav JUNG appliquées aux réalités de la marginalité	254
6. 3. Les modèles développementalistes	256
6. 3. 1. Erik H. ERIKSON	256
6. 3. 2. Daniel J. LEVINSON	265
6. 3. 3. Ces modèles théoriques, un outil précieux pour la pastorale	270
6. 4. Les modèles constructivistes	274
6. 4. 1. Jean PIAGET	275
6. 4. 2. Robert KEGAN	280
6. 4. 3. L'intérêt des modèles constructiviste pour la mise en œuvre d'une pastorale	289
6. 5. Le parcours de la maturation croyante	291
6. 5. 1. Lien entre maturation humaine et maturation croyante	292
6. 5. 2. Religion, croyance, foi	293
6. 5. 3. Expérience religieuse, illusion et marginalité	303
6. 5. 4. Les étapes de la maturation croyante	309
6. 5. 4. 1. Lawrence KOHLBERG	310
6. 5. 4. 2. James W. FOWLER	312
6. 5. 4. 3. Fritz OSER et Paul GMÜNDER	316
6. 5. 4. 4. Valeurs et limites de ces théories pour la pastorale	323
6. 6. Conclusion	326
Chapitre 7	331
La relation d'aide : fondements théoriques et enjeux	331
7. 1. La relation d'aide et les acteurs impliqués	332
7. 1. 1. Le champ de la relation d'aide	333
7. 1. 2. Les acteurs impliqués	337
7. 1. 3. L'entretien non directif ou centré sur le client	355
7. 1. 4. L'écoute	360
7. 2. La psychanalyse	362
7. 3. La gestalt-théorie ou la psychologie de la forme	367
7. 4. L'analyse transactionnelle	376
7. 4. 1. Les composantes de la personnalités : l'analyse structurale	377
7. 4. 1. 1. Les états du moi.	379
7. 4. 1. 2. Les dysfonctionnements des états du moi	386
7. 4. 2. Les transactions de la personne en société : l'analyse transactionnelle	389
7. 5. Valeurs et limites pour la mise en œuvre d'une pratique pastorale en milieu marginalisé	401
7. 6. Conclusion	408
Chapitre 8	411
Un paradigme de la relation pastorale	411
8. 1. La péripécie du Bon Samaritain (Lc 10, 30-37), un paradigme de la relation pastorale	412
8. 1. 1. Le contexte	413

2. Des personnages aux attitudes multiples et variées	414
3. Une péricope pour aujourd'hui	417
6. 2. La relation pastorale confrontée à l'amour évangélique	421
8. 2. 1. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lc 10, 27)	421
8. 2. 2. Amour de soi et estime de soi	425
8. 2. 3. Tout homme est créé à l'image de Dieu	428
8. 2. 4. Les attitudes de l'agent pastoral	431
8. 3. Conclusion	432
CONCLUSION	434
PARTIE 3	438
AGIR	438
Chapitre 9	442
Pastorale de la marginalité et relation d'aide	442
9. 1. Observer	443
9. 2. Se confronter à une parole autre : le dialogue pastoral	445
9. 3. La perspective de la relation pastorale : un itinéraire de conversion	452
9. 4. Conclusion	462
Chapitre 10	464
Une pastorale de la marginalité	464
10. 1. Quelques particularités propres aux différents lieux de marginalité	464
10. 1. 1. En milieu carcéral	464
10. 1. 2. Avec les personnes prostituées	467
10. 1. 3. Avec les jeunes en difficulté sociale	467
10. 1. 4. Avec les personnes sans domicile fixe	468
10. 2. Des jalons pour la mise en œuvre d'une pastorale de la marginalité	470
10. 2. 1. Une catéchèse pour milieux marginalisés	474
10. 2. 2. Une pastorale qui ouvre à l'insertion communautaire	475
10. 3. Une pastorale concertée au sein de la marginalité	488
10. 3. 1. Des structures communes pour un travail concerté	488
10. 3. 2. Le soutien des agents pastoraux	491
10. 4. Conclusion	493
CONCLUSION	495
BIBLIOGRAPHIE	499
TABLE DES MATIÈRES	513