

Université de Montréal

**Expérience de foi et processus de maturation :
jalons pour une éducation de la foi des adultes**

par

Lise Leclerc

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts
en Théologie

octobre, 2005



AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**Expérience de foi et processus de maturation :
jalons pour une éducation de la foi des adultes**

présenté par :

Lise Leclerc

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Claude Breton

.....
président-rapporteur

Jean-Marc Charron

.....
directeur de recherche

Jean-Marc Gauthier

.....
membre du jury

RÉSUMÉ

La nouvelle évangélisation requise par une nouvelle culture, appelle l'Église à revoir ses façons de faire en matière de transmission de la foi. Toutefois, avant d'aborder les manières de faire il est important de mieux comprendre la nature de cette transmission tant dans son objet qu'en ce qui concerne ses destinataires. Partant d'une pratique diocésaine relative à l'élaboration d'orientations pour la formation à la vie chrétienne, cette recherche pose d'emblée la question de la nature de la foi. L'éclairage traditionnel de la *fides qua* et de la *fides quae creditur* permet de déployer les différentes facettes de la foi comme expérience et contenu et leur nécessaire complémentarité. S'intéressant aux destinataires, cette recherche se tourne vers les théories psychodéveloppementales afin de mieux saisir le processus de maturation tant chez l'individu en général que chez l'individu croyant. La théorie élaborée par Erik H. Erikson sur le développement de l'identité nous permet de s'initier au processus développemental dans son ensemble, aux différentes étapes qui structurent l'être humain et aux influences qui contribuent à la construction du sentiment d'identité. Les liens entre ces deux analyses portant sur la foi et le développement humain permettent de dégager des repères intéressants pour la croissance vers une foi adulte.

**formation – vie chrétienne – croire – andragogie – croissance –
développement – identité**

SUMMARY

The new evangelization which is required by a new culture calls on the Church to rethink its ways of transmitting the faith. However, before looking at methods it is important to better understand the nature of this transmission both in terms of its purpose and its intended recipients. Based on a diocesan approach to developing guiding principles for instruction in Christian living, this research raises the question of the nature of faith from the outset. The traditional interpretation of *fides qua* and *fides quae creditur* provides an opportunity to illustrate the different aspects of faith as experience and as content and their necessary complementarity. Looking at the intended recipients, this research turns to theories of developmental psychology in order to gain a better understanding of the maturation process in individuals in general as well as among believers. Erik H. Erikson's theory on the development of personal identity provides an opportunity to explore the overall developmental process, the different stages in the structuring of the human personality and the influences which contribute to building a feeling of personal identity. The connections between these two analyses touching on faith and human development provide an opportunity to identify interesting reference points for the journey of growth towards an adult faith.

**instruction – christian life – believe – andragogy – growth – development -
identity**

TABLE DES MATIÈRES

<i>RÉSUMÉ</i>	<i>III</i>
<i>SUMMARY</i>	<i>IV</i>
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	<i>V</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>9</i>
<i>INTRODUCTION</i>	<i>10</i>
<i>CHAPITRE 1</i>	<i>14</i>
<i>LA FORMATION À LA VIE CHRÉTIENNE : LECTURE D'UNE PRATIQUE</i>	<i>14</i>
1. Introduction	14
2. Le mandat	15
3. Le milieu	17
4. Une culture nouvelle	20
5. Une culture qui ne transmet plus la foi	24
6. L'évangélisation passe par l'inculturation	26
7. Pour aller plus loin	28
<i>CHAPITRE 2</i>	<i>30</i>
<i>LA FOI : EXPÉRIENCE, CONTENU ET DYNAMIQUE</i>	<i>30</i>
1. Introduction	30

2. La <i>fides qua creditur</i> ou la foi comme expérience de rencontre	31
2.1 La foi : une expérience fondamentale qui a besoin d'être saisie	32
2.2 La foi : une rencontre personnelle avec Dieu.....	35
2.3 L'expérience de la foi à la lumière de la psychologie.....	38
3. La <i>fides quae creditur</i> ou la foi comme contenu de la révélation.....	40
3.1 Quand Dieu se révèle à l'humanité.....	41
3.2 La foi n'existe pas en dehors du langage	43
3.3 La nécessaire complémentarité entre la <i>fides quae</i> et la <i>fides qua creditur</i>	44
4. La dynamique de la foi.....	47
4.1 Les trois voies traditionnelles.....	47
4.2 Les trois étapes actuelles	50
4.3 L'approche développementale de Oser, Gmünder et Ridez	52
4.4 Le développement de la foi selon Fowler	54
5. Une foi adulte?	56
CHAPITRE 3.....	59
LES ENJEUX DE L'IDENTITÉ SELON ERIKSON.....	59
1. Introduction	59
2. Présentation générale de la théorie développementale d'Erik H. Erikson	60
3. L'impact de l'environnement sur le développement de l'identité	62

4. Les étapes du développement de l'identité.....	65
4.1 La confiance versus la méfiance	67
4.2 L'autonomie versus la honte et le doute.....	70
4.3 L'initiative versus la culpabilité.....	72
4.4 Le sens de l'industrie versus l'infériorité.....	75
4.5 L'identité versus la confusion d'identité.....	77
4.6 L'intimité versus la distanciation	79
4.7 La générativité versus la stagnation	81
4.8 L'intégrité versus le désespoir.....	82
5. Une foi qui grandit dans une personne unique.....	84
CHAPITRE 4.....	86
ENJEUX POUR LA FORMATION À LA VIE CHRÉTIENNE.....	86
1. Introduction	86
2. Foi et identité : des étapes marquées par des crises	87
2.1 Reconnaître le caractère dynamique de la vie humaine, de la foi et leur complémentarité.....	90
2.2 Accompagner les parents en tenant compte de l'étape où ils se trouvent.....	92
2.3 Accorder une plus grande attention aux adultes du mitan de la vie ...	94
2.4 Adopter une pédagogie mieux adaptée aux adultes d'aujourd'hui ...	97
3. Foi et identité : un processus de synthèses	98
3.1 Articuler la <i>fides quae</i> et la <i>fides qua creditur</i>	100

3.2	Faire interagir l'expérience et le contenu.....	102
3.3	L'importance de la parole.....	105
4.	Foi et identité : la nécessité d'un environnement supportant.....	107
4.1	Pour les enfants : assurer un soutien aux parents pour qu'ils soient en mesure de jouer au mieux leur rôle	110
4.2	Pour les adultes : choisir de les accompagner	112
5.	Conclusion	116
	<i>UN CHANTIER À POURSUIVRE</i>	<i>118</i>
1.	Une nouvelle évangélisation respectueuse du passé	118
2.	Un acte de communication.....	119
3.	Une attitude à cultiver.....	121
4.	Et la communauté chrétienne?.....	123
5.	Le mot de la fin	125
	<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>127</i>

REMERCIEMENTS

Toute ma reconnaissance aux personnes qui m'ont encouragée à entreprendre et à compléter ce mémoire.

En premier lieu je veux nommer Mgr Gilles Cazabon, évêque du diocèse de Saint-Jérôme qui non seulement a reçu avec enthousiasme mon projet d'études, mais a aussi accepté mes contraintes d'horaire dû à la scolarité et aux rendez-vous chez mon directeur de mémoire.

Mes plus sincères remerciements aux membres de la Corporation du Séminaire de Sainte-Thérèse qui m'ont accordé une bourse couvrant tous les frais de scolarité et même un peu plus. Sans ce soutien financier, jamais je n'aurais pu entreprendre ce projet de recherche.

Je remercie également ma colocataire et amie pour la patience qu'elle a démontrée à mon égard, quand le temps consacré aux études prenait le pas sur les tâches quotidiennes.

Merci à mes deux filles, Geneviève et Marie qui, démontrant une fierté pour leur mère encore étudiante, affirmaient ainsi leur foi dans mes capacités.

Enfin, j'exprime ma plus sincère reconnaissance à M. Jean-Marc Charron, qui en tant que directeur, m'a habilement guidée dans la recherche et la rédaction de ce mémoire, mais surtout, a su m'encourager à persévérer quand le sentiment de ne pas pouvoir y arriver se faisait entendre trop fortement.

INTRODUCTION

Après des siècles de première évangélisation, l'Église des pays d'ancienne chrétienté, dont celle du Québec, doit aujourd'hui s'engager dans un processus de nouvelle évangélisation. Après avoir connu ses heures - ses années - de gloire, l'Église de ces pays se retrouve reléguée au domaine privé, accusée de tous les torts - qui ne sont pas toutes de fausses accusations - taxée de rétrograde - ce qu'elle est sur certains sujets - à cause de son manque d'ouverture face aux nouvelles situations individuelles, familiales, sociales et mondiales qui réclament des réponses nouvelles et une réflexion renouvelée.

« La seconde évangélisation se présente dans des conditions très différentes. La seconde, ou la nouvelle, évangélisation s'adresse à des populations qui furent christianisées dans le passé, mais qui vivent maintenant dans un climat sécularisé, dévalorisant le fait religieux, tolérant une religion du privé, parfois la combattant directement, ou l'entravant indirectement par des politiques et des pratiques qui marginalisent les croyants et leurs communautés. C'est une situation nouvelle qui ne s'est jamais présentée avec une telle acuité dans l'histoire de l'Église. »¹

La nouvelle évangélisation est un défi de taille. Au Québec, elle suscite des débats animés, des écrits nombreux, des orientations catéchétiques nouvelles, qui à leur tour, mobilisent des énergies généreuses et entraînent chez certains un élan renouvelé. Cette situation est, entre autres, liée de près à un changement majeur concernant la confessionnalité des écoles publiques, changement provoqué par la loi 118, adoptée en 2000 par le gouvernement québécois.

¹ CARRIER, Hervé, «La seconde évangélisation des cultures», *Catéchèse*, n° 114, 1989, p. 47.

Par ailleurs, la réflexion entourant la seconde évangélisation favorise un recentrement de la foi chrétienne sur la relation de la personne croyante avec Dieu et un souci accru pour sa qualité et sa vérité. Ce recentrement oblige la réflexion théologique et pastorale à s'intéresser davantage à l'expérience du croire, d'autant plus que la culture actuelle valorise la dimension expérientielle. Aujourd'hui, en effet, nul ne peut prétendre qu'il suffit de connaître et de répéter des vérités, fussent-elles de la foi, pour se définir comme personne croyante. Les vérités seules ne satisfaisaient plus, sont suspectes et « sommées d'opérer leur validation dans un itinéraire de recherche de sens ou dans un itinéraire croyant. »¹

L'inculturation de la foi est depuis toujours une exigence fondamentale de l'évangélisation. Elle demeure encore un travail à reprendre, à plus forte raison dans une culture en changement. De ce fait, la nouvelle évangélisation oblige à nouveau l'Église à connaître davantage la culture des personnes à qui elle s'adresse. Or, face à la culture d'aujourd'hui - c'était vrai aussi hier - deux attitudes sont possibles :

« soit une attitude négative : cette société est païenne, immorale, jouisseuse; on a même été jusqu'à dire, barbare. Le mieux est de s'en détourner, de la juger et de la condamner [...] L'autre attitude est d'ouverture et de discernement. Du point de vue de la foi, c'est cette société que Dieu nous a confiée pour lui annoncer le message de Jésus-Christ [...] Toute autre attitude risque de détourner les énergies des chrétiens vers des chimères et des regrets sans fin. »²

¹ DERROITTE, Henri, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, p. 7.

² DELZANT, Antoine, « Quelques défis de la culture contemporaine pour l'annonce de la foi », *Catéchèse*, n° 114, 1989, p. 59.

L'inculturation de la foi pousse l'Église, désireuse de transmettre la Bonne Nouvelle aux gens d'aujourd'hui, à s'intéresser non seulement à la culture, mais aussi à l'être humain et à son développement, sujet sur lequel les sciences humaines ont beaucoup progressé au cours des dernières décennies.

Cependant, pour la formation à la vie chrétienne et pour les fins de cette recherche, il n'est pas suffisant de découvrir la foi dans sa dimension d'expérience, ni de mieux connaître les personnes à qui elle s'adresse. Elle doit également s'intéresser à la pédagogie la mieux adaptée à l'individu d'aujourd'hui et à la foi elle-même. Le but ultime est de faire découvrir à d'autres cette foi qui fait vivre en abondance. Cette recherche s'intéresse donc à la transmission de la foi, qu'on l'appelle éducation, formation ou encore catéchèse, étant par ailleurs conscient que si l'éducation contribue à l'émergence, à l'éveil et à la croissance de la foi, elle ne peut, par contre, faire fi du mystérieux travail de l'Esprit de Dieu qui souffle où et quand il veut (Jn 3,8).

« Il est évident qu'on ne peut parler d'éducation de la foi que dans un sens secondaire et instrumental, autrement dit par rapport à ces médiations humaines qui peuvent faciliter, aider, écarter les obstacles, etc. Tout au long du processus d'éveil et de croissance de l'attitude de foi, mais en excluant toute possibilité d'intervention directe sur la foi elle-même : celle-ci reste continuellement liée à l'action gratuite de Dieu et à la réponse libre de l'homme. »¹

¹ ALBERICH, Emilio, *La catéchèse dans l'Église*, Paris, Cerf, 1986, p. 111.

Dans son développement, cette recherche suit d'assez près le questionnement surgi à même notre travail pastoral comme directrice diocésaine de la formation à la vie chrétienne et l'éclairage apporté par des lectures. Le premier chapitre présente le mandat qui nous a été confié ainsi que le diocèse de Saint-Jérôme dans lequel se situe notre travail. Il rapporte également les constats de départ concernant la transmission de la foi en lien avec la culture et les réflexions suscitées par les différentes lectures. Le deuxième chapitre explore, à l'aide de la théologie de la foi, la notion du croire dans sa double dimension d'expérience et de contenu, traduite traditionnellement par les notions de *fides quae* et de *fides qua creditur*. Ce chapitre s'intéresse également au processus de croissance de la foi tel que présenté par différents auteurs et généralement élaboré par la théologie spirituelle. Pour nous introduire à une meilleure connaissance de l'être humain et de son développement, le troisième chapitre présente la théorie du développement de l'identité telle que conçue par Erik H. Erikson. À la lumière de ces trois chapitres, cette recherche souhaite identifier quelques enjeux susceptibles d'éclairer la pratique catéchétique d'aujourd'hui et d'ici, en particulier chez l'adulte, destinataire privilégié dans ce travail.

CHAPITRE 1

LA FORMATION À LA VIE CHRÉTIENNE : LECTURE D'UNE PRATIQUE

1. Introduction

La responsabilité que l'évêque du diocèse de Saint-Jérôme nous a confiée, soit la direction de la mission catéchétique, mieux connue depuis le dernier document des évêques du Québec sur ce sujet, sous l'appellation de *formation à la vie chrétienne*, nous place au cœur de l'action pastorale liée à l'éducation de la foi. D'un côté la pratique réelle et concrète de la formation à la vie chrétienne, de l'autre, les orientations générales du magistère et de l'épiscopat québécois et la réflexion théologique. Notre mandat se situe de fait au centre du foisonnement de questions, d'idées et de recherches qui déferlent sur l'Église du Québec - et d'ailleurs - au sujet de sa mission, particulièrement en ce qui concerne la transmission ou l'éducation de la foi. Cette préoccupation s'exprime dans des documents récents de l'Assemblée des évêques du Québec tels que *Annoncer l'évangile dans la culture actuelle du Québec* (1999), *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes* (2000), *Jésus Christ chemin d'humanisation*, *Orientations pour la formation à la vie chrétienne* (2004) et sa version provisoire d'octobre 2002. Au Québec, la réflexion sur la transmission de la foi a été accélérée en juin 2000 alors que le gouvernement modifiait la loi sur l'instruction publique sur la base des orientations ministérielles concernant la place de la religion dans les écoles publiques. Conséquence des changements culturels survenus, la loi 118 confirmait

l'urgence pour l'Église de changer ses façons de faire afin que la foi chrétienne continue de se transmettre ; transmission qui relève par ailleurs de sa responsabilité propre face à sa mission et à laquelle désormais les écoles publiques ne participeront plus.

Les changements culturels jouant un rôle important dans le domaine de la nouvelle évangélisation, ce chapitre fait une incursion plutôt rapide à travers cette culture permettant ainsi de mieux la connaître et d'en dégager les impacts sur la transmission de la foi.

2. Le mandat

Cette recherche s'inscrit donc au cœur d'une pratique pastorale précise, celle d'une responsable diocésaine chargée d'élaborer des orientations pour la formation à la vie chrétienne au diocèse de Saint-Jérôme et de coordonner leurs mises en œuvre. Pour ce faire, une table diocésaine a été mise en place en faisant appel à des prêtres et des agents de pastorale représentant chaque région du diocèse ainsi qu'à des personnes-ressources choisies pour leur expertise en catéchèse.

Au point de départ, les orientations que le diocèse de Saint-Jérôme souhaite se donner puisent leurs inspirations dans l'exhortation apostolique *Catechesi Tradendae* (1979) de Jean-Paul II, dans le *Directoire Générale pour la Catéchèse*

de 1997 et dans le document des évêques du Québec intitulé *Jésus Christ, chemin d'humanisation* (2004) ; tout en étant préoccupé de refléter la situation locale liée à la population et au personnel pastoral du diocèse. À la lumière de ces lectures, les membres de la table diocésaine associés à ce travail retiennent trois affirmations qui leurs apparaissent fondamentales soient :

1. la catéchèse veut favoriser la rencontre avec le Dieu de Jésus Christ (plus que transmettre une doctrine)¹
2. la catéchèse veut favoriser le développement d'une foi adulte²
3. la catéchèse doit viser particulièrement les adultes³

La première affirmation laisse entendre que l'enseignement n'est peut-être pas le modèle le mieux adapté à l'annonce de l'Évangile. Or, ce modèle est passablement généralisé dans les pratiques pastorales de notre diocèse. La deuxième affirmation suppose une meilleure connaissance de l'adulte et de sa croissance spirituelle. La troisième exige un changement important des destinataires de la catéchèse qui, chez nous comme ailleurs au Québec, est davantage centrée sur les étapes sacramentelles de l'enfance et donc sur les enfants de huit à douze ans. Par conséquent, le groupe convient de miser sur un changement d'approche et de mentalité plutôt que sur un simple changement de contenu ou de durée de programme. Les orientations diocésaines devront

¹ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, Pierre Tequi, 1997, n° 53 ; ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC (AEQ), *Jésus Christ, chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p.14 et 32 ; JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae. Exhortation apostolique*, Montréal, Paulines, 1979, n° 5.

² CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ibid.*, n° 88 ; AEQ, *Ibid.*, p. 59-60 ; JEAN-PAUL II, *Ibid.*, n° 20.

³ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ibid.*, n° 88 et suivants ; AEQ, *Orientations pour la formation à la vie chrétienne, version provisoire*, Montréal, AEQ, octobre 2002, p. 39-40 ; JEAN-PAUL II, *Ibid.*, n° 43.

également identifier clairement les destinataires à privilégier et situer l'initiation sacramentelle destinée aux enfants dans l'ensemble des nouvelles orientations.

3. Le milieu

Le diocèse de Saint-Jérôme a été fondé en juin 1951. Il est situé dans la ceinture nord de Montréal. Son territoire est assez étendu. Il va de Val-Morin au nord, à Saint-Eustache au sud ; et de Saint-Michel de Wentworth à l'est, à Lachenaie à l'ouest. Il est entouré par les diocèses de Mont-Laurier au nord, Gatineau-Hull à l'ouest, Joliette à l'est et Montréal au sud. Le diocèse de Saint-Jérôme est divisé en six zones pastorales, chacune animée par un membre du Bureau de l'évêque. Il s'agit des zones de Saint-Eustache, de Sainte-Thérèse, de Terrebonne, de Saint-Jérôme, de Lachute et des Laurentides. On y dénombre un peu plus de 400,000 catholiques regroupés dans quarante paroisses. Il est le deuxième diocèse au Canada à avoir subi la plus forte croissance démographique. C'est principalement dans la région sud du diocèse que viennent s'installer les nouveaux résidents, majoritairement de jeunes familles, comme en fait foi l'augmentation de la clientèle scolaire et la construction d'écoles primaires et secondaires sur le territoire du diocèse. Quatre des six zones pastorales sont particulièrement touchées par cette augmentation. Il s'agit des zones de Terrebonne, de Sainte-Thérèse, de Saint-Eustache et de Saint-Jérôme. À titre d'exemple, la paroisse Notre-Dame-de-l'Assomption, sise à Blainville, dans la zone pastorale de Sainte-Thérèse, a vu sa population doublée en quelques années seulement avec une moyenne d'âge de 32 ans.

Depuis mars 2001, le diocèse de Saint-Jérôme est en période de réaménagement des paroisses. Ce vaste chantier a pour objectif de regrouper pastoralement et administrativement un certain nombre de paroisses entre elles pour être en mesure de faire face à la mission ecclésiale, particulièrement paroissiale, avec moins d'effectif. Le processus se fait de manière assez rapide puisqu'à ce jour le nombre de paroisses est passé de soixante-neuf à quarante. Les autres paroisses sont, pour la plupart, réunies pastoralement tout en se préparant au regroupement administratif. L'ensemble du processus, qui exige beaucoup d'énergie de la part du personnel paroissial et diocésain, pourrait être terminé en 2007 ou 2008. Le personnel diocésain¹ compte quarante-sept prêtres actifs dont 70 % ont plus de soixante ans et soixante-treize agents de pastorale dont 64 % ont cinquante ans et plus. De ce nombre, soixante-sept sont des femmes soit plus de 91 %.

De cette description du milieu diocésain de Saint-Jérôme se dégage quelques aspects dont les orientations pour la formation à la vie chrétienne devront tenir compte. En tout premier, il faut mentionner le nombre important de jeunes familles. Cette situation entraîne une forte demande sacramentelle liée au baptême, à la première des communions et à la confirmation et mobilise une proportion importante du personnel pastoral. Ces jeunes familles ressemblent, pour la plupart, au portrait que l'on trace habituellement d'elles. Généralement les deux parents travaillent à l'extérieur de leur ville de résidence, souvent à Montréal,

¹ DIOCÈSE DE SAINT-JÉRÔME, *Statistiques sur le personnel pastoral*, Saint-Jérôme, mai 2005.

et donc relativement loin de leur milieu de vie ce qui suppose un temps additionnel et plutôt considérable consacré aux déplacements. La proportion de « familles éclatées » entraîne souvent la garde partagée des enfants ou encore le changement de résidence et de responsabilité parentale la fin de semaine, situation souvent délicate et parfois difficile à gérer pour les deux parents. En outre, comme la proportion de jeunes familles est élevée, celle des jeunes adultes l'est tout autant.

Un deuxième aspect concerne la diversité des zones pastorales. De fait, quatre zones pastorales se ressemblent du point de vue de leur population et de leur croissance démographique. Ce sont les zones du sud du diocèse qui s'étendent d'est en ouest. On y retrouve bien quelques secteurs ruraux mais ils sont peu nombreux et souvent enclavés par des quartiers résidentiels. Par ailleurs, les zones de Lachute et des Laurentides ont des caractéristiques forts différentes. La région de Lachute est un milieu davantage ouvrier et rural, plus démunie que les autres régions et isolée de par sa localisation géographique. La zone des Laurentides de son côté est reconnue comme un milieu touristique très fréquenté, en particulier durant les fins de semaine. En fait, sa population peut facilement tripler durant cette période.

Un troisième aspect concerne le personnel pastoral vieillissant, surtout chez les prêtres mais aussi chez les agents et agentes de pastorale. Ce personnel se retrouve souvent épuisé et parfois même désabusé par les nombreux défis que l'Église du Québec a eu à relever depuis quelques décennies.

4. Une culture nouvelle

La population du diocèse de Saint-Jérôme appartient à une société et à une culture très différente de celle qui existait il y a à peine trente ans, et ce d'autant plus que sa population est jeune. Ainsi, il apparaît nécessaire de dégager quelques traits de la société québécoise afin de mieux connaître les personnes à qui la formation à la vie chrétienne désire s'adresser. Pour ce faire nous nous inspirons de *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle du Québec*,¹ document qui présente succinctement mais clairement les principales caractéristiques de la société québécoise actuelle.

Un premier trait de cette culture concerne la valorisation de la personne comme sujet. Aujourd'hui, chaque personne se préoccupe davantage de ses états d'âmes, désire faire des choix libres et personnels et tente de maîtriser tant bien que mal son environnement.

« Chacun doit être lui-même dans sa singularité, être quelqu'un face aux autres, bien dans sa peau, mais en étant lui-même. Tel n'est pas le cas dans les sociétés traditionnelles où la conformité au groupe est beaucoup plus mise à l'avant-plan.»²

Dans ce contexte, l'expérience personnelle occupe une place importante et toute doctrine apparaît suspecte et suscite des résistances. Cette manière d'aborder les

¹ AEQ, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle du Québec*, Québec, Fides, 1999.

² FOSSION, André, « D'une génération à l'autre, transmettre la foi », sur le site *Lumen Vitae Online*, <http://www.lumenonline.net/documents/Cultures>, 2003, p. 2.

choses entraîne un nouveau rapport à la vérité qui se construit davantage dans le dialogue, l'échange et la recherche.¹

Une seconde caractéristique porte sur la communication. Dans le monde d'aujourd'hui les médias sont omniprésents. Une quantité énorme d'informations parvient aux individus par le truchement de la télévision, de la radio, des journaux, des revues et de l'ordinateur. Peu importe ce qui se passe dans le monde, catastrophe naturelle, guerre ou accident majeur, l'information est diffusée rapidement, de manière presque immédiate, parfois même en direct. Par le fait même, les médias possèdent un très grand pouvoir ; celui de choisir parmi toutes les informations qui circulent, celles qui seront retenues ainsi que la manière de les traiter. L'individu, sollicité par une plus grande variété de contenus et de sources d'information, risque de trouver difficile de se faire une opinion. De plus,

« dans cette société largement médiatisée, l'Église n'est plus maîtresse de la présentation du christianisme [...] Toutes les opinions, même contradictoires peuvent circuler sur le réseau. »²

La communication se trouve aussi au cœur de l'existence moderne par le truchement des divers moyens électroniques. Cellulaires, internet, satellites, la technologie permet aux individus de se parler peu importe où ils se trouvent dans le monde. Enfin, compte tenu de ces nouvelles technologies, plusieurs métiers et professions dépendent aujourd'hui des communications. Par ailleurs, la communication de personne à personne, en face à face semble beaucoup moins

¹ AEQ, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle du Québec, Ibid.*, p. 42.

² *IBID.*, p. 24.

évidente. On parle régulièrement d'isolement ressenti avec de plus en plus d'acuité par une proportion significative de la population.

La culture du Québec est aussi touchée par le pluralisme. Il existe, aujourd'hui, plusieurs façons de penser, d'agir et de croire. Les spiritualités, religions, philosophies, de même que les valeurs, sont davantage diversifiées. En conséquence, les personnes sont confrontées à l'abondance des références et des itinéraires. De plus, le pluralisme ne se retrouve pas seulement à l'extérieur de l'individu mais aussi à l'intérieur. « Différentes visions coexistent dans la personne ; des références éclatées coexistent chez les individus »¹ et n'épargne pas la personne croyante. Par contre, il permet à celle-ci de choisir librement et de se situer personnellement face aux institutions religieuses et à l'Église de « retrouver toute sa liberté. »²

Un autre trait de la culture concerne la science et les énormes progrès techniques qui ont entraîné dans leur sillage des questions morales et éthiques sérieuses et forts complexes. Les réponses à ces questions pourraient entraîner l'humanité dans des situations inédites, et plonger celle-ci dans une grande vulnérabilité.

« La science de plus ne donne pas de solutions finales aux questions, comme on l'a cru un moment. En fait, chaque question résolue en pose dix nouvelles. La science ouvre donc à l'incertitude. Elle ne cesse de remettre

¹ *IBID.*, p. 31.

² *IBID.*, p. 32.

tout en question, et de faire prendre conscience de la complexité du monde.»¹

Par ailleurs, ce monde marqué par la science est, à certains égards, moins naïf et requiert des explications qui respectent le raisonnable ce qui « engage [l'Église] dans une pastorale de l'intelligence »².

À ces caractéristiques culturelles généralement admises, s'ajoute une situation particulière qui a un impact déterminant sur la transmission de la foi. Il s'agit de la position gouvernementale concernant la place de la religion dans les écoles publiques. Alors qu'au cours des dernières décennies l'Église comptait sur les écoles pour participer à la transmission de la foi chez les jeunes générations, depuis l'année 2000, les écoles ne sont plus définies par une religion qu'elle quelle soit. Elles sont devenues, selon le texte de loi, « communes, inclusives, démocratiques et ouvertes. »³ La position gouvernementale reconnaît la nécessité d'une formation spirituelle des élèves à condition que celle-ci s'intègre dans un «projet éducatif qui respecte la liberté de conscience et de religion des élèves, des parents et des membres du personnel de l'école. »⁴ Par conséquent, la pastorale scolaire qui permettait l'animation d'ateliers de pratique évangélique à l'intérieur même de l'école a disparu du paysage scolaire pour faire place à l'animation à la vie spirituelle et à l'engagement communautaire. De plus, pour trois ans encore,

¹ FOSSION, « D'une génération à l'autre, transmettre la foi », *Ibid.*, p. 3.

² AEQ, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle du Québec*, *Ibid.*, p. 47.

³ COMITÉ SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité*, Avis au ministre, Gouvernement du Québec, ministère de l'éducation, mars 2003, p. 6.

⁴ *IBID.*, p. 6.

déterminé par l'utilisation de la clause dérogatoire, l'enseignement religieux confessionnel est offert aux catholiques et aux protestants, mais le temps qui lui est alloué a été réduit de moitié presque partout. Enfin, après cette période, l'enseignement religieux confessionnel sera aboli afin de faire place à un nouveau programme de culture religieuse obligatoire pour tous et qui reste encore à définir.

C'est dans ce milieu culturel que s'inscrit la foi chrétienne. Le projet de formation à la vie chrétienne dans son effort d'élaborer des orientations pertinentes doit nécessairement en tenir compte dans son approche et sa manière de faire. Le premier pas consiste à prendre acte de cette nouvelle situation et surtout, éviter la nostalgie du passé qui ne ferait que retarder le travail à entreprendre, pour considérer

« que ce monde-ci avec ses chances et ses risques, ses problèmes et ses conflits n'est pas moins digne de l'Évangile que celui d'une période précédente. »¹

5. Une culture qui ne transmet plus la foi

Dans le Québec chrétien qui existait il n'y a pas si longtemps, l'éducation religieuse de l'enfant, baptisé très tôt, passait par l'éveil de la foi assuré par la famille immédiate et élargie, se poursuivait par l'initiation à la vie chrétienne assurée par la catéchèse donnée à l'école et la préparation aux sacrements d'initiation également prise en charge par le réseau scolaire en lien étroit avec la paroisse. Devenue adulte, la personne croyante n'avait plus qu'à fréquenter

¹ VILLEPELET, Denis, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, Lumen Vitae, 2003, p. 12.

assidûment les sacrements, pratiquer quotidiennement la prière et se conformer à une vie morale dictée et surveillée par les autorités ecclésiales. Le tout était suffisant, du moins le pensait-on, pour entretenir une foi vivante. Le processus était à la limite perçu comme linéaire. L'éveil et l'initiation se passaient dans l'enfance et la maturation à l'âge adulte et de manière stable.

« Dans ce cadre, l'action pastorale de l'Église consiste essentiellement à entretenir la foi qui représente un «allant de soi» et elle vise spécialement l'encadrement des fidèles de manière à soutenir leur ferveur, leur pratique de la religion et de la morale et leur zèle. »¹

Malheureusement, cette manière de faire et de penser issue d'un passé encore récent, a eu pour conséquence d'associer la catéchèse au monde de l'enfance. Or, on peut constater que les adultes d'aujourd'hui, quoique baptisés et initiés, ne reconnaissent plus grand chose de la foi chrétienne. C'est pourquoi, les évêques du Québec invitent maintenant les diocèses responsables de la formation à la vie chrétienne à accorder « une place centrale à l'éducation de la foi des adultes. »² Pourtant, dans le diocèse de Saint-Jérôme, beaucoup d'énergie, de temps et de ressources humaines sont consacrés à la pastorale auprès des enfants, particulièrement ceux âgés entre six et douze ans. Pendant des années, les paroisses et le diocèse ont investi massivement dans la pastorale scolaire destinée aux enfants des écoles primaires à laquelle s'ajoutait la préparation immédiate aux sacrements du pardon, de l'eucharistie et de la confirmation qui concerne essentiellement les enfants de huit à douze ans. Cette clientèle mobilise encore un nombre important d'agents et surtout d'agentes de pastorale, puisque les parents

¹ ROUTHIER, Gilles, «Un passage qui déplace le lieu de l'Église», *Catéchèse*, n° 173, 2003, p. 33.

² AEQ, *Orientations pour la formation à la vie chrétienne, version provisoire*, *Ibid.*, p. 39-40.

sont encore nombreux à demander les sacrements d'initiation pour leurs enfants. Il faut donc admettre que si l'éducation de la foi des adultes est une préoccupation certaine pour les leaders ecclésiaux, elle ne se traduit pas concrètement dans la pratique pastorale des paroisses.

Or, nous sommes passés « d'une situation de chrétienté à une situation de mission, »¹ ce qui a pour conséquence que la foi qui se transmettait par la culture ne se transmet plus.

« Aujourd'hui la culture ne transmet plus la foi, mais une exigence de liberté religieuse, et ce dès le plus jeune âge [...] Dans le passé, la foi allait de soi. Le petit catéchisme enseignait les vérités qu'il fallait croire, les sacrements qu'il fallait recevoir, les commandements qu'il fallait observer. Aujourd'hui pour nos contemporains, en particulier pour les jeunes, une foi vécue sur le mode du « il faut » n'a plus de sens. La foi est au contraire le lieu par excellence où chacun peut poser un choix de liberté. »²

De là une situation radicalement nouvelle qui appelle une manière toute aussi nouvelle de faire les choses.

6. L'évangélisation passe par l'inculturation

L'inculturation de la foi et de la catéchèse est le premier devoir de l'Église. La culture qui a été brièvement décrite et les particularités locales du diocèse de Saint-Jérôme sont ainsi le matériau avec lequel nous devons travailler.

« Globalement, l'inculturation désigne le processus par lequel le christianisme s'incarne, se vit, s'exprime et se communique dans les divers

¹ ROUTHIER, « Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Ibid.*, p. 33.

² FOSSION, « D'une génération à l'autre, transmettre la foi », *Ibid.*, p. 1.

contextes culturels, en agissant sur eux et, réciproquement, en s'enrichissant à leur contact. »¹

Mais avant de s'engager dans le processus de l'inculturation, il faut d'abord admettre avec lucidité les changements culturels qui prévalent actuellement. Or, dans l'élaboration des orientations diocésaines, nous avons constaté que cette prise de conscience n'est pas pleinement acquise et, par le fait même, conduit le personnel pastoral à résister aux approches nouvelles. Comme Gilles Routhier le proposait à l'occasion du colloque de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC) tenue à Paris en février 2003, seule une réflexion formulée et abordée clairement permettra aux intervenants en pastorale d'être davantage convaincus qu'il faille avancer autrement.

« Partagez-vous ce sentiment que nous entrons dans un monde nouveau et que la culture, ce lieu de l'homme que nous avons aujourd'hui pour demeure, présente des traits radicalement nouveaux par rapport à hier ? Avez-vous aussi une conscience claire du fait que, dans cette situation, il y a un déplacement anthropologique qui a des conséquences importantes au plan de ce que signifie l'annonce de l'Évangile. »²

Ayant admis être face à une culture radicalement nouvelle, il est nécessaire encore d'avoir sur elle un regard positif, ce qui ne veut pas dire sans lucidité ni critique mais plutôt avec « un a priori de sympathie, »³ qui permet de considérer « que l'Esprit Saint est toujours à l'œuvre »⁴ dans ce monde. Croire que Dieu désire toujours entrer en communication avec ce monde, tel qu'il est et là où il est, n'est-ce pas la conviction qui se trouve au cœur de la foi chrétienne?

¹ FOSSION, André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990, p. 101.

² ROUTHIER, « Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Ibid.*, p. 35.

³ FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 118.

⁴ VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, *Ibid.*, p. 12.

L'inculturation exige également de revoir les manières de faire et les façons de présenter la foi. Non pas, comme certains le croient, pour réduire le message de la foi afin de le rendre acceptable aux yeux du monde. Mais bien pour dire la foi avec les mots d'aujourd'hui et ainsi la rendre intelligible et compréhensible aux gens d'ici et de maintenant, tout comme Jésus lui-même l'a fait.

« Quand Jésus proclamait la Bonne nouvelle, il ne le faisait pas d'une manière éthérée. Il a assumé toutes les exigences et les particularités de la condition humaine en un lieu, en un temps et il a été inséré au sein d'un peuple vivant une situation sociale et politique précise. Pour sa prédication, il a utilisé des images, des formules qui rappelaient à ses auditeurs toutes les réalités familières à leur culture. »¹

7. Pour aller plus loin

À l'issue de ce premier chapitre deux types de questions liés de près aux objectifs que poursuit la formation à la vie chrétienne s'ouvrent devant nous. En effet, puisque la catéchèse espère non seulement susciter la foi mais aussi développer chez les personnes une foi adulte ; puisqu'elle cible, plus que par le passé, les adultes eux-mêmes le tout dans une culture radicalement nouvelle, il est raisonnable de se demander : qu'est-ce que croire? Qu'exprime le mot foi? Qu'entend-on par une foi adulte? Quels sont les éléments qui favorisent sa croissance vers une foi de plus en plus mûre? Le deuxième groupe de questions concerne davantage la personne humaine et son développement : Qu'est-ce qu'un

¹ DERROITTE, Henri, «Une catéchèse dans la mission de l'Église», *Théologie, Mission et Catéchèse*, coll. Théologies pratiques, Bruxelles et Montréal, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 198.

adulte? Comment se construit-il? Quels sont les différents éléments qui le structurent et font de chacun un être unique et en même temps semblable?

Pour explorer ces sujets, deux disciplines seront utilisées : la théologie de la foi et la psychologie développementale. La théologie nous permettra d'explorer les premières questions portant sur la foi et sa maturité alors que la théorie du développement de l'identité élaborée par Erik H. Erikson nous servira de guide pour chercher des éléments de réponse à la deuxième série d'interrogations. L'objectif est de mieux comprendre l'être humain qui est au cœur de l'acte catéchétique et la foi qu'il désire faire naître et croître. Cependant, le but ultime de cette recherche est de chercher des balises ou des points de repère susceptibles d'éclairer les manières les mieux appropriées pour annoncer l'évangile au monde d'aujourd'hui.

CHAPITRE 2

LA FOI : EXPÉRIENCE, CONTENU ET DYNAMIQUE

1. Introduction

Ce chapitre tente de mieux saisir la notion de foi par le biais de ses deux dimensions soit la *fides qua* et la *fides quae creditur* ainsi que sa dynamique propre. La foi est, d'un côté, une expérience personnelle - la *fides qua creditur* - à laquelle l'individu accorde son adhésion, son assentiment et y reconnaît un impact extraordinairement pertinent et transformant pour lui-même. La foi nécessite aussi une confrontation de l'expérience à des données objectives - la *fides quae creditur* -, élaborées à partir d'autres expériences spirituelles qui lui sont antérieures historiquement et en même temps semblables, à travers lesquelles Dieu s'est révélé à l'humanité. Ces deux dimensions de la foi nous entraînent sur le chemin de la théologie mais aussi de la spiritualité.

« Il est donc certain que la théologie spirituelle renvoie à un devoir de la théologie : celui de ne pas se cantonner arbitrairement au cadre de l'objectivité chrétienne [...] mais de rester ouverte à la compréhension du vécu, c'est-à-dire de l'objectivité appropriée ou de l'appropriation de cette objectivité. Ceci de par la structure même de la foi dont la théologie cherche l'intelligence, structure dont on ne peut évacuer la tension ou la corrélativité entre une *fides quae* et une *fides qua* ; de sorte que, d'un côté, le donné chrétien passe par l'appropriation chrétienne personnelle, tandis que, de l'autre, l'appropriation n'est nullement émergence d'une intériorité religieuse, mais précisément appropriation de ce donné. »¹

¹ MOIOLI, Giovanni, «Théologie spirituelle», *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p.1124.

Ainsi, le recours à la théologie et à la spiritualité est essentiel à la compréhension de la notion de foi car l'expérience et le contenu se nourrissent et se complètent mutuellement. La foi comporte aussi une dynamique qui lui est propre. Elle est toujours un mouvement qui la fait croître, mais aussi stagner ou même s'éteindre. Quels sont les éléments qui l'amènent à la maturité? Comment se vit sa croissance? Quel impact la psychologie a-t-elle sur elle? Autant de questions auxquelles ce chapitre tente de répondre.

2. *La fides qua creditur* ou la foi comme expérience de rencontre

La fides qua creditur réfère au mouvement allant de la personne vers Dieu. C'est elle qui s'exprime chez les disciples d'Emmaüs quand ils s'exclament « notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures? » (Lc 24, 32) Dans la littérature spirituelle et théologique, on retrouve différentes façons d'exprimer cette dimension de la foi. Giguère la décrit comme « expérience de croire dans la vie d'une personne »¹ ; *Mysterium Salutis* affirme que « croire est un engagement entièrement personnel, en lequel, l'homme ne peut être suppléé par rien ni par personne »² ; Denis Villepelet voit la foi comme « un acte suprêmement personnel et libre, celui de s'en remettre au Christ et de marcher à sa suite. »³ Ces quelques citations mettent de l'avant le mouvement impliqué

¹ GIGUÈRE, Paul-André, *Catéchèse et maturité de la foi*, Montréal et Bruxelles, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 43.

² HALLEUX, A. de et al., « La réponse de l'homme à la révélation de Dieu », *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 4, Paris, Cerf, 1969, p. 75.

³ VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, *Ibid.*, p. 91.

dans la *fides qua creditur*, c'est-à-dire la foi vue à partir de la personne humaine, personne qui vit ou fait une expérience de foi.

2.1 La foi : une expérience fondamentale qui a besoin d'être saisie

La foi, affirme-t-on, est d'abord une expérience de rencontre avec Dieu. Mais de quelle expérience parle-t-on? Le mot expérience se retrouve dans différents domaines et porte divers sens. Il est utilisé, par exemple, dans les sciences exactes pour élaborer et démontrer, par des expériences scientifiques, le bien fondé d'une théorie. On peut l'employer aussi pour désigner une personne qui a de longues années d'expérience dans son métier ou sa profession. Il peut encore exprimer la longue expérience de vie d'un vieillard comparée à celle, plus courte et plus récente, d'un enfant. Le mot expérience exprime également un essai ou une tentative. Un même mot donc, mais qui réfère à des notions différentes. En fait, le mot expérience est un

« mot fondamental pour désigner le mode complexe de la genèse des découvertes humaines [...] La complexité de ce mode consiste en ce que toutes les dimensions de la connaissance humaine se retrouvent en lui : intuition, observation, expérience vécue, découverte, compréhension, etc.»¹

Diethmar Mieth, inspiré par Mouroux, réfère à trois façons différentes d'exprimer divers types d'expérience. Il s'agit des mots empirique, expérimental et expérientiel. Même si Mieth affirme que ces distinctions ne sont pas nécessairement heureuses en ce qui concerne les deux premières appellations, il

¹ MIETH, Dietmar, «Vers une définition du concept d'expérience : Qu'est-ce que l'expérience?», *Concilium*, n° 133, 1978, p. 56.

retient cependant la troisième qui, selon lui, reflète bien la dimension dans laquelle se situe l'expérience de foi. « Seule cette dimension met pleinement en jeu les forces synthétiques de l'esprit humain. »¹ C'est là une première clarification importante pour comprendre la notion d'expérience.

Une autre précision concerne les expériences fondamentales ou de base c'est-à-dire des expériences particulièrement «fortes» et significatives qu'il est nécessaire de distinguer des expériences plus banales faites au quotidien. Selon Mieth, « les expériences de base sont significatives en ce sens qu'elles saisissent le tout et la profondeur de l'existence humaine. »² Elles ont le pouvoir de changer quelque chose chez l'individu qui les vit et se caractérisent par le fait d'être toujours uniques quoique générales, foncièrement personnelles en même temps qu'universelles.³ Pour mieux saisir le type d'expérience dont il est question ici, il est éclairant de se référer à l'amour entre deux personnes. Par exemple, tout le monde sait qu'il est possible de dissenter à l'infini sur l'amour, mais que par ailleurs, le discours ne peut rendre pleinement la richesse des émotions, la puissance de l'attrait et les nombreux changements suscités par l'expérience d'aimer. Il faut l'avoir vécue, affirme-t-on, pour saisir vraiment tout ce qui est impliqué dans la relation amoureuse. Ainsi, on ne réfléchit pas sur l'amour comme on le ferait pour un sujet scientifique. Il en est de même pour la foi.

¹ *IBID.*, p. 60.

² *IBID.*, p. 62.

³ *IBID.*, p. 62.

L'expérience d'ordre expérientiel et fondamental est génératrice de sens à la condition d'être reçue par la personne qui la vit ce qui implique d'être disponible à saisir l'expérience qui se présente à elle. Sans cette disponibilité et la réceptivité qui en découle, sans conscience de ce qui se passe et se vit, l'expérience non seulement n'aura pas de sens, mais elle n'existera tout simplement pas. Une fois reçue par l'individu, l'expérience fondamentale demande encore à être comprise. Chez l'être humain, ce processus de compréhension utilise le langage, les mots, les concepts, seuls moyens dont dispose l'être humain pour saisir ce qui se passe. « Sans expression adéquate une expérience reste en quelque sorte bloquée »¹ affirme Jürgen Moltmann dans son livre sur l'Esprit saint qu'il aborde justement sous l'angle de l'expérience. L'expression est donc le passage obligé pour la saisie de l'expérience. Par ailleurs, dans l'effort de conceptualisation qui tente de la saisir, il existe aussi le danger de s'éloigner de l'expérience au risque de développer une notion vidée de sa profondeur expérientielle.

« Nous pouvons être parvenus en théologie à une habilité extraordinairement développée en ce qui concerne ce discours, sans peut-être avoir le moins du monde compris, à partir de la profondeur de notre existence, ce dont nous parlons en vérité. »²

Il faut ainsi être attentif à garder proche l'expérience elle-même et les notions voulant la saisir. Enfin, dans sa dimension expérientielle et fondamentale et son essai de compréhension, la foi doit toujours rester ouverte à la nouveauté car il y a de ces expériences qui sont tellement riches de sens que l'on n'aura jamais fini de

¹ MOLTSMANN, Jürgen, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf, 1999, p. 39.

² RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 29.

les comprendre. C'est pourquoi Mieth affirme : « contemple l'amour, la confiance, l'espérance, la foi, comme un bien possédé et tu perdras justement ce bien. »¹

En somme, la foi en tant qu'expérience est une « réalité ou une situation vécue avec intensité et dans sa globalité [...], réfléchie et interprétée [...], exprimée et objectivée grâce à l'expression [et] qui opère une mutation. »²

2.2 La foi : une rencontre personnelle avec Dieu

La *fides qua creditur* concerne donc la foi en tant qu'expérience fondamentale ayant le pouvoir de changer radicalement la personne. Mais, plus précisément encore, la foi est une expérience de rencontre qui implique par le fait même au moins deux personnes. Dans le cadre de la relation personnelle du croyant avec l'Absolu, l'autre est d'une autre nature, c'est un être particulier, un être transcendant et mystérieux. Pour la foi chrétienne, cet autre est Dieu.

Toute rencontre révèle quelque chose des personnes qui y sont impliquées. Mais ce qu'elle révèle n'est qu'une partie de ce qu'est la personne, car celle-ci est toujours plus que ce qu'elle dit ou fait. Ainsi en est-il de la rencontre avec Dieu dans la foi. Dans cette rencontre Dieu révèle qui il est vraiment mais ce n'est qu'en partie seulement car Dieu est un être «Infini» qui rencontre un être «fini» et

¹ MIETH, *Ibid.*, p. 67.

² ALBERICH, *La catéchèse dans l'Église*, *Ibid.*, p. 92.

donc limité dans sa connaissance et sa compréhension, ce qu'est la personne humaine.

« Ce qui est d'ampleur infinie, ce qui tout enserme et tout peut ensermer, ne se laisse pas ensermer à son tour [...] Ce n'est pas seulement physiquement mais aussi logiquement qu'il se dérobe à toute mainmise de la part du sujet fini. »¹

Ainsi, la connaissance que l'être humain a de Dieu est et sera toujours limitée et médiatisée par ce qui caractérise son incarnation : le temps, l'espace, le langage, etc.

« Notre connaissance ou expérience transcendantale doit donc à ce compte être nommée *a posteriori*, pour autant que toute expérience transcendantale est médiatisée dès l'abord par une rencontre catégoriale avec les réalités concrètes de notre monde, de notre monde ambiant et relationnel. »²

La foi en tant qu'expérience de rencontre entre l'individu et Dieu se passe toujours dans un contexte de liberté. Rien ni personne, pas même l'Esprit saint, ne peut forcer la rencontre avec Dieu. Il appartient à l'individu de dire oui ou non, de s'ouvrir ou de se fermer, de se rendre ou pas disponible à l'expérience.

« Parce que cela va se réaliser dans une liberté humaine, capable de défection, l'homme risque d'opposer un refus en entendant la parole, il risque d'«entendre et en même temps de ne pas entendre», d'«entendre et de ne pas comprendre», et même, par principe, de ne pas vouloir entendre [...] »³

Pourtant, il arrive qu'on oppose liberté et foi. Croire, diront certains, n'est-ce pas se placer sous la direction de Dieu et par le fait même renoncer à sa liberté ? Il en sera ainsi, il est vrai, si la liberté est conçue en terme de maîtrise c'est-à-dire de

¹ RAHNER, *Ibid.*, p. 80.

² *IBID.*, p. 67.

³ HALLEUX, *Ibid.*, p. 16.

pouvoir agir comme bon me semble et sans contrainte. Or la liberté dans la foi ressemble davantage à ce qui se vit dans l'amour.

« Je deviens véritablement libre lorsque j'ouvre ma vie à d'autres et que je la partage avec eux, et que d'autres m'ouvrent leur vie et la partagent avec moi. Alors l'autre n'est plus la limite mais le complément de ma liberté. »¹

Cette liberté est davantage de l'ordre de la reconnaissance devant l'expérience vécue, reconnaissance qui implique l'individu lui-même et son devenir. C'est ce qui permet à Rahner d'affirmer : « dans la liberté réelle, le sujet se vise toujours lui-même, se comprend et se pose lui-même, en fin de compte ne fait pas *quelque chose*, mais se fait *lui-même*. »²

La foi en tant qu'expérience personnelle de rencontre entre Dieu et l'être humain est empreinte également de certitude. Non pas la certitude que l'on retrouve dans les sciences exactes où l'on peut prouver sans nulle doute une théorie, mais bien la certitude que l'on peut ressentir à l'occasion d'une rencontre entre personnes.

« La certitude que l'on trouve dans la rencontre personnelle entre les hommes fournit le modèle qui convient pour présenter la certitude découlant d'une libre décision telle que nous l'offre la «foi au salut» ; il convient mieux que le modèle de la «science des choses». »³

Toutefois, si la foi est faite de certitude, elle porte aussi une part d'obscurité car la foi « implique un assentiment à des *mystères*. »⁴ L'amour humain n'est-il pas lui aussi mystérieux?

¹ MOLTSMANN, *Ibid.*, p. 166.

² RAHNER, *Ibid.*, p. 113.

³ HALLEUX, *Ibid.*, p. 85.

⁴ *IBID.*, p. 87.

Enfin, la foi doit également être confrontée à l'intelligence et à la raison, dimension essentielle de la personne humaine.

« Exiger que l'on croie «aveuglément» sans que cette croyance apparaisse juste à la raison, «croyable», bien plus, «obligatoire» (*credendum*), serait porter atteinte à la dignité que l'homme tient de la création [...] »¹

Encore ici, l'amour humain nous aide à comprendre : sous prétexte d'aimer ou d'être aimé on ne peut cautionner n'importe quel geste. Pensons à la violence conjugale ou au harcèlement psychologique que la jalousie de l'un peut imposer à l'autre.

2.3 L'expérience de la foi à la lumière de la psychologie

Définissant la foi comme une expérience fondamentale de rencontre entre Dieu et l'être humain, les connaissances acquises en psychologie au cours des siècles ne peuvent que nous aider à mieux saisir ce qui est en cause ici. La question est la suivante : la foi comme expérience de rencontre est-elle simple réponse aux désirs inconscients de l'être humain? Est-elle une rencontre «vraie» du Dieu Tout-Autre ou la rencontre des besoins profondément enfouis en soi-même? André Godin, psychanalyste et théologien, affirme que l'expérience chrétienne « peut être autre chose qu'une illusion et projection du désir »² à la condition que celle-ci soit soumise à des synthèses actives.

¹ *IBID.*, p. 89.

² GODIN, André, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 221.

« Quand il s'agit d'expériences psychologiques et spirituellement chrétiennes, il me semble que seules des expériences «synthèses actives» résistent à la critique des illusions [...] »¹

La synthèse active s'établit d'abord par la confrontation des désirs de Dieu et de la personne humaine. On appréhende mieux les désirs humains grâce aux sciences humaines. De l'autre côté, le travail de compréhension des textes bibliques, en particulier du second testament, nous aide à discerner les désirs de Dieu. Or, selon Godin, ces désirs ne coïncident pas. Par exemple, il est naturel pour l'humain de désirer « un Dieu puissant et interventionniste [...] et un Père juste et moralisateur rendant à chacun selon la mesure de ses œuvres. »² Or, le Dieu des évangiles fait lever le soleil sur les bons comme sur les méchants (Mt 5, 45), il est le père qui accueille avec joie son fils prodigue (Lc 15, 22), il demande de pardonner soixante-dix-sept fois sept fois (Mt 18, 22) et nous exhorte à aimer nos ennemis (Mt 5, 44). La synthèse active se fait aussi « entre des attitudes intérieures et une action transformatrice du monde. »³ Le croyant-chrétien est confronté à un personnage qui affiche par ses paroles et ses actes un choix préférentiel pour les exclus et les défavorisés. Non seulement il va vers eux, les guérit quitte à offenser les règles établies, mais de plus, il s'identifie à eux en affirmant : « chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40). Ainsi la foi au Dieu de Jésus Christ ne peut que déranger car elle doit nécessairement, pour se dire chrétienne et se distancer de l'illusion bienfaisante, se traduire en actes à l'exemple de celui auquel le croyant dit croire. Selon Godin,

¹ *IBID.*, p. 215.

² *IBID.*, p. 223.

³ *IBID.*, p. 221.

ces synthèses actives provoquent chez l'individu des résistances psychologiques inévitables.

« Ce qui est moins apparent c'est la résistance psychologique qu'entraînent inmanquablement un message et une pratique correspondant à ces désirs-là. Non seulement ils heurtaient de front un Idéal du Moi porteur de certaines traditions juives, mais ils bouleversent profondément l'économie générale des désirs religieux spontanés. »¹

Pour faire face à ces résistances, l'exercice du discernement est nécessaire afin de confronter ses désirs propres à ceux de Dieu. La prière est le moyen utile au processus de discernement à la condition toutefois qu'elle dépasse la simple expression de ses propres besoins et désirs pour accepter, non sans résistance, de se confronter aux désirs de Dieu et à la réalité du monde souvent éloignée des désirs divins.

« La conversion chrétienne du désir, dans l'expérience chrétienne de la prière, requiert une confrontation constante entre les paroles annonciatrices des désirs du Père et la totalité des désirs de celui qui prie. Un chrétien peut donc utilement trouver dans sa prière un temps et un lieu d'expression pour tous ses désirs, des plus grands aux plus petits [...] Car c'est alors seulement que ce chrétien se confronte d'une part avec les paroles du Seigneur qui lentement se glissent dans ses propres désirs à la mesure de l'amour qui les maintient dans une symbiose toujours difficile. »²

3. **La *fides quae creditur* ou la foi comme contenu de la révélation**

L'autre dimension de la foi, la *fides quae creditur* réfère au mouvement allant de Dieu à la personne humaine. C'est elle qui s'exprime, entre autres, dans

¹ *IBID.*, p. 224.

² *IBID.*, p. 233.

le Credo. Les auteurs la traduisent de la façon suivante: Paul-André Giguère la présente comme « une conscience vive que c'est Dieu qui a pris les devants et qu'on est face à une initiative absolument gratuite et étonnante »¹; Villepelet parle de « l'ensemble des contenus de la Révélation »²; le catéchisme de l'Église catholique insiste davantage sur la foi comme grâce c'est-à-dire « un don de Dieu, une vertu surnaturelle infuse par Lui »³; et le dictionnaire de théologie la définit comme « action de Dieu en son Christ. Elle s'exprime et se confesse dans une foule de formules. »⁴ La foi est donc aussi un acte de Dieu se manifestant à l'humanité.

3.1 Quand Dieu se révèle à l'humanité

Au cours de l'histoire, Dieu s'est fait connaître à l'humanité. Il s'est révélé et sa révélation a atteint son paroxysme dans la personne de Jésus ressuscité. Le chrétien croit que Dieu, à travers Jésus, s'est manifesté pleinement ; que ce que Jésus nous a révélé de Dieu est ce qui est le plus proche de la «vérité» sur Dieu lui-même ; que ce Jésus qui est mort crucifié, Dieu l'a ressuscité et, ce faisant, nous a révélé que Jésus était son Fils et qu'Il avait avec lui une grande proximité. Le Concile Vatican II définit la révélation de la manière suivante :

« Par révélation, il faut entendre l'événement salvifique de la communication que Dieu fait de lui-même, événement inauguré par la

¹ GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi, Ibid.*, p. 47.

² VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse, Ibid.*, p. 91.

³ *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1992, n° 153.

⁴ SECKLER, Max et Christoph BERCHTOLD, « Foi », *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p.262.

création, repris dans l'histoire d'Israël, et qui a atteint sa perfection et sa plénitude dans la personne, la vie, l'œuvre, la mort et la résurrection de Jésus Christ, et dans l'envoi qu'il fait de l'Esprit. Dans le Saint Esprit, cet événement introduit à la communion salutaire avec Dieu. La révélation est donc en premier lieu discours de Dieu, dialogue et rencontre de Dieu avec l'homme, et donc en même temps ouverture à la vérité et invitation à la vie.»¹

On retrouve le contenu de la révélation dans le premier et le second Testament, mais aussi, dans la Tradition. Au fil des siècles en effet, les croyants ont tenté de mieux saisir ce que Dieu livrait de Lui à travers diverses expériences. Ils ont traduit ainsi leur compréhension de Dieu en credo, dogmes, formules, en somme, en un enseignement sur le Dieu auquel ils croyaient et adhéraient. Ces diverses traductions ont, à leur tour, fait l'objet de relectures et réinterprétations à la lumière de nouvelles réalités et découvertes pour finalement obtenir l'assentiment d'un ensemble de croyants qui y reconnaissait le Dieu et de l'écriture et de l'expérience. Le résultat s'avère un vaste et riche contenu objectivé portant sur la Révélation. C'est la *fides quae creditur*.

Pourtant, malgré tout les contenus auxquels le croyant d'aujourd'hui a accès, Dieu demeure toujours Celui qui requiert la foi car « c'est dans la foi et par la foi que l'on saisit en même temps [...] et le Dieu qui témoigne et la vérité dont il témoigne. »² Cette saisie de Dieu n'est jamais et ne sera jamais, du moins tant que nous serons dans le temps de l'incarnation, une maîtrise de Dieu comme si l'être humain pouvait arriver à posséder Dieu.

¹ WIEDENHOFER, Siegfried, «Révélation», *Dictionnaire de théologie, Ibid.*, p. 665.

² HALLEUX, *Ibid.*, p. 130.

« Si la *fides quae* est le contenu organique des vérités de la foi, l'idée de médiation rappelle que la vérité n'est pas quelque chose qui se possède. On ne détient pas la vérité parce que celle-ci n'est ni objet, ni chose. L'être humain séjourne dans son voisinage ou sa proximité. Il est plus ou moins dans la vérité. »¹

3.2 La foi n'existe pas en dehors du langage

La révélation se dit, se traduit dans des concepts, des formules, en passant par la réflexion et la communication, seuls moyens dont dispose l'être humain pour connaître et pour comprendre.

« Dieu désire se communiquer à l'intelligence humaine ; donc cette communication sera marquée par la manière dont l'homme, dont le croyant, connaît. »²

Ces mots, concepts et formules ne donnent pas accès directement à l'objet de réflexion puisque cet objet est Dieu lui-même, mais ils sont nécessaires à une certaine saisie de l'Absolu par l'être humain.

« Les articles de foi, les formules de Credo et de dogmes, les notions et images sont les moyens nécessaires de la foi, mais en tant que réalités créées, ils ne sont pas à proprement parler l'objet de la foi. L'objet formel de la foi est Dieu lui-même [...] »³

La foi est donc aussi un contenu, une *fides quae creditur* qui tente tant bien que mal de concevoir et d'exprimer le Dieu de la révélation. Car l'être humain qui fait une expérience de rencontre avec un être transcendant et qui reconnaît la pertinence de cette rencontre pour lui, doit tôt ou tard, tenter de dire de qui ou de quoi il s'agit. La confrontation à la *fides quae creditur* lui sera nécessaire dans

¹ VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, Ibid., p. 110.

² HALLEUX, *Ibid.*, p. 133.

³ SECKLER, *Ibid.*, p. 269.

cette période de reconnaissance ou de conversion et, par la suite, pour nourrir sa foi.

« Il [le sujet] ne peut grandir et mûrir qu'en s'ouvrant en permanence à une altérité qui vient à lui pour dialoguer de façon féconde. La *fides quae* est cette altérité inépuisable [...] »¹

La foi est de cette manière toujours médiatisée c'est-à-dire jamais directement atteinte ou accessible sous un mode entièrement pur.

3.3 La nécessaire complémentarité entre la *fides quae* et la *fides qua creditur*

La foi comporte une dimension expérientielle et donc subjective, la *fides qua creditur* et une dimension notionnelle et donc objective, la *fides quae creditur*. La *fides quae creditur* se traduit par le langage, même si la foi n'est pas d'abord et avant tout adhésion à des formules mais bien relation avec Quelqu'un.

« [...] la communication des réalités au moyen de formules fixes, telles qu'il en existe nécessairement dans la foi, est au service de la rencontre personnelle, et non inversement [...] la rencontre de Dieu réalisée dans le Christ par la foi est toujours plus riche que son expression en propositions dogmatiques [...] »²

Malheureusement, l'Église gardienne de la *fides quae*, a eu tendance à privilégier l'adhésion à des formules et à des dogmes au détriment de la rencontre personnelle de Dieu dans la foi. À une certaine époque, l'Église fut préoccupée de défendre le contenu de la foi contre les hérésies ce qui l'entraîna à privilégier la *fides quae creditur*.³ Par la suite, le magistère s'est déclaré seul interprète de la révélation au

¹ VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, *Ibid.*, p. 113.

² HALLEUX, *Ibid.*, p. 134.

³ *IBID.*, p. 47.

risque de la figer définitivement. C'est ce que démontre Peter Eicher dans un article intitulé *La révélation administrée* :

« Ici devient tangible le danger qu'indique le titre de cet article : la révélation risque désormais de n'être plus qu'administrée, et cela par une administration ecclésiale qui s'est échappée furtivement de l'histoire de l'expérience et de la liberté de ce temps, pour se retirer dans la légitimité formelle d'une autorité garantie surnaturellement. »¹

À l'occasion du Concile Vatican I, la foi dans sa dimension de *fides quae* a été privilégiée au détriment de la *fides qua creditur*.

« Il est permis de dire que le point de vue de Vatican I est partiel [...] d'abord il insiste trop sur les *credenda*, sur les formulations du contenu de la révélation; et s'il ne perd pas de vue la rencontre personnelle entre Dieu qui appelle et l'homme pécheur qui est appelé, il la laisse pourtant trop à l'arrière-plan. »²

Aujourd'hui, par contre, la *fides qua* redevient importante et même première. Elle doit toutefois accepter d'être confronté à la *fides quae*, ce que Pierre Bühler³ appelle la mise à l'épreuve. Selon Bühler, la mise à l'épreuve permet d'éviter et le danger de l'objectivation qui consiste à se figer dans l'objectivité, et celui du subjectivisme c'est-à-dire se figer dans la subjectivité. La mise à l'épreuve expose la personne croyante à la doctrine à laquelle elle accepte de confronter ses convictions par l'examen de l'intelligence, à l'appartenance ecclésiale comme expérience d'intersubjectivité qui lui permet de s'exposer au regard des autres et à l'éthique qui lui permet de confronter sa foi à un certain agir

¹ EICHER, Peter, «La révélation administrée. Le rapport entre l'Église officielle et l'expérience», *Concilium*, n° 133, 1978, p. 22.

² HALLEUX, *Ibid.*, p. 55.

³ Bühler, Pierre, «L'identité chrétienne, entre l'objectivité et la subjectivité», *Concilium*, n° 216, 1988.

qui en découle.¹ Cette mise à l'épreuve permet également d'exprimer la richesse en même temps que la complexité de la foi prise dans toutes ses dimensions et nuances.

Face aux connaissances accumulées par le monde moderne, les chrétiens se trouvent devant la tâche compliquée mais excitante de redéployer toutes les facettes de la foi. Voici comment Sandra Shneiders nous présente celles-ci dans la perspective chrétienne:

« Le mot spiritualité renvoie à l'expérience religieuse chrétienne en tant que telle. Ce qui implique que la spiritualité, pour les chrétiens, est chrétienne et du coup toujours objet de considération théologique ; qu'elle est aussi religieuse, ce qui signifie qu'elle est affective tout autant que cognitive, sociale et personnelle, tournée vers Dieu et vers l'autre, le tout en même temps ; et qu'elle est expérience, ce qui implique que tout ce qui fait partie dans le vécu concret de l'intégration par dépassement de soi est pertinent, que ce soit mystique, théologique, éthique, psychologique, politique ou physique. »²

Ainsi donc, la foi en tant qu'expérience et contenu s'appellent l'une l'autre, s'enrichissent et se complètent mutuellement. L'une n'existe pas sans l'autre et toute tentative pour séparer ses deux mouvements ne peut que fausser la richesse et la complexité de ce qu'est la foi chrétienne.

¹ BÜHLER, *Ibid.*, p. 36-37.

² SCHNEIDERS, Sandra M., *Théologie et spiritualité: étrangères, rivales ou partenaires?* Traduit par Jean-Claude Breton, notes de cours, REL 6201, Montréal, Faculté de théologie, p. 25-26.

4. La dynamique de la foi

On a parfois tendance à parler de la foi comme d'un objet que l'on pourrait posséder après un certain temps de formation, ce qui donne l'impression qu'arrive un moment où la foi ne bouge plus. Or, la foi est dynamique. Elle peut croître, stagner ou s'éteindre. Elle est surtout appelée à devenir de plus en plus mature. La lettre aux Hébreux exprime ce mouvement de croissance en comparant le croyant à un adulte : « Laissons l'enseignement élémentaire sur le Christ pour nous élever à une perfection d'adultes » (He 6,1) et, dans sa lettre aux Colossiens, à l'homme parfait : « C'est lui que nous annonçons, avertissant chacun, instruisant chacun en toute sagesse, afin de rendre chacun parfait en Christ. » (Col 1, 28) Saint-Augustin affirme à son tour : « Tout comme nous avons à croître physiquement, ainsi sommes-nous appelés à croître spirituellement. »¹ La question est la suivante : Comment la foi peut-elle progresser vers la maturité? Comment se joue la dynamique de la foi? La théologie spirituelle a tenté de saisir les étapes que la foi traverse. C'est par ce biais que nous allons maintenant explorer quelques approches concernant le cheminement de la foi.

4.1 Les trois voies traditionnelles

En théologie il est traditionnel, depuis Evagre le Pontique, puis chez le Pseudo-Denys, de parler de trois voies de croissance dans la foi : la purification,

¹ ZAVALLONI, R., « Maturité spirituelle », *Dictionnaire de la vie spirituelle, Ibid.*, p. 667.

l'illumination et l'union à Dieu. La première phase consiste à lutter contre les péchés en développant d'abord une meilleure connaissance de leurs divers visages:

« La lutte contre lui [le péché] doit donc commencer par une prise de conscience, à la lumière de la Parole divine, de ces différentes formes qu'il revêt. »¹

Dans cette perspective « les spirituels médiévaux adopteront une classification plus théorique [...] celle des péchés capitaux, c'est-à-dire source de tous les autres [...] »² Cette connaissance du péché vise la lucidité sur soi-même et la découverte de ce que Dieu veut pour nous. L'ascèse est le meilleur moyen de combattre le péché. Elle comprend le jeûne, l'aumône, l'obéissance à la direction spirituelle et l'examen de conscience. À l'étape de l'illumination, correspond le développement des vertus. On en identifie quatre principales : la force, la prudence, la justice et la tempérance. Ces vertus sont dites cardinales car « c'est sur elles que tourne toute la vie morale. »³ Quoique données aux personnes croyantes par l'Esprit saint, elles nécessitent, pour s'enraciner et se développer chez l'individu, un effort de sa part. « Elles ne sont pas autre chose qu'une rectitude de l'âme impliquée nécessairement dans toute association de celle-ci à la vie propre à son modèle divin. »⁴ La troisième et dernière phase est l'union à Dieu. Elle « caractérise les plus hauts sommets de la vie spirituelle qui soient accessibles ici-bas. »⁵ À la voie unitive sont associés les dons de l'Esprit qui sont « comme des instincts tout nouveaux et

¹ BOUYER, Louis, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée et co, 1960, p. 249.

² *IBID.*, p. 250.

³ *IBID.*, p. 263.

⁴ *IBID.*, p. 264.

⁵ *IBID.*, p. 276.

tout surnaturels de l'âme. »¹ Ayant atteint cette dernière étape, la personne est, comme son nom l'indique, unie à Dieu. Elle est ni plus ni moins que «l'anticipation de la résurrection. »²

Même si les trois voies traditionnelles telles que présentées par Bouyer apparaissent linéaires et hiérarchiques, il ne faut pas en déduire que la vie spirituelle progresse et se développe de manière absolument continue et mécanique. Au contraire, selon Bouyer, le croyant traverse « une alternance de phases de dépouillement et d'enrichissement, de sécheresses et de dilatations intérieures. »³ Les périodes de sécheresse et de dépouillement sont la conséquence d'infidélité, de recul, de péchés mais peuvent aussi « être envoyées de Dieu pour déterminer, par une purification plus intime, une plus étroite union avec lui. »⁴ On ne peut, en fait, atteindre la phase unitive de la vie spirituelle par nos seuls moyens. Dieu intervient dans ce processus et son intervention est faite «d'obscurité» et «d'épreuves» qui « se révèlent très efficaces pour nous conduire jusqu'à lui. »⁵ De cette manière affirme Bouyer, Dieu veut nous faire dépasser une vue «trop humaine» sur la foi en lui.

« Mais c'est, en réalité, que Dieu nous amène à nous détacher de notre foi en tant que nôtre, en tant que colorée d'opinion humaine, assimilée à nos modes propres de pensée. Il nous faut ainsi entrer dans l'obscurité mystérieuse de la foi nue, qui ne s'amuse plus aux alentours des

¹ *IBID.*, p. 276.

² *IBID.*, p. 278.

³ *IBID.*, p. 280.

⁴ *IBID.*, p. 280.

⁵ *IBID.*, p. 281.

représentations de son objet, mais qui va droit à celui-ci, abandonnant pour ce passage tout ce qui n'est pas Lui seul [...] »¹

4.2 Les trois étapes actuelles

À son tour Jean-Guy St-Arnaud décrit la croissance spirituelle en utilisant un parcours en trois temps. Il emprunte ce parcours typique au baron Freidrich Von Hügel qui s'inspire lui-même de J.H. Newman. Il s'agit de l'enfance, de l'adolescence et de la maturité spirituelle.

« Même si les grands trajets traditionnels, ceux d'Ignace, de Thérèse d'Avila ou de Jean de la Croix, apparaissent, à cause de leur profondeur et de leur finesse, comme les plus sûrs et les plus recommandables, il semble particulièrement fécond, pour conclure notre exploration des diverses voies spirituelles, de proposer un parcours type susceptible non seulement d'éclairer davantage notre devenir, mais aussi de générer de grands désirs de poursuivre notre croissance. »²

De ces étapes, St-Arnaud affirme qu'elles sont toutes trois nécessaires. L'enfance est l'étape de réception, d'accueil et d'écoute des valeurs et de l'enseignement qui nous vient des autres, tels les parents, l'école, l'Église. C'est l'étape de la foi reçue que St-Arnaud traduit ainsi : « Je crois parce que l'on m'a dit de croire »³ appelée aussi étape institutionnelle. L'adolescence spirituelle correspond au questionnement, à la vérification et au désir de comprendre. Cette étape permet à la personne de réfléchir et, peut-être, de dire : « Je crois parce que c'est vrai. »⁴

¹ *IBID.*, p. 282.

² ST-ARNAUD, Jean-Guy, *Quitte ton pays. L'aventure de la vie spirituelle*, Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 93.

³ *IBID.*, p. 93.

⁴ *IBID.*, p. 94.

C'est l'étape critique. À l'étape de la maturité, « les perceptions de l'enfance passées au crible de la critique, sont enfin prises en charge personnellement, dans la liberté. »¹ C'est l'étape de l'expérience spirituelle affirme St-Arnaud, où le croyant passe de la foi reçue dans l'enfance, questionnée et réfléchie à l'adolescence, à la «rencontre», grâce à une synthèse faite personnellement et librement. C'est ici seulement que je peux dire : « Je crois parce que ça rejoint mon expérience. »² C'est l'étape mystique appelée aussi « seconde conversion » correspondant à la seconde naïveté chez Ricoeur.

Tout comme les voies traditionnelles, ces étapes ne se passent pas sans heurts et de manière continue. Il y a ici, comme dans la maturité psychologique, «risque de blocages et de déviations. »³ Un individu peut ainsi être, sa vie durant, dans l'étape institutionnelle avec ses risques de « légalisme ou de superstitions », dans l'étape critique et ses possibles déviations de « rationalisme ou de scepticisme anarchique » et même dans l'étape mystique et son éventuel « fanatisme ou angélisme naïf. »⁴ Pour atteindre un certain degré de maturité spirituelle, l'intégration des trois étapes est à rechercher.

¹ *IBID.*, p. 94.

² *IBID.*, p. 95.

³ *IBID.*, p. 96.

⁴ *IBID.*, p. 96.

4.3 L'approche développementale de Oser, Gmünder et Ridez

Dans la perspective du structuralisme développemental, Fritz Oser, Paul Gmünder et Louis Ridez ont élaboré la théorie du développement du jugement religieux. La notion de jugement religieux renvoie à des « réalités subjectives qui concernent la signification, la recherche de sens et la maîtrise de la contingence »¹, et la relation de l'être humain à une réalité Ultime. Elle concerne « la manière dont les personnes, [...] interprètent religieusement la réalité dans les situations concrètes de la vie »² par un processus d'équilibration de divers éléments bipolaires tels le sacré et le profane, la transcendance et l'immanence, la liberté et la dépendance, l'espérance et l'absurdité, la confiance et la peur, l'inexplicable et l'intelligence fonctionnelle, la durée et la précarité. Le jugement religieux est issu d'une dimension particulière et profonde, différente des autres dimensions humaines c'est-à-dire une structure mère universelle.

« Réduire tout phénomène religieux et nier qu'il y ait une structure mère religieuse, ce sera échouer devant le fait que le sens de la vie, les questions sur l'avenir, la maîtrise du sort et de la mort regardent tout homme, du fait qu'il est obligé, dans certaines situations de sa vie, de trouver une réponse à ces questions. C'est cette réponse qui renferme la structure du jugement religieux, dans la mesure où elle contient la relation à un Ultime ou renvoie à un Inconditionnel. »³

C'est elle qui s'active chez l'être humain confronté à une situation critique. Selon les auteurs, le jugement religieux se développe et permet ainsi à l'individu d'interpréter différemment les questions sur la vie, la mort, la souffrance, le

¹ OSER, Fritz, Paul GMÜNDER et Louis RIDEZ, *L'Homme, son développement religieux*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1991, p. 36.

² *IBID.*, p. 31.

³ *IBID.*, p. 82.

bonheur, etc. Chaque étape du développement possède une structure de pensée qui lui est propre en intégrant toutefois l'étape précédente. À chacune des étapes, la personne change sa façon d'interpréter les différentes dimensions du jugement religieux présentées précédemment. Les notions d'extériorisation (avoir) et d'intériorisation (être) expliquent pourquoi un stade supérieur est plus différencié et plus complexe qu'un stade inférieur. L'extériorisation (ou la différenciation) est la capacité d'objectiver une dimension afin de la mettre en relation avec une autre. L'intériorisation (ou l'intégration) concerne la dépendance d'une personne envers une nouvelle dimension qu'elle ne peut encore objectiver. En ce sens, cette nouvelle dimension est subjective. Éventuellement, elle pourra être objectivée et donc extériorisée. Les notions d'extériorisation et d'intériorisation expliquent ce qui change d'une étape à l'autre.

« [...] Le développement religieux se déroule de telle sorte qu'à chaque étape se passe une intégration et en même temps une différenciation, qu'à chaque passage d'étape on nie quelque chose et qu'à la place on bâtit quelque chose de positif. La personne d'une étape déterminée *est* une caractéristique, qu'elle *a* ensuite à l'étape suivante. Elle peut la saisir à l'étape inférieure et, à l'étape suivante, la *coordonner* avec d'autres caractéristiques. »¹

Dans l'élaboration de leur théorie, Oser, Gmünder et Ridez ont identifié cinq étapes ou stades. La première est celle du «Dieu marionnettiste». À cette étape l'Ultime fait tout. La deuxième concerne le «donnant-donnant» qui permet à l'individu de croire qu'il peut influencer l'Ultime en faisant par exemple des sacrifices ou des prières. À la troisième étape, la personne est capable de séparer l'Ultime de son propre moi. C'est le stade de l'autonomie absolue. Dans la

¹ *IBID.*, p. 133.

quatrième étape la relation à l'Ultime ne se fait qu'indirectement. L'individu reconnaît sa capacité propre et sa responsabilité tout en se plaçant toutefois dans un rapport de médiation à l'Ultime. Enfin, à la cinquième étape, le rapport sujet-Ultime est perçu dans une médiation intersubjective.¹ Qu'est-ce qui influence le passage d'une étape à l'autre? Les auteurs ont observé qu'en utilisant des arguments du niveau supérieur le plus proche d'où se trouvent les personnes, on peut ébranler suffisamment la structure du jugement religieux pour permettre le passage à un stade supérieur. Ils ont également constaté que l'éducation joue un rôle plus positif que la contrainte religieuse et amène plus sûrement la personne à une étape plus élevée.²

4.4 Le développement de la foi selon Fowler³

L'approche développementale selon James Fowler a permis d'identifier six étapes au développement de la foi. Chacune représente « des façons successives pour la personne de structurer son univers de sens. »⁴ Les premier et deuxième stades sont liés à l'enfance, période où la foi est reçue à travers ce que les autres, c'est-à-dire la famille, l'école et l'Église transmettent à l'individu. À cette période, les données de la foi ne sont pas discutées ni contestées, particulièrement si elles viennent « des personnes signifiantes [...] habituellement les parents et

¹ *IBID.*, p. 23 - 25 et 113 - 130.

² *IBID.*, p. 278-281.

³ Nous utilisons la présentation de Paul-André Giguère dans *Une foi d'adulte*.

⁴ GIGUÈRE, Paul-André, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 48.

grands-parents. »¹ Le troisième stade appelée «synthético-conventionnel» « se caractérise par une grande loyauté aux valeurs du groupe, et par une obéissance confiante à ceux ou celles qui y exercent une autorité, morale ou juridique. »² Le croyant de ce stade ne conteste ni n'analyse sa foi, en fait, il croit que ses croyances et ses valeurs sont les bonnes et est tout à son aise dans la communauté qui est la sienne. Selon Fowler, c'est autour de douze ans que l'accès à cette étape est possible. Le quatrième stade, celui de la foi «individuelle-réflexive» n'apparaît que vers l'âge de dix-huit ans. Rendu à cette étape, l'individu ressent le besoin de se situer personnellement face à la foi et ses diverses dimensions et données. « Ce qui y préside, c'est le besoin de faire la vérité et d'être cohérent. »³ C'est un stade critique où la pensée rationnelle domine. Cette période peut être vécue de manière assez harmonieuse mais elle est souvent teintée de ressentiment et même d'agressivité. Pour les personnes de ce stade, la foi est souvent associée à l'enfance qu'il faut impérativement dépasser. La cinquième étape appelée «conjonctive» est, constate Fowler, rarement atteinte avant quarante ans. À ce stade « une unité nouvelle apparaît dans l'être. »⁴ La foi qui a été reçue puis critiquée est maintenant réintégrée en une « synthèse plus cohérente, plus complète et plus harmonieuse. »⁵ La personne ayant accédé à ce stade est plus ouverte aux rites et symboles d'autres groupes avec qui elle ressent une certaine complicité, une sorte de communion

¹ *IBID.*, p. 49.

² *IBID.*, p. 53.

³ *IBID.*, p. 56.

⁴ *IBID.*, p. 63.

⁵ *IBID.*, p. 64.

spirituelle.¹ Finalement, les croyants qui accèdent à la sixième étape que Fowler associe aux « saints » sont extrêmement rares. Pour nous en convaincre, il nomme pour exemple Ghandi, Martin Luther King et Mère Térésa. Selon l'auteur, ces personnes sont « parvenues à un parfait décentrement d'eux-mêmes, et sans se mépriser le moins du monde, ils accomplissent leur vie dans le service de la vie. »²

5. Une foi adulte?

La foi est une notion complexe. Sa dimension expérientielle est fondamentale et fait entrer l'individu dans la découverte de soi, de l'autre et de Dieu. La rencontre qui s'expérimente dans la foi est confrontée au contenu de la révélation plusieurs fois millénaire, qui à travers ses formulations, correspond plus ou moins parfaitement à l'expérience vécue. De plus, de l'enfance à l'âge adulte, et même pendant cette période, elle change de visage et s'articule différemment. Or, la formation à la vie chrétienne désire accompagner la personne dans ce mouvement pour l'amener à ce que certains appelle une foi mûre et d'autres une foi adulte. Cependant, parler de foi adulte ou de foi mûre laisse entendre qu'il s'agit d'un état qui peut être atteint. Or, la maturité de la foi n'existe pas à l'état pur, elle réfère davantage à un processus de développement jamais terminé. Quel chrétien pourrait prétendre l'avoir obtenue? Dans cette perspective, Paul-André Giguère propose plutôt de parler en terme de maturités successives.

¹ *IBID.*, p. 65.

² *IBID.*, p. 66.

« Il convient de conserver l'analogie de la maturation à propos du changement qualitatif dans l'expérience de croire. Elle implique en effet une durée, une direction et l'ouverture vers une fécondité. Mais ne pourrait-on pas dire que ce processus s'actualise d'une manière existentielle dans des maturités successives? »¹

Alberich, de son côté, préfère parler de maturation croyante puisque c'est le croyant à travers la réponse qu'il adresse à Dieu qui se développe et non la foi en tant que don.

« Par le terme maturation croyante, nous entendons ici 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 liés à la foi en Dieu. »²

Comment alors définir la foi mûre ou adulte? Utilisant le concept d'attitude, Alberich associe à la maturité de la foi les caractéristiques suivantes: elle constitue une donnée centrale de la personnalité, elle développe de manière cohérente les dimensions cognitive, affective et active, elle approfondit la dimension cognitive pour une foi informée et critique, elle intègre la dimension affective, elle est créatrice, ouverte au dialogue et se traduit par une attitude cohérente dans l'action.³ Autrement dit, une foi adulte s'exprime dans toutes les dimensions de la personne. Elle ne craint pas d'être confrontée ni à l'intelligence, ni aux personnes qui ne partagent pas la même foi, ni même à celles qui la partagent. Elle cherche aussi à se traduire de manière cohérente dans toute la vie de la personne. Enfin, comme elle n'arrive jamais à tout faire cela parfaitement, elle conserve une bonne dose d'humilité.

¹ GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi, Ibid.*, p. 66.

² ALBERICH, Emilio et Ambroise BINZ, *Adultes et catéchèses. Éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, Ottawa, Novalis, Cerf et Lumen Vitae, 2000, p. 108.

³ ALBERICH, *La catéchèse dans l'Église, Ibid.*, p. 124 - 128.

Pour la formation à la vie chrétienne qui désire accompagner la personne vers une foi adulte c'est déjà là tout un défi. Mais il y a plus encore car la foi et le mouvement qu'elle entraîne se joue chez un être humain qui, par ailleurs, possède son propre processus de croissance. Déjà Oser, Saint-Arnaud et Fowler ont démontré comment la maturation de la foi est intimement liée à un processus développemental associé, non pas à la foi seule c'est-à-dire en dehors de l'individu, mais à la personne en tant que telle. Il apparaît donc utile de voir maintenant les enjeux du processus de maturation chez l'individu, indépendamment de la foi. Erikson qui a développé la théorie du développement de l'identité et a mis en évidence la complexité d'un tel processus nous aidera à améliorer notre compréhension de la personne afin de mieux discerner la foi au cœur de l'expérience humaine.

CHAPITRE 3

LES ENJEUX DE L'IDENTITÉ SELON ERIKSON

1. Introduction

Parmi toutes les théories développementales, celle sur le développement de l'identité élaborée par Erikson sert dans ce chapitre à parfaire notre compréhension de la personne humaine et de son développement, de l'enfance à la vieillesse, ce qui l'influence et fait de l'individu un être unique avec une identité propre. Psychanalyste, Erik H. Erikson n'a pas la prétention d'être le dernier spécialiste à élaborer une théorie sur le développement de l'identité, ni que la personnalité humaine puisse être un jour totalement saisie. C'est avec beaucoup d'humilité et de réalisme qu'il présente la formation de l'identité chez l'être humain :

« L'homme, sujet de la science psychosociale, ne se tiendra jamais assez tranquille pour être divisé en catégories à la fois mesurables et maniabiles. En passant en revue et en discutant vingt années de recherches, il nous est impossible de présenter celles-ci comme un système destiné à survivre à d'autres systèmes tombés en disgrâce, mais plutôt comme un petit échantillon de vécu conceptuel tout à la fois limité et enrichi par ce qu'il peut posséder en fait de pertinence et d'importances historiques, pour un temps. »¹

La première partie de ce chapitre présente, de manière générale, la théorie du développement de l'identité telle qu'élaborée par Erikson. La deuxième partie fait état de l'influence importante qu'exerce l'environnement sur la formation de l'identité. Enfin, la troisième section présente les huit étapes du développement.

¹ERIKSON, Erik H., *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, p. 41.

Dans cette dernière partie, on portera une attention particulière aux attitudes de base et aux vertus psychosociales acquises à chaque étape.

2. Présentation générale de la théorie développementale d'Erik H. Erikson

Selon Erikson, le développement de l'identité est un long processus qui commence à la naissance, « dans la première «rencontre» véritable de la mère et de l'enfant »¹ et se poursuit jusqu'à la fin de la vie. Il définit l'identité comme un

« sentiment optimal [...] vécu simplement comme un bien être psychosocial [...] qui se traduit par] le sentiment d'être chez soi dans son corps, le sentiment de «savoir où l'on va» et l'assurance intérieure d'une reconnaissance anticipée de la part de ceux qui comptent. »²

Ce processus complexe est en grande partie inconscient et se joue aux niveaux biologique, psychologique et social.

« [C'est] un processus de réflexion et d'observations simultanées, processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significatives ; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. »³

Selon Erikson, disciple de Freud, c'est l'instance du «Moi» qui procure à l'individu le sentiment de l'identité :

¹ *IBID.*, p. 18-19.

² *IBID.*, p. 173.

³ *IBID.*, p. 19.

« Aucune autre instance interne ne saurait procéder à l'accentuation sélective d'identifications significatives tout au long de l'enfance et à l'intégration progressive d'images de soi, qui culmine dans le sentiment de l'identité. »¹

En psychanalyse, le «Moi» cherche « à garder son équilibre et à éviter les extrêmes » du «Ça» représentant « la pression des désirs excessifs » et du «Surmoi» représentant « la force oppressive de la conscience. »² Ainsi,

« le moi reste en accord avec la réalité du moment historique, contrôle les perceptions, choisit les souvenirs, gouverne l'action et intègre d'une façon générale les capacités d'orientation et de prévision de l'individu. »³

Le développement de l'identité est un processus épigénétique c'est-à-dire que la formation de l'identité possède son « rythme propre [et un] ordre naturel particulier »⁴ de telle sorte que le développement passe par des étapes programmées d'avance. Ainsi, chaque aspect de l'identité existe « avant que son moment critique et décisif se présente normalement. »⁵

« C'est pourquoi l'on peut dire que la personnalité se développe en fonction d'étapes données d'avance dans l'aptitude avec laquelle l'organisme humain se laisse pousser en avant et prend conscience d'un large éventail d'individus et d'institutions riches de signification, avec lesquels il entre en contact. »⁶

Erikson identifie huit étapes au développement, dont quatre se situent à l'enfance et trois à l'âge adulte. À la jonction des deux, se trouve une étape charnière : l'adolescence. L'ensemble forme ce qu'Erikson appelle le «cycle de vie». À

¹ *IBID.*, p. 222.

² ERIKSON, Erik H., *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 129.

³ *IBID.*, p.130.

⁴ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 95.

⁵ *IBID.*, p. 96.

⁶ *IBID.*, p. 95.

chaque étape du développement l'individu acquiert une composante de son identité. Comme le processus est épigénétique, ces composantes existent en puissance et se présentent au moment voulu, devenant par leur apparition même, constitutif de l'identité. Le processus ne se développe pas seulement à l'enfance et à l'adolescence mais se poursuit dans la période dite adulte ou de maturité. « En fait, il y a certains aspects de la personnalité qui ne se développent en énergie personnelle cohérente qu'aux années de maturité. »¹ Cependant, si ces étapes sont les mêmes pour chaque personne,

« un bon nombre de détails du processus et les événements qui le provoquent diffèrent d'une personne à l'autre. Et il y a des variations, quant à leur intensité et au moment où ils se produisent, qui résultent également des facteurs culturels. »²

3. L'impact de l'environnement sur le développement de l'identité

Pour Erikson, le développement de l'identité est influencé par l'environnement dans lequel l'individu naît, vit et grandit.

«L'être humain, d'un bout à l'autre de sa vie, est organisé en groupements à base géographique ou historique : la famille, la classe, le village ou le quartier, la nation. Un être humain est ainsi constamment un organisme [aspect biologique], un moi [aspect psychologique], et un membre d'une société [aspect social], et il est impliqué dans ces trois processus d'organisation. »³

¹ WHITEHEAD, Evelyn Eaton et James D. WHITEHEAD, *Les étapes de l'âge adulte. Évolution psychologique et religieuse*, Paris, Centurion, 1990, p. 32.

² *IBID.*, p. 32.

³ ERIKSON, *Enfance et société, Ibid.*, p. 21.

En effet, l'identité « résulte d'un processus qui se situe tant au cœur de l'individu que de la culture à laquelle il appartient. »¹ L'environnement se compose de la culture dans laquelle baigne l'individu, de l'époque qui est la sienne, de l'ordre social qui prévaut là où il se trouve, des idéologies auxquelles il est soumis et des personnes qui l'entourent et l'influencent tout au long de sa vie ; personnes qui sont elles-mêmes « formées » par l'environnement qui fût le leur. À propos de l'environnement et de son influence sur l'identité, Erikson affirme :

« L'identité-du-Moi est donc le résultat de la fonction de synthèse sur une des frontières du moi, à savoir « l'environnement » qui est la réalité sociale en tant que transmise à l'enfant au cours d'une succession de crises. »²

Pour Erikson l'influence de l'environnement est positive. Si pour Freud le Surmoi réfère à « l'intériorisation de toutes les restrictions devant lesquelles le Moi doit s'incliner, »³ Erikson préfère

« mettre en lumière ce que l'ordre social commence par accorder à l'enfant en lui assurant la vie et comment, en subvenant à ses besoins par des moyens spécifiques, il l'introduit dans un style culturel particulier. »⁴

L'influence de l'environnement familial, social et culturel sur la formation de l'identité s'exerce parfois très subtilement, passant par les émotions véhiculées par le milieu et captées par l'individu dès son plus jeune âge.

« Les voies plus subtiles par lesquelles les enfants sont induits à accepter des personnages historiques ou des célébrités actuelles comme prototypes du bien et du mal consistent en de menues manifestations d'émotions [...]

¹ CHARRON, Jean-Marc, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psychosociales », notes de cours, THP 1030, Montréal, Faculté de Théologie, 1999, p. 2.

² ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 225.

³ *IBID.*, p. 45.

⁴ *IBID.*, p. 46.

Ce sont ces émotions, plutôt que les mots employés [...] qui transmettent à l'enfant humain l'image de ce qui compte réellement dans ce monde [...]»¹

Au chapitre de l'influence de l'environnement sur la formation de l'identité, Erikson accorde un statut particulier aux idéologies. Selon lui, pour se développer l'identité a besoin « d'un système d'idées qui [lui] fournisse une image du monde convaincante. »² Ce besoin est particulièrement présent à l'adolescence, période où l'individu doit agrandir son cercle de références et d'influence. Selon le psychanalyste, l'idéologie a pour tâche d'offrir :

« une perspective simplifiée du futur [...] ; une correspondance fortement sentie entre le monde intérieur des idéaux et des maux et le monde social avec ses buts et ses dangers ; la possibilité de faire montre d'une certaine uniformité de présentation et de comportement [...] ; une invitation à l'expérimentation collective de rôles et de techniques [...] ; une introduction à l'éthos de la technologie prédominante [...] ; une image du monde historico-géographique [...] ; des fondements pour un mode de vie sexuel compatible avec un système convaincant de principes ; [et] la soumission aux leaders [...] »³

Les idéologies contribuent ainsi à compléter et à affirmer l'identité d'un individu. Sans un système d'idées qui « fournit à ceux qui y participent une orientation cohérente, encore que systématiquement simplifiée »⁴ la confusion d'identité chez l'adolescent devient un risque réel pour lui-même et la société. Parmi les influences exercées par l'environnement et ses idéologies sur le développement de l'identité, se trouve la religion. Elle est « un système de représentations ayant pour fonction de traduire, en termes accessibles selon les cultures, le rapport avec le

¹ *IBID.*, p. 55.

² *IBID.*, p. 28.

³ *IBID.*, p. 197.

⁴ *IBID.*, p. 200.

«Non-familier». »¹ Ce ne sont pas les contenus religieux qui intéressent Erikson mais bien l'influence de l'environnement religieux sur la personne et son développement.

4. Les étapes du développement de l'identité

Erikson appelle cycle de vie l'ensemble des huit étapes à travers lesquelles se développe l'identité d'une personne. Pour chacune d'elles, Erikson identifie l'attitude de base et la vertu psychosociale qui se mettent en place. Pour les trois premières étapes Erikson présente aussi les phases orale, anale et génitale identifiées par Freud auxquelles il ajoute le mode d'organe, par exemple le mode incorporatif lié à la première étape et les modalités sociales comme donner et recevoir.

« Les étapes subséquentes apparaissent comme des moments de rééquilibration des acquis psychosexuels antérieurs, vécus en fonction de nouveaux défis physiologiques et psychosociaux. »²

Les appellations de chacune des étapes « sont des catégories-mères sous lesquelles est rassemblée toute une variété d'événements particuliers. »³ Les attitudes de base acquises à chaque étape du processus se développent avec une certaine proportion de positif et de négatif, les deux aspects étant nécessaires à

¹ CHARRON, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psycho-sociales », *Ibid.*, p. 11.

² *IBID.*, p. 4.

³ WHITEHEAD, *Ibid.*, p. 38.

l'individu, même si l'aspect positif doit primer pour affirmer le sentiment de l'identité.

« Une combinaison favorable au développement [...] est une combinaison dans laquelle les impulsions positives contrebalancent favorablement les impulsions négatives. »¹

Ainsi, pour la première étape, puisque l'attitude à développer est la confiance, la méfiance, sa contrepartie «négative» sera tout aussi nécessaire à l'individu. Voilà pourquoi Erikson affirme:

« Une personne dénuée de toute capacité de méfiance serait aussi incapable de vivre que quelqu'un qui serait dénué de confiance. »²

L'attitude de base mise en place à une étape donnée continue, tout au long des autres étapes, de se modifier ou de se consolider forçant l'individu à faire une nouvelle synthèse de son identité en recherchant un nouvel équilibre entre les acquis des étapes précédentes et la nouvelle composante de l'étape en cours.

« D'un point de vue génétique, le processus de la formation de l'identité se présente comme une configuration en voie d'évolution – configuration progressivement établie par une succession de synthèses et de resynthèses du moi, tout au long de l'enfance. »³

Le passage d'une étape à l'autre provoque un changement d'orientation qui plonge l'individu dans « une vulnérabilité spécifique. »⁴ Ainsi, chaque étape est marquée par une crise.

« Dans chaque étape successive il faut ainsi voir une crise potentielle à cause du radical changement de perspective qu'elle entraîne. »⁵

¹ *IBID.*, p. 36.

² ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 110 note 1.

³ *IBID.*, p. 170.

⁴ *IBID.*, p. 98.

⁵ *IBID.*, p. 98.

Pour Erikson, la crise n'est pas une menace ou une catastrophe mais bien « un tournant [...], une source ontologique de force créatrice mais aussi de déséquilibre.»¹ De cette manière, le cycle de vie se développe

« du point de vue des conflits, tant internes qu'externes, auxquels la personnalité vitale doit faire face en réémergeant de chaque crise avec un sentiment renforcé de l'unité interne, un accroissement de la capacité de juger et de la faculté de «bien faire» conformément à ses propres normes et à celles des personnes qui signifient quelque chose pour elle. »²

Enfin, chaque étape du développement favorise l'émergence d'une vertu psychosociale. Erikson appelle ainsi « certaines qualités humaines de force »³ qui servent à l'individu « de ressort [...] et grâce auxquelles il s'oriente dans la vie et oriente les autres [...] »⁴ Ces vertus ou qualités humaines dépendent les unes des autres. Ainsi, « la volonté [liée au 2^e stade] ne se développera pas tant que l'espoir [lié au 1^{er} stade] ne se sera pas affirmé [...] »⁵

4.1 La confiance versus la méfiance

À la première étape du développement s'installe chez l'individu le «sentiment de confiance de base» et son corollaire «la méfiance de base» . Pour Erikson la confiance est :

¹ *IBID.*, p. 98.

² *IBID.*, p. 93-94.

³ ERIKSON, Erik H., *Ethique et psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1971, p. 115.

⁴ *IBID.*, p. 116.

⁵ *IBID.*, p. 117.

« la possibilité de se fier à la foi des autres ainsi que le sentiment fondamental d'être soi-même digne de la confiance des autres. »¹

Ce sentiment de confiance issu de la première année de vie revêt une telle importance qu'Erikson en fait « la condition préalable la plus fondamentale de la vitalité mentale. »² En générale, la psychanalyse considère la confiance de base comme « la pierre angulaire de la personnalité vitale. »³

À cette étape, l'enfant est projeté dans la vie où contrairement au monde utérin, ses besoins ne sont plus comblés automatiquement. Ainsi l'enfant fait l'expérience de l'attente, de la faim, de la frustration, et même de la souffrance. Durant sa première année de vie, le nouveau-né dépend entièrement de la personne, habituellement la mère, qui lui prodigue les soins nécessaires. Cette période correspond en psychanalyse au stade oral. La bouche est ainsi pour le nouveau-né « le foyer d'une première approche générale de la vie – l'approche incorporative. »⁴ Toutefois, le sentiment de confiance ne dépendra pas seulement de la quantité de nourriture reçue au bon moment mais surtout de la qualité relationnelle que la mère établira avec son enfant.

« [...] la somme de confiance dérivée de l'expérience infantile la plus précoce ne semble pas dépendre de quantités absolues de nourriture ou de démonstrations d'amour, mais plutôt de la qualité des rapports maternels.»⁵

¹ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 99.

² *IBID.*, p. 99.

³ *IBID.*, p. 100.

⁴ *IBID.*, p. 100.

⁵ *IBID.*, p. 106.

Durant cette période l'enfant apprend aussi une modalité sociale, celle de donner et de recevoir. Il acquiert cette modalité en se fiant à la manière de donner de la mère ou de la personne qui prend soin de lui pour éventuellement devenir lui-même donneur.

« En obtenant ainsi ce qui lui est dispensé et en apprenant à obtenir que quelqu'un réponde à ses désirs, le bébé développe également le fond nécessaire pour qu'il devienne donneur à son tour [...] »¹

À ce stade correspond la délicate période de sevrage donnant à l'individu «un certain sentiment de perte fondamentale qui lui laisse l'impression qu'un jour son union avec la matrice maternelle a été détruite. »² Sans un sentiment de confiance bien établi, ces passages délicats peuvent entraîner un sentiment de méfiance prononcé qui se manifestera par « les formes dépressives de «l'être vide» ou de «l'être dépourvu de valeur». »³ La mère ou la personne qui prend soin du nourrisson joue, à cette première étape de la vie, un rôle important qui porte à conséquence. Elle-même pourtant, est influencée par son environnement qui régleme ce qui est bon et ce qui l'est moins dans les soins à donner à l'enfant. Par exemple, l'allaitement, premier contact corporel entre la mère - du moins son sein - et l'enfant - du moins sa bouche - a été à une époque encouragé et à une autre désapprouvé. Ces façons différentes de concevoir l'allaitement sont dépendantes de l'époque, de la culture, et même de la classe sociale dont la mère

¹ *IBID.*, p. 102.

² *IBID.*, p. 104.

³ *IBID.*, p. 105.

est issue. C'est un exemple éclairant de l'influence qu'exerce l'environnement sur la formation de l'identité tel que le conçoit Erikson.

L'espoir, vertu psychosociale qu'Erikson associe à la première étape du développement de l'identité « 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'existence. »¹ Malgré que les premiers moments de l'existence peuvent affecter gravement la confiance, il est indispensable pour la vie « que l'espoir demeure. »² En outre, c'est à cette toute première étape que s'enracine chez l'individu la capacité de croire puisque la foi est de l'ordre de la confiance. C'est pourquoi Erikson affirme : « La confiance, alors, devient capacité de foi – besoin vital pour lequel l'homme doit inventer une confirmation institutionnelle. »³

4.2 L'autonomie versus la honte et le doute

À la deuxième étape de la vie, s'établit chez l'enfant le fondement de l'autonomie et son corollaire : la honte et le doute. C'est à ce stade que l'enfant apprend la propreté puisque le développement de son corps, en particulier, « l'arrivée de matières mieux formées et la coordination du système musculaire »⁴

¹ ERIKSON, *Ethique et psychanalyse*, *Ibid.*, p. 120.

² *IBID.*, p. 118.

³ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 109.

⁴ *IBID.*, p. 111.

permettent au bébé un meilleur contrôle de ses intestins. En psychanalyse, cette étape correspond en effet au stade anal, même si elle ne se limite pas au contrôle des sphincters. En l'occurrence, c'est aussi la période où l'enfant apprend à se tenir assis et debout, à parler ou du moins à babiller, à tenir fermement des objets et à les lancer, de telle sorte qu'il commence à exercer son autonomie. À ce stade, le développement passe par les modes rétentifs-éliminatifs,

« [...] deux modes contradictoires qui doivent apprendre l'alternance, à savoir la rétention et l'élimination. »¹

Comme au premier stade, la façon dont les parents et l'entourage réagissent à cette nouvelle étape du développement, est déterminante pour l'adulte en devenir. À cette étape, les personnes qui s'occupent de l'enfant doivent user d'une certaine fermeté afin de protéger l'enfant largement dépendant encore de l'adulte, sans toutefois être trop rigide, afin d'encourager l'enfant dans ses efforts pour maîtriser son corps, son environnement et sa volonté propre.² Apporter son soutien à l'enfant qui désire faire les choses par lui-même sera tout aussi nécessaire. Ces attitudes et ces manières de faire assurent le développement harmonieux de l'autonomie alors que « du contrôle exagéré des parents, découle une durable propension au doute et à la honte. »³ La honte est le « sentiment de s'être exposé prématurément et inconsidérément »⁴ c'est-à-dire sans être vraiment

¹ *IBID.*, p. 112.

² *IBID.*, p. 113.

³ *IBID.*, p. 113.

⁴ *IBID.*, p. 114.

prêt. Le doute est lié davantage au fait « d'avoir une face et un dos »¹, un dos qu'on ne voit pas et qui reste caché.

« Le «derrière» est le continent noir du petit être, surface du corps qui peut être magiquement dominée et effectivement envahie par ceux qui voudraient attaquer sa puissance d'autonomie [...] »²

Le sentiment d'autonomie se développe en s'appuyant sur une confiance en soi et dans les autres suffisamment bien établi par le premier stade.

« L'enfant doit être parvenu au point où il est sûr que sa foi en lui-même et dans le monde ne sera pas mise en danger par son violent désir d'obtenir ce qu'il a choisi, de prendre possession selon ses exigences et de rejeter avec entêtement. »³

La vertu psychosociale associée à cette deuxième étape est le vouloir qu'Erikson définit ainsi :

« la volonté est la ferme 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. »⁴

4.3 L'initiative versus la culpabilité

La troisième étape du cycle de vie est celle de l'initiative et de la culpabilité. À ce stade, l'enfant maîtrise la marche et le langage et peut donc se projeter plus aisément dans l'avenir.

« Étant fermement convaincu qu'il est une personne de son cru, l'enfant doit maintenant découvrir quel genre de personne il peut devenir. »⁵

¹ *IBID.*, p. 116.

² *IBID.*, p. 116.

³ *IBID.*, p. 113.

⁴ ERIKSON, *Éthique et psychanalyse, Ibid.*, p. 122.

⁵ ERIKSON, *Adolescence et crise, Ibid.*, p. 119.

Cette étape correspond au stade phallique qui se caractérise par un intérêt marqué pour la génitalité. À ce stade l'enfant prend conscience de la différence physique entre fille et garçon. Ainsi l'enfant mâle découvre qu'il possède des organes génitaux visibles, mais qui malheureusement, ne font pas le poids avec ceux du père. La petite fille, de son côté, est confrontée à un organe caché auquel s'ajoute l'absence de seins que pourtant, sa mère, son vis-à-vis du même sexe, possède. Cette période est aussi celle du complexe d'Œdipe par lequel l'enfant porte un désir sexuel pour le parent du sexe opposé et son agressivité vers celui du même sexe.¹ À cette période, le mode « pénétrant » caractérise les différentes activités inhérentes au comportement de l'enfant. Ces activités sont

« la pénétration dans l'espace par une locomotion vigoureuse ; la pénétration dans l'inconnu par une curiosité dévorante ; la pénétration dans les oreilles et l'esprit des autres gens par une voix agressive ; la pénétration sur et dans les autres corps par une attaque physique ; [et...] la pensée du phallus pénétrant le corps féminin. »²

Juxtaposé au sens de l'initiative, attitude de base acquise à ce stade, se trouve la culpabilité. De ce sentiment Erikson dira qu'il est un « sentiment étrange car il semble impliquer pour toujours que l'individu a commis des crimes et des actes qui [...] n'ont pas été commis [...] »³ La culpabilité inhérente à cette période de la vie est liée à la rivalité inévitable avec le parent du même sexe que l'enfant qui occupe la place auprès du parent de l'autre sexe ; espace que l'enfant

¹ CHARRON, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psycho-sociales . », *Ibid*, p. 25.

² ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 120.

³ *IBID.*, p. 122.

rêve secrètement d'occuper. « Inévitable et nécessaire, l'échec conduit à la culpabilité et à l'angoisse. »¹

À cette étape, le jeu tient une place importante. Il est pour l'enfant ce que «la réflexion, la planification et l'étude de projets »² sont pour l'adulte. Le jeu permet à l'enfant d'anticiper les rôles qu'il pourrait assumer plus tard. Ainsi, il «s'essaie à maîtriser le futur en l'anticipant. »³ Le rôle de la famille consiste à indiquer à l'enfant les limites du jeu et le sens de la réalité, favorisant ainsi l'intégration de la conscience chez l'enfant.

« On ne comprend pas toujours qu'une des fonctions essentielles de la loyauté conjugale et familiale est de garantir l'unité intérieure dont la conscience de l'enfant a un besoin impérieux au moment où justement il peut - et doit - envisager des objectifs extérieurs à la famille. »⁴

Erikson associe à ce stade la résolution comme vertu psychosociale. Il la définit ainsi :

« le courage d'envisager et de poursuivre des objectifs valables sans se laisser inhiber par la faillite des fantasmes infantiles, par la culpabilité ou par la crainte paralysante de la punition. »⁵

¹ *IBID.*, p. 123.

² ERIKSON, *Éthique et psychanalyse*, *Ibid.*, p. 123-124.

³ *IBID.*, p. 124.

⁴ *IBID.*, p. 125.

⁵ *IBID.*, p. 126.

4.4 Le sens de l'industrie versus l'infériorité

À cette période de la vie correspond chez l'enfant le désir de bien faire les choses. C'est ce qu'Erikson appelle le sens de l'industrie.

« Il [l'enfant] apprend maintenant à gagner la reconnaissance en produisant des choses. Il fait preuve de persévérance, s'adapte aux lois du monde instrumental et peut devenir un élément passionné et absorbé dans une situation de production. »¹

La vitalité du Moi dépend du fait que l'individu doit travailler et aimer le faire et ce, dès qu'il en a les capacités. À ce stade correspond l'entrée à l'école, l'apprentissage de la socialisation et du travail. À ce moment de la vie, l'enfant est davantage tourné vers l'extérieur contrairement aux stades précédents. Son énergie s'investit dans l'apprentissage alors même qu'il est en période de « latence psychosexuelle [et] que ses pulsions sont momentanément apaisés. »²

« Telle est la sagesse du plan épigénétique fondamental que l'enfant n'est à aucun moment plus disposé à apprendre [...], à devenir grand dans le sens de la participation aux obligations [...] »³

À cette période, les personnes qui enseignent à l'enfant occupent un rôle indispensable. C'est grâce à elles que l'individu apprend « la joie du travail et la fierté de réaliser au moins une chose d'une façon réellement convenable. »⁴ Les parents et la société auront intérêt à transmettre à l'enfant qu'il peut avoir confiance en ces personnes et valoriser leur rôle. Cette période de latence est

¹ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 128.

² *IBID.*, p. 130.

³ *IBID.*, p. 126.

⁴ *IBID.*, p. 130.

propice non seulement à l'apprentissage du travail mais « implique également une manière infantile de maîtriser l'expérience sociale par l'expérimentation, la planification et la participation. »¹

Le pendant de l'attitude du sens de l'industrie est le sentiment d'infériorité ou « la propension humaine à se sentir indigne »² car à ce stade l'individu apprend que « Je suis ce que je peux apprendre à faire marcher. »³

« Le danger de ce stade consiste dans le développement d'une aliénation de soi-même et de ses tâches - dans le fameux *sentiment d'infériorité*. »⁴

L'acquisition de compétence et de jugement prépare l'enfant « à une future habileté professionnelle et à un sens du travail bien fait sans lesquels il ne saurait y avoir de « Moi fort ». »⁵

On l'aura sans doute deviné la vertu psychosociale associée à cette étape est la compétence c'est-à-dire:

« le libre exercice de la dextérité et de l'intelligence dans l'exécution des tâches - sans qu'intervienne aucune inhibition par un sentiment infantile d'infériorité. »⁶

¹ *IBID.*, p. 128.

² *IBID.*, p. 129.

³ *IBID.*, p. 132.

⁴ *IBID.*, p. 128.

⁵ ERIKSON, *Éthique et psychanalyse, Ibid.*, p. 128.

⁶ *IBID.*, p.128.

4.5 L'identité versus la confusion d'identité

Cette cinquième étape est charnière. L'adolescence, en effet, sert de transition entre l'enfance qui vient de se terminer et l'adulte qui demande à naître. Erikson a utilisé une image intéressante pour décrire cette période cruciale du cycle de vie.

« Tout comme le trapéziste, le jeune individu doit, à un moment où il est lancé à fond, lâcher la prise solide qu'il avait sur l'enfance, pour se saisir vigoureusement de la condition d'adulte ; et durant un instant d'angoisse son salut dépendra de la concordance entre le passé et le futur, de la confiance qu'il peut accorder à ceux qu'il doit lâcher et à ceux qui doivent le « recevoir ». »¹

Erikson qualifie l'adolescence de « période « naturelle » de déracinement. »² Le sentiment d'identité est associé à ce stade même si, de fait, toutes les étapes servent à le former. Aussi, la confusion d'identité en sera la contrepartie.

À l'époque de l'adolescence se produit plusieurs changements physiologiques importants, en particulier en ce qui a trait à la maturité de l'appareil génital. Ceux et celles qui s'en souviennent savent à quel point cette période est troublante et pour cause :

« les bouleversements de cette époque se comprennent par la coïncidence de deux phénomènes activés par la maturation sexuelle : la résurgence de l'univers pulsionnel que la période de latence avait temporairement gardé en état de sommeil, accompagné des conflits oedipiens et préoedipiens non-résolus ; le renoncement aux premiers objets d'amour (les parents)

¹ *IBID.*, p. 90.

² *IBID.*, p. 90.

associé à une réorganisation des instances psychiques inhérentes (Moi, Surmoi et Idéal du Moi). »¹

Pour vivre et assumer cette période de grands bouleversements qu'on appelle à juste titre la crise de l'adolescence, l'individu a besoin d'un temps d'arrêt afin de construire une nouvelle synthèse de son identité. Ce temps d'arrêt ou moratoire est:

« une période caractérisée par une marge d'options diverses, accordée par la société, et par un comportement ludique provocateur de la part des jeunes [...] »²

Durant ce moratoire l'adolescent devra

« intégrer des éléments d'identité assignés, [...] aux stades de l'enfance : à cette différence près que, maintenant, une unité plus large, incertaine dans ses contours et cependant immédiate dans ses exigences, remplace le milieu de l'enfance - c'est-à-dire la «société». »³

La confusion d'identité est la partie «négative» de cette étape. Occasionnellement, cette période de confusion peut mener l'adolescent à la délinquance. Mais, plus généralement, l'adolescent se cherche une identité à travers une profession et l'amour. Voici ce que dit Erikson sur ces deux aspects de l'adolescence :

« En général, c'est l'incapacité de s'établir dans une identité professionnelle qui perturbe une grande partie des jeunes. »⁴

« Dans une large mesure, l'amour, chez l'adolescent, est une tentative pour arriver à une définition de son identité en projetant sur un autre des images

¹ CHARRON, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psycho- sociales », *Ibid.*, p. 31.

² ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 164.

³ *IBID.*, p. 133.

⁴ *IBID.*, p. 137.

diffuses de soi-même et en la voyant ainsi réfléchie et progressivement éclaircie. »¹

La vertu associée à cette étape est la fidélité c'est-à-dire « l'aptitude à maintenir la loyauté librement promise en dépit des inévitables contradictions des systèmes de valeurs. »²

4.6 L'intimité versus la distanciation

À cette étape du développement humain, la personne entre dans la vie adulte qui comporte à elle seule trois stades qu'Erikson regroupe sous le titre de «Par-delà l'identité. »³

La première phase de l'âge adulte est associée à l'intimité. « C'est seulement quand la formation de l'identité est en bonne voie qu'une intimité véritable – [...] est possible. »⁴ Par intimité Erikson entend l'intimité sexuelle mais aussi les amitiés et les diverses collaborations sur des préoccupations communes.

« L'intimité sexuelle n'est qu'une partie seulement de ce que j'entends par là, car il est évident que des intimités sexuelles précèdent souvent la capacité de développer une véritable et réciproque intimité psychosociale avec une autre personne [...] »⁵

¹ *IBID.*, p. 137.

² ERIKSON, *Éthique et psychanalyse, Ibid.*, p. 129.

³ ERIKSON, *Adolescence et crise, Ibid.*, p. 141.

⁴ *IBID.*, p. 141.

⁵ *IBID.*, p. 141.

Il demeure toutefois que la génitalité est associée à l'âge adulte. Elle est « l'une des conditions évolutives d'une pleine maturité. »¹

« [...] le fait général de trouver à travers le tumulte de l'orgasme l'expérience suprême de la régulation de deux êtres brise les tensions et les colères qui peuvent être causées par l'opposition de l'homme et de la femme, des faits et des imaginations, de l'amour et de la haine. Des relations sexuelles satisfaisantes rendent ainsi le sexe moins obsédant, la surcompensation moins nécessaire, les contrôles sadiques superflus. »²

La vertu associée à cette étape est l'Amour qu'Erikson écrit avec un a majuscule. Évidemment, l'Amour pourrait être associé à toutes les étapes du cycle de vie car « l'amour 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. »³ En situant l'Amour au début de l'âge adulte, Erikson veut mettre l'accent sur « la transformation de la tendresse reçue durant la période pré-adolescente en une faculté d'attention et de dévouement pour les autres durant la vie adulte. »⁴ Conçue ainsi, l'Amour ne peut être possible qu'entre personne dont l'identité est suffisamment établie pour s'exposer : « J'insiste sur ce point, une identité prouve sa force lorsqu'elle ne craint pas de s'exposer. »⁵ En définitive Erikson définit l'Amour de la manière suivante :

« L'Amour est la mutualité de la dévotion, à jamais capable de dominer les antagonismes inhérents au fait que la fonction est divisée. »⁶

¹ *IBID.*, p. 142.

² ERIKSON, *Enfance et société*, *Ibid.*, p. 177-178.

³ ERIKSON, *Éthique et psychanalyse*, *Ibid.*, p. 132.

⁴ *IBID.*, p. 132.

⁵ *IBID.*, p. 133.

⁶ *IBID.*, p. 135.

Le pendant de l'intimité est appelé «distanciation» dans *Adolescence et crise* et «sentiment profond d'isolement» dans *Enfance et Société*. Il s'agit de « la propension à renier, à isoler et, si nécessaire, à détruire les forces et les gens dont l'essence paraît dangereuse pour soi-même. »¹ C'est donc la peur de se perdre, peur qui lui vient d'une identité mal établie, qui pousse le jeune adulte à s'isoler et à se replier sur lui-même.

4.7 La générativité versus la stagnation

L'avant dernière étape du cycle de vie correspond à la maturité. L'attitude de base de cette étape est la générativité c'est-à-dire « l'intérêt pour la génération suivante et son éducation. »² Le cycle de vie est ainsi fait qu'arrive un moment où l'individu ressent « le besoin que l'on ait besoin de lui. »³

Cette étape correspond « à un élargissement progressif des intérêts du moi et à un investissement libidinal dans ce qui est engendré. »⁴ Elle concerne le désir de procréer mais aussi la productivité et la créativité : « la générativité s'étend potentiellement à tout ce que l'homme engendre et laisse après lui, à tout ce qu'il crée et produit. »⁵ Si l'élargissement des intérêts du moi ne se produit pas, ou fait défaut, la personne régressera dans « un *sentiment* général de *stagnation*, d'ennui

¹ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 141.

² ERIKSON, *Enfance et société*, *Ibid.*, p. 179.

³ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 143.

⁴ *IBID.*, p. 143.

⁵ ERIKSON, *Éthique et psychanalyse*, *Ibid.*, p. 137.

et d'appauvrissement interpersonnel. »¹ La capacité de l'être humain de contrôler aujourd'hui sa procréation a-t-il des conséquences sur cette étape du cycle vital?

«Il peut en surgir une nouvelle forme de culpabilité » affirme Erikson.

« Une vie amoureuse aussi « peu risquée », lorsqu'elle aboutit à éviter simplement toute naissance et à nier systématiquement la générativité, est de nature à constituer chez certains individus une source grave de tension intérieure, tout autant que l'a été, en son temps, la négation de la sexualité elle-même. »²

La vertu essentielle de ce stade est la sollicitude : « La sollicitude est le souci toujours plus large de faire vivre ce qui a été engendré par l'amour, la nécessité ou la fatalité. »³ La femme serait davantage portée vers la sollicitude selon Erikson et ce, de par sa nature même et sa morphologie, « à la fois un havre de protection et une source de nourriture. »⁴

4.8 L'intégrité versus le désespoir

L'individu abordant la dernière étape de sa vie sait que la mort est proche et qu'il est impossible de recommencer son cycle de vie. S'il est parvenu à traverser les différentes étapes avec suffisamment de positif et possède ainsi une identité assez bien établie, cette dernière étape du cycle de vie lui permettra de jouir de l'intégrité. Par intégrité Erikson veut dire la capacité

¹ ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 144.

² ERIKSON, *Éthique et psychanalyse*, *Ibid.*, p. 137.

³ *IBID.*, p. 136.

⁴ *IBID.*, p. 138.

« d'envisager les problèmes humains dans leur totalité [...] et d'offrir à la génération ascendante un vivant exemple de ce que peut être « la conclusion » d'un style donné d'existence. »¹

L'intégrité permet à la personne de ce stade d'accepter son unique cycle de vie, les personnes qui sont devenues significatives pour elle, de reconnaître ses parents tels qu'ils ont été et aussi d'admettre que sa vie relève de sa propre responsabilité.²

Sans l'intégrité c'est le désespoir qui

« exprime le sentiment que le temps est court, trop court pour recommencer une autre vie et expérimenter une succession de routes vers l'intégrité. »³

Le désespoir et l'insatisfaction qui s'y rattachent, se dissimulent

« derrière un étalage de dégoût, de misanthropie et d'une insatisfaction chronique et mêlée de mépris à l'égard de certaines institutions ou de certaines personnes [...] qui manifestent simplement le mépris de l'individu pour lui-même. »⁴

En somme ce dernier stade pourrait se traduire de la façon suivante : « Je suis ce qui me survit » car en tant qu'être psychosocial, le cycle de vie individuel est lié aux autres générations et à la société elle-même.

« À partir des stades de vie, donc des dispositions telles que la foi, la puissance de la volonté, l'intentionnalité, la compétence, la fidélité, l'amour, le souci, la sagesse – tous critères de l'énergie vitale individuelle – se mêlent aux flux vivants des institutions. Sans elles, les institutions dépérissent ; mais sans l'esprit des institutions qui s'infiltré dans les modèles du souci et de l'amour, de l'instruction et de l'éducation, nulle énergie ne pourrait émaner de la suite des générations. »⁵

¹ *IBID.*, p. 140.

² ERIKSON, *Adolescence et crise*, *Ibid.*, p. 145.

³ *IBID.*, p. 145.

⁴ *IBID.*, p. 145.

⁵ *IBID.*, p. 146.

La vertu qui accompagne cette dernière étape de la vie est la sagesse. Elle est faite d'intelligence mûre, de savoir accumulé, d'un jugement sûr et d'une grande compréhension.¹ En somme, « la sagesse est une sorte d'intérêt détaché pour la vie en tant que telle, face à la mort en tant que telle. »²

5. Une foi qui grandit dans une personne unique

Il est assurément dangereux de faire des théories concernant l'être humain des absolus. Erikson lui-même nous met en garde contre la tentation de figer la personne dans des cadres trop étroits. Nous avons rappelé d'ailleurs cette mise en garde en introduction. Les Whitehead la réitèrent à leur façon :

« la vie tout entière est rarement vécue en intervalles de temps qui coïncident absolument avec la logique des théories. Nos propres existences sont ressenties comme un mouvement et, la plupart du temps, comme quelque chose d'embrouillé. »³

Par ailleurs, une meilleure connaissance de l'être humain, même imparfaite, est indispensable à toute personne voulant œuvrer en formation de la personne et à plus forte raison en éducation de la foi. Pour le catéchète, elle servira d'abord à mieux se connaître lui-même et ensuite à comprendre davantage l'autre avec qui il désire entrer en relation. Elle sera utile aussi pour saisir davantage la dynamique qui se joue dans la relation.

¹ IBID., p. 146 ; ERIKSON, *Éthique et psychanalyse, Ibid.*, p. 139.

² ERIKSON, *Éthique et psychanalyse, Ibid.*, p. 139.

³ WHITEHEAD, *Ibid.*, p. 39.

Ayant acquis une meilleure connaissance de la foi et de l'être humain, nous pouvons maintenant tenter de dégager les conséquences qui apparaissent pertinentes pour la formation à la vie chrétienne. Au chapitre de l'identité, le processus global du développement avec ses étapes et les crises qui marquent la vie, les synthèses qui doivent être faites et l'influence de l'environnement seront nos points d'ancrage davantage que les attitudes de base et les vertus psychosociales en tant que telles.

CHAPITRE 4

ENJEUX POUR LA FORMATION À LA VIE CHRÉTIENNE

1. Introduction

La formation à la vie chrétienne vise l'éveil de la foi et sa maturation. Le chapitre deux a démontré ce qu'implique une telle affirmation. Il a mis d'abord en évidence les deux aspects fondamentaux et complémentaires de la foi, la *fides qua* et la *fides quae creditur*. Il a permis également de mieux saisir la dynamique de la foi et ses divers mouvements vers une maturité jamais complètement acquise. De son côté, le troisième chapitre s'est tourné vers les théories psychodéveloppementales afin de mieux comprendre le processus du développement de l'identité chez l'individu en croissance. À la lumière de ces deux chapitres nous pouvons maintenant nous demander : quel éclairage apportent-ils à la formation à la vie chrétienne?

Le présent chapitre s'intéresse plus concrètement aux pédagogies à privilégier, aux attitudes à développer, mais aussi à l'impact de l'environnement actuel sur l'éveil et le développement de la foi. Il met en corrélation des éléments convergents des chapitres deux et trois : les étapes et les crises, le processus de synthèses et l'influence de l'environnement. Pour chaque élément nous ferons un bref rappel de ce que les chapitres précédents en ont dégagé pour ensuite présenter quelques enjeux susceptibles d'éclairer la formation à la vie chrétienne en nous

attardant particulièrement aux destinataires privilégiés par la nouvelle évangélisation c'est-à-dire les adultes.

2. Foi et identité : des étapes marquées par des crises

Le développement de l'identité chez l'individu traverse des étapes ponctuées par des crises. Chaque étape et la crise qui l'accompagne provoquent une nouvelle synthèse permettant à la personne d'acquérir un sentiment plus ou moins optimal d'identité. Le développement de la foi est lui aussi traversé par des étapes et des crises. Regardant le processus de croissance sous cet angle, quels enjeux se dégagent pour la formation à la vie chrétienne des adultes?

Selon Erikson, le cycle de vie comprend quatre étapes liées à l'enfance consistant à acquérir des éléments psychogénétiques de base qui se présentent toujours par paire, soit la confiance-méfiance, l'autonomie-doute, l'initiative-culpabilité et la capacité de bien faire les choses-infériorité. Suit, l'étape de l'adolescence caractérisée par de grands bouleversements qui déclenche chez l'être humain une recherche intensive de son identité propre. C'est une période de vérification, d'appropriation et d'intégration. Les trois dernières étapes concernent l'adulte qui, en s'appuyant sur les stades précédents, continue d'avancer dans sa quête d'identité en passant par les défis de l'intimité-distanciation, de la générativité-stagnation et de l'intégrité-désespoir. Le stade de l'intimité concerne la période où le jeune adulte se sent suffisamment solide dans son identité pour

s'exposer à une autre personne. C'est l'époque des unions amoureuses. La deuxième étape de l'âge adulte correspond à la générativité c'est-à-dire au désir de transmettre, de servir, de se sentir utile, de se réaliser et de laisser sa trace. Elle correspond souvent au désir de procréer. Enfin, le stade de l'intégrité permet à la personne d'accepter avec sérénité, à l'approche de la mort, sa vie telle qu'elle a été.

Emilio Alberich présente ces étapes de l'âge adulte sous forme de questions :

« À l'âge adulte, trois défis psychologiques majeurs sont à relever, chacun étant lié à une question centrale pour l'identité : après avoir répondu à la question «qui suis-je?» à l'adolescence, l'identité du jeune adulte est appelée à s'ouvrir au «Tu» («qui sommes-nous ensemble?») ; à l'âge adulte moyen, il faudra répondre de manière responsable à la question «qui suis-je avec et pour les autres?» en donnant à sa vie une dimension d'ouverture ; lors de la dernière étape de sa vie, l'adulte devra répondre au questionnement «qui suis-je face au passé et au futur?». »¹

Chaque étape est marquée par une crise qu'Erikson définit comme un passage nécessaire qui déstabilise momentanément l'individu le forçant à avancer. Chaque étape et la crise qui l'accompagne possèdent une intensité différente mais toutes sont bénéfiques à l'individu en croissance. La crise développementale est ainsi une source d'énergie qui contribue au sentiment d'identité, même si, au milieu de celle-ci, l'individu ne voit pas clairement où il va. La période de confusion et de désorientation est elle aussi potentiellement génératrice d'une nouvelle synthèse identitaire. C'est pourquoi les Whitehead rappellent qu'au cœur des crises, Erikson invite l'individu à devenir «patient» afin de « laisser les données de sa

¹ ALBERICH, *Adultes et catéchèse, Ibid.*, p. 99.

compétence lui parler. »¹ Pour ce faire, la personne qui se trouve à cette période trouvera avantage à s'exercer au lâcher-prise.

« Au milieu d'une crise, une personne est souvent confrontée au défi de lâcher une partie d'elle-même, avant même de voir clairement ce qui pourra remplacer cette perte [...] Les personnes osent lâcher seulement dans la mesure où elles sont assurées de pouvoir survivre à la perte. »²

La foi traverse aussi des étapes et des crises. Les passages de la vie spirituelle identifiés par Saint-Arnaud ont l'avantage d'être facilement compréhensibles et liées de près aux étapes de la vie. L'enfance est la période d'apprentissage que l'auteur appelle aussi période institutionnelle. L'adolescence est l'étape de vérification, une période critique qui permet à l'individu de se situer personnellement face à tout ce qu'il a appris. La personne atteint la maturité ou, pour être plus juste, une certaine maturité, quand elle a intégré en synthèse personnelle l'héritage reçu dans l'enfance et critiqué à l'adolescence. Les stades de la foi élaborés par Fowler peuvent se regrouper de la même manière. Les premières étapes sont des périodes d'apprentissages (l'enfance), la quatrième étape, une période de recherche personnelle qui passe par la critique (l'adolescence) suivie des étapes adultes qui favorisent l'unité et l'harmonie chez la personne (l'adulte ou la maturité). À chaque étape, le sujet croyant traverse des zones d'inconfort, de remise en question, en somme de crise, l'obligeant à redéfinir sa façon de voir les choses, le menant à une manière différente de croire.

¹ WHITTEHEAD, *Ibid.*, p. 69.

² *IBID.*, p. 70.

2.1 Reconnaître le caractère dynamique de la vie humaine, de la foi et leur complémentarité

Au point de départ, il est important de reconnaître que la vie humaine est toujours en mouvement, tant dans sa dimension biologique, psychologique, sociale que spirituelle. Son caractère dynamique est aussi propre à l'âge adulte. Ainsi, l'être humain, dans toutes les dimensions de sa vie, n'est jamais arrêté. La reconnaissance de cette dynamique est une condition essentielle pour toute personne et toute institution désirant contribuer à la formation chrétienne d'adultes.

« Dans cette perspective, la foi est toujours en devenir, toujours en travail. Pour tout chrétien, il y a toujours à mieux «comprendre ce qu'on avait entendu mais qu'on n'était pas capable de saisir.» (CT no 72) C'est dire que, entre la première adhésion à Jésus Christ et l'accès à la plénitude de la vie chrétienne, il y a toujours un écart persistant à parcourir selon la situation particulière de chacun, à partir du point où il se trouve. »¹

De plus, la dynamique de la vie humaine et de la vie de foi sont intimement liées. Si je puis considérer la vie en partant de ses différentes dimensions, la vie spirituelle par exemple, elles sont, par ailleurs, toujours influencées l'une par l'autre. Autrement dit, on ne peut isoler la foi et sa maturité des autres aspects de la personne. La maturité psychologique par exemple colorera nécessairement la maturité spirituelle.

Malheureusement, la croissance religieuse a longtemps été présentée comme un processus de rejet du monde, du péché et même de soi, visant une

¹ FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 73.

perfection spirituelle inaccessible et dichotomique pour la personne. On perçoit des traces de cette théologie quand, par exemple, on ne présente la foi que sous l'angle du don de Dieu et du travail de l'Esprit saint et que par conséquent il ne reste plus grand chose à dire « sur le fait comme sur la manière de sa réception dans une conscience humaine. »¹ Cette façon erronée de concevoir la foi et sa croissance entraîne inévitablement « la dissociation des deux tâches du développement psychologique et religieux et la mystification de la croissance religieuse. »² Aujourd'hui, grâce au développement de la psychologie et de la théologie, le lien entre la croissance humaine et spirituelle ou religieuse est mieux compris. Dès le point de départ de la vie, Erikson ne relie-t-il pas la composante de la confiance-méfiance à la capacité de croire? En effet, « Erikson suggère [...] que l'acquisition de [la] confiance et de l'espoir qui l'accompagne, constituent la base psychogénétique de la foi religieuse. »³ Par exemple, l'individu ayant appris qu'il peut plus ou moins se fier à plus «grand» que lui, développera une disponibilité à croire en un Dieu qui prend soin de lui, pourra croire de manière presque magique se disant que «Lui au moins ne me laissera pas tomber» ou refusera de s'abandonner, de peur de faire confiance à quelqu'un. La foi, qu'elle soit religieuse, philosophique ou humaniste, sera ainsi colorée par la manière dont la personne a acquis la confiance de base et la façon dont elle s'est développée au

¹ GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi, Ibid.*, p. 97.

² WHITEHEAD, *Ibid.*, p. 248.

³ CHARRON, Jean-Marc, « La psychologie religieuse des catéchisés », *Les actes de Carrefour 2001*, Montréal, OCQ, 2002, p. 68.

cours de son cycle de vie. À cause de cela, il sera toujours difficile pour un certains nombres de personnes, de faire confiance à qui que se soit, même à Dieu.

2.2 Accompagner les parents en tenant compte de l'étape où ils se trouvent

Plusieurs parents frappent encore aux portes des paroisses pour demander le baptême, la première des communions ou la confirmation pour leur enfant. Le chapitre un a souligné le grand nombre de ces demandes au diocèse de Saint-Jérôme compte tenu de sa croissance démographique et de l'âge de sa population. Selon la perspective d'Erikson, ces adultes sont à l'étape de la générativité, c'est-à-dire à une période de leur vie où le désir de transmettre est à son plus fort. Plusieurs intervenants en pastorale désespèrent pourtant de ces parents qui réclament un sacrement comme s'il était un objet à se procurer (ce qui est en partie vrai). Or, s'ils souhaitent que leur enfant traverse les étapes sacramentelles, c'est sans doute parce qu'ils y accordent une certaine importance. Erikson affirme que «la générativité consiste essentiellement dans le souci d'instaurer et de guider la génération suivante, »¹ et que la vertu psychosociale de cette période est la sollicitude ou le souci de l'autre. Pourquoi alors ne pas s'appuyer sur ce qui est déjà là, c'est-à-dire le désir de faire de leur mieux, pour aller plus loin avec eux? En tout premier lieu, l'accueil de leur demande doit reconnaître ce désir et se réjouir de l'importance qu'ils accordent aux rites sacramentels. Ainsi, affirme

¹ WHITEHEAD, *Ibid.*, p. 155.

Françoise Darcy-Bérubé, « lorsque le premier contact est réussi, c'est-à-dire que les parents se sentent réellement accueillis, respectés, invités et non embrigadés de force dans un projet, bien des réticences tombent. »¹

La naissance d'un enfant est un événement important qui mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Pour les parents, ne s'apparente-t-elle pas à une crise? L'arrivée d'un enfant bouleverse complètement la vie d'un couple, leur horaire, leur disponibilité, leurs loisirs, leur charge de travail, etc. Très souvent cette période est propice à une réflexion sur le sens de la vie, sur les valeurs et l'espoir que l'on porte pour soi-même et pour cet enfant ainsi que sur le mal et les souffrances dont on souhaite le préserver. En somme la décision de mettre au monde un enfant n'est-elle pas un acte de confiance?

« Par sa ritualisation, la religion a été historiquement présente, et elle le demeure encore dans une large mesure, à la solution du conflit confiance-méfiance, que ce soit lors de l'apparition initiale de cette crise ou au moment de ses retours périodiques lors des affrontements au mal. »²

Pour des parents, le rite du baptême est peut-être une façon d'exprimer tout ce qu'ils portent à cette période particulièrement troublante de leur vie? Or, cette période de déséquilibre mais aussi porteuse du désir de transmettre, apparaît favorable pour la formation à la vie chrétienne.

« Dans la mesure où l'acquisition de la confiance, chez l'enfant, repose sur celle des parents, il est de notre devoir non seulement d'assurer une catéchèse préparatoire au sacrement du baptême mais aussi, et je dirais

¹ DARCY-BÉRUBÉ, Françoise, *L'initiation chrétienne, pour quoi faire?*, Ottawa, Novalis, 2001, p.23.

² BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, Recherches, Nouvelle Série – 13, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, 1987, p. 220.

surtout, d'accompagner les jeunes parents, à un moment de leur vie où leur confiance en l'avenir est si hautement sollicitée, dans l'exercice et l'apprentissage de leur tâche parentale. »¹

Selon Denis Villepelet, la «préparation au baptême» est un chantier important en pastorale catéchétique car « l'enfant devient en quelque sorte la médiation de leur redécouverte de la foi chrétienne. »² Malheureusement, la pastorale du baptême n'est pas suffisamment prise au sérieux. En paroisse, on y accorde peu de temps, et de ressources humaines, généralement beaucoup moins que pour l'initiation sacramentelle des enfants.

2.3 Accorder une plus grande attention aux adultes du mitan de la vie

L'étape de l'intégrité correspond à ce qu'on appelle souvent le mitan de la vie. Dû à une conscience plus émoussée de l'approche de la mort, cette période amène l'individu vers une nouvelle synthèse identitaire. C'est une période de bilan. La crise qui accompagne cette étape de la vie est aujourd'hui de mieux en mieux connue. Chez certains, elle est tellement aiguë, qu'on la compare parfois à la crise de l'adolescence. Dans *Quitte ton pays*, Jean-Guy Saint-Arnaud lui réserve un chapitre fort éclairant pour les personnes accompagnant des adultes. Cette crise majeure affirme-t-il, « demeure essentiellement une crise spirituelle, une crise de foi [car] elle met en jeu, [...] le sens et l'orientation de la vie confrontée à la

¹ CHARRON, « La psychologie religieuse des catéchisés », *Ibid.*, p. 69.

² VILLEPELET, *L'avenir de la catéchèse*, *Ibid.*, p. 124.

mort.»¹ Voici comment il la décrit. Le début de la crise arrive souvent à l'improviste ce qui donne l'impression à l'individu que tout éclate. Son caractère affectif ramène à la surface tous les problèmes antérieurs non résolus laissant l'individu dans un état de grande vulnérabilité. La perspective de la mort donne à la crise « son acuité toute particulière [...qui] provoque un profond réaménagement des valeurs, des significations et des buts de la vie. »² L'individu se retrouve ainsi, complètement perdu et n'a aucune idée de où il va.

« Quand elle est bien négociée [...la crise] introduit dans une sagesse adulte, un nouvel accueil de soi, de nouveaux intérêts, une nouvelle tendresse inespérée. Elle peut se changer en un moment favorable, un *kairos*, point de rupture qui débouche sur un regain de vie. Elle amorce un nouveau départ vers une vie plus intérieure, plus universelle. »³

La personne se trouvant dans cette période troublante peut utiliser différents moyens pour tenter de passer outre à cette crise qui déstabilise sa vie. Elle peut se lancer dans des activités effrénées visant à la distraire, elle peut aussi l'inhiber par peur d'y être confronté ou se laisser happer par la douleur, la perte ou le regret. En tentant de se soustraire à la crise, la personne retardera la douleur, la déplacera, par exemple en maux physiques ou sombrera dans une profonde dépression.⁴ Les conditions permettant à la personne de sortir gagnante de cette crise importante sont, au contraire, d'essayer de comprendre ce qui est en jeu, d'accepter d'y entrer, de cultiver la patience et d'exprimer ses sentiments.⁵

¹ SAINT-ARNAUD, *Ibid.*, p. 121.

² *IBID.*, p. 118-119.

³ *IBID.*, p. 121.

⁴ WHITEHEAD, *Ibid.*, p. 70-71.

⁵ SAINT-ARNAUD, *Ibid.*, p. 130-135.

« Le dénouement de la crise exige de nous du courage et de l'espérance. Ceux qui n'y parviennent pas se préparent une vieillesse aigrie. Bloquer, se refuser à franchir le seuil, prendre des voies d'évitement, ces échecs face à l'épreuve se solderont par une kyrielle de symptômes inconfortables : insatisfactions, dépressions, complexes, refoulement, inadaptation, névrose, etc. Par contre lorsque la crise est bien franchie, elle produit un renouveau de vitalité. La personne retrouve sa vraie personnalité, une adaptation renouvelée au réel, accompagnée de paix et de joie. »¹

Selon Erikson, quand cette étape de la vie est bien négociée et que le sentiment d'identité est suffisamment positif pour que la personne se sente bien, celle-ci peut jouir d'une certaine satisfaction face au bilan de sa vie, ce qu'Erikson appelle l'intégrité. Dans le cas contraire, le sentiment de ne plus avoir le temps pour recommencer et le désespoir qui s'y rattache risque fort de faire surface.

On ne s'est pas beaucoup préoccupé de cette étape de la vie adulte, si ce n'est pour en faire une caricature. N'est-ce pas cette période où les hommes sont tentés par le «démon du midi» et attirés par des femmes beaucoup plus jeunes? N'est-ce pas cette période qui, associée à la ménopause chez les femmes, font d'elles des personnes instables, infécondes et par le fait même inintéressantes? Or, le mitan de la vie est beaucoup plus que ça pour l'homme comme pour la femme. Il est riche en questionnements, remises en question, bilans, mais aussi, en inconforts et malaises. Si l'adulte ne se laisse pas distraire, s'il accepte d'y plonger, il entrera dans une recherche intensive, tournée vers l'intérieur parce que porteuse du sens de la vie et de la mort. La formation à la vie chrétienne désirant se tourner vers les adultes, doit apprendre à accompagner ces adultes, qui souvent, porteront

¹ *IBID.*, p. 136.

le désir de revisiter la religion et la spiritualité de leur tradition d'origine. En effet, selon les étapes de Fowler, certaines de ces personnes se trouvent au stade cinq :

« Il leur arrive fréquemment de se réapproprier, mais en y trouvant une signification et une richesse nouvelles, des croyances, des pratiques, des symboles mis de côté ou laissés dans l'ombre [...] »¹

2.4 Adopter une pédagogie mieux adaptée aux adultes d'aujourd'hui

Reconnaître le caractère dynamique de la vie humaine et de la foi, accompagner des parents à des moments importants de leur vie ou encore des adultes qui font face aux bouleversements du milieu de la vie, requièrent une manière de faire adaptée aux personnes d'aujourd'hui. Une pédagogie axée sur la recherche plutôt que sur des réponses toutes prêtes, tient compte davantage de la culture actuelle, des adultes en particulier et de l'acte de croire lui-même. Par ailleurs, en pastorale, le modèle de l'enseignement est mieux connu et davantage utilisé. C'est vrai qu'il permet d'acquérir des connaissances et d'introduire rapidement l'individu à des données de la foi. Par contre, comme l'a démontré le chapitre deux, ces données ne donnent pas accès à la foi elle-même. Le modèle de la recherche ne vise pas, avant tout, à transmettre une doctrine mais à « mettre des sujets en marche, en mouvement vers le Christ. »² Dans ce modèle, les données de la révélation ne sont pas transmises de haut en bas comme si elles étaient transparentes. Il vise plutôt à les faire découvrir par le questionnement, l'échange

¹ GIGUÈRE, *Une foi d'adulte, Ibid.*, p. 63.

² AEQ, *Jésus-Christ, chemin d'humanisation, Ibid.*, p. 62.

et la réflexion ; activités davantage adaptées au monde d'aujourd'hui et à la foi elle-même.

« Le mystère du Christ n'est nullement ici l'objet d'une connaissance claire; il est à la fois caché et révélé. D'où une constante activité d'interrogation, de recherche, d'intelligence. La catéchèse est un des lieux de cette interrogation pour les catéchisés comme pour les catéchistes. »¹

De plus, la recherche permet aux catéchisés et aux catéchètes d'être actifs ce qui respecte mieux les personnes appartenant à la culture d'aujourd'hui.

« Dans la catéchèse, le destinataire doit pouvoir se manifester comme un sujet actif, conscient et coresponsable, et non comme un récepteur silencieux et passif. »²

3. Foi et identité : un processus de synthèses

Chaque étape du cycle de vie et la crise qui l'accompagne, amènent l'individu à procéder chaque fois à une nouvelle synthèse. Celle-ci permet d'intégrer les attitudes de base, les vertus psychosociales et les influences biologiques, psychologiques et sociales acquises plus ou moins positivement au cours de la vie. Les synthèses sont intimement liées au sentiment d'identité.

« L'identité concerne la conscience de soi, le sentiment subjectif et dynamisant de coïncider avec soi-même et avec son monde, son environnement, sa culture et son époque. »³

¹ *IBID.*, p. 128.

² CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Ibid.*, n° 167, p. 183.

³ CHARRON, « La psychologie religieuse des catéchisés », *Ibid.*, p. 67.

Le développement de la foi se fait également par un processus de synthèses. Il se joue d'abord aux niveaux du contenu de la foi et de l'expérience de croire. En effet, le croyant doit tôt ou tard ressaisir son expérience spirituelle ou religieuse, c'est-à-dire sa relation avec Dieu et avec les autres (*fides qua*), à la lumière du contenu de la révélation (*fides quae*) tel qu'il lui a été exposé par les différentes médiations sociales et ecclésiales. La synthèse de ces deux dimensions de la foi lui permettra de se situer personnellement, et idéalement, d'en retirer un certain bien-être caractéristique de l'identité du sujet croyant, capable de dire «Je crois». Le processus de synthèses lié au développement de la foi concerne aussi l'intégration des différentes étapes de la vie de foi. Jean-Guy Saint-Arnaud affirme que la maturité de la foi ne se trouve pas à la troisième étape, qu'il nomme malheureusement par le même nom, au risque de confondre le lecteur, mais bien dans l'intégration dynamique des trois moments identifiés soit l'enfance, l'adolescence et la maturité.

« Il faut toujours composer et équilibrer le mystique, l'intellectuel et l'institutionnel. La difficile intégration dynamique de ces trois aspects constitue le signe le plus manifeste de la maturité humaine et spirituelle. »¹

Équilibrer et intégrer différents éléments de la foi et du cycle de vie concernent d'emblée le processus de synthèses que l'individu doit faire à quelques reprises au cours de sa vie. Il est déterminant tant pour l'individu que pour le croyant. Ainsi, puisque les processus de synthèses sont le chemin de la maturation

¹ SAINT-ARNAUD, *Ibid.*, p. 96.

humaine et spirituelle, la formation à la vie chrétienne aura davantage à être habile à faciliter le plus possible ces processus.

3.1 Articuler la *fides quae* et la *fides qua creditur*

Un premier travail de synthèse concerne l'articulation entre la *fides quae* et la *fides qua creditur*. Pour les personnes travaillant à la formation à la vie chrétienne il s'agit de faciliter et de permettre ce travail de synthèse.

« C'est à toutes les étapes et dans toutes les situations que la catéchèse doit apprendre aux personnes à recevoir la tradition de foi, et d'une manière particulière les textes bibliques, comme des matériaux et leur apprendre comment agencer ces matériaux. Idéalement, elles parviendront à des synthèses différentes. Elles ne feront pas les mêmes assemblages. Elles ne se donneront pas les mêmes cohérences, ne feront pas des liens identiques. L'important, c'est que la catéchèse soit un espace de dialogue et de communion où les synthèses nécessairement provisoires de chacun ou de chaque groupe sont partagées, comparées, s'interinfluencent, dans un dialogue ouvert. »¹

Si les catéchètes, animateurs et accompagnateurs peuvent faciliter le travail de synthèse, celle-ci ne leur appartient pas. Elle revient à la personne elle-même qui, partant de ce qu'elle est à ce moment là de sa vie, s'ouvrant librement à des réflexions et données de la tradition chrétienne, devra par un procédé de rapprochement rendu possible par le dialogue, rééquilibrer les données de son expérience et du contenu exposé pour en tirer une synthèse plus ou moins cohérente pour elle, à ce moment précis de sa vie.

¹ GIGUÈRE, Paul-André, «Quelle organicité?», *Catéchèse*, n° 173, 2003, p. 132.

Selon Denis Villepelet, la manière d'articuler la *fides quae* et la *fides qua* est révélatrice d'une pratique catéchétique faisant « interagir différents champs de signification »¹ tel les champs anthropologique, ecclésiologique, pédagogique, sociologique et théologique. Toute pratique catéchétique fait intervenir ces cinq champs mais ne leur donne pas la même importance.² Une façon de faire consiste à partir de la *fides quae* pour aller vers la *fides qua*.

« L'acte catéchétique qu'il promeut est plutôt théocentré, situé dans une Église «corps du Christ», elle-même à l'intérieur d'une société ou un groupe très soucieux de la tradition et pour un individu dont l'identité dépend beaucoup de ses appartenances institutionnelles. La pédagogie qui convient bien est celle de l'enseignement qui transmet les vérités qui ont fait leur preuve. »³

Une autre articulation possible va d'une *fides qua* incertaine à une *fides qua* plus mature en passant par la *fides quae*. La théologie de cette pratique met l'accent sur le Christ, son ecclésiologie s'inspire de l'image d'un peuple en marche, la personne y est davantage active et la pédagogie centrée sur l'apprenant.⁴ Compte tenu de la culture décrite au chapitre un, il va de soi que le deuxième modèle est davantage approprié aux adultes d'aujourd'hui.

¹VILLEPELET, Denis, «Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains», *Catéchèse*, n° 165, 2001, p. 25.

² *IBID.*, p. 25.

³ *IBID.*, p. 26-27.

⁴ *IBID.*, p. 27.

3.2 Faire interagir l'expérience et le contenu

Pour favoriser un travail de synthèse, il est important, surtout pour des adultes, que les divers éléments du contenu proposé en catéchèse puissent être mis en relation avec leurs expériences de vie et de foi. C'est en ce sens qu'Alberich affirme:

« Si l'expérience de vie caractérise l'adulte, elle sera omniprésente dans la CA [catéchèse adulte], non seulement comme base à partir de laquelle les participants intègrent le cheminement proposé, mais également comme exigence de réussite [...] »¹

Quelle pédagogie aidera la formation à la vie chrétienne à ne négliger ni l'expérience ni le contenu? Pour Alberich, le savoir d'expérience (pour la foi : la *fides qua creditur*) et le savoir théorique (pour la foi : la *fides quae creditur*) doivent s'interroger mutuellement pour favoriser une nouvelle synthèse de la personne entière. Le savoir d'expérience est le volet subjectif comprenant les diverses notions acquises par le vécu, les informations emmagasinées au fil des années, les modèles culturels auxquels l'individu est confronté, et les réactions des personnes significantes pour lui. Le savoir d'expérience constitue, de fait, ce que l'adulte a intégré tout au long de sa vie. Le savoir théorique est le volet objectif. Il est fait de savoirs organisés, capable de faire des liens entre différentes données et possédant ainsi une certaine logique. Sans interaction entre ces deux niveaux de savoir, l'expérience demeure vague et imprécise et le contenu difficilement utilisable.

¹ ALBERICH, *Adultes et catéchèse, Ibid.*, p. 207.

« Le savoir d'expérience interroge le savoir construit et oblige celui-ci à intégrer les données de l'expérience. Le savoir théorique [...] fournit à l'expérience la structure indispensable à l'organisation des connaissances acquises. Ne pas tenir compte de ce double rapport risque de faire de l'expérience le seul guide de l'apprentissage ou de conduire à l'impérialisme scientifique, fondé sur le règne du produit fini et de la pensée élaborée qui bloque la possibilité de poser des questions et de remettre en cause les savoirs acquis. La pensée se développe par l'interaction des deux types de savoir. Le savoir d'expérience offre une ébauche, le savoir théorique une représentation cohérente et généralisable de la réalité. »¹

Pour Alberich et pour Giguère, il faut utiliser le processus de formation bien connu des trois temps soit l'exploration du vécu, l'assimilation du savoir théorique (ou l'exposition) et l'intégration.² Ainsi, avant de présenter un nouveau savoir théorique il est important d'explorer avec les individus ce qu'ils savent déjà du sujet de par leur expérience. Après avoir exposé le savoir théorique il sera utile de faire des liens entre les deux moments. Ce troisième temps, celui de la synthèse proprement dite, permettra à l'individu, en reliant l'expérience et le contenu, de s'approprier ce qui fait sens pour lui. Pour explorer le vécu, Alberich suggère d'utiliser les jeux de rôles, l'étude de cas, les tempêtes d'idées et les partages d'expériences. Pour l'acquisition des connaissances il propose les exposés, conférences, lecture, période de questions et travail sur un texte. Enfin, pour faciliter la synthèse l'auteur propose les techniques suivantes : carrefour, production créatrice et action concrète.³ Selon Paul-André Giguère, il faut toujours garder l'équilibre entre ces trois temps à défaut de quoi nous risquons

¹ *IBID.*, p. 207.

² *IBID.*, p. 208-209 ; GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, *Ibid.*, p. 130-131.

³ *IBID.*, p. 212, tableau 1.

« de dériver vers une logique fondamentaliste dans laquelle les personnes sont soumises à la doctrine [...] ou de glisser vers une logique relativiste où tout étant respectable et respecté, on ne saurait proposer des pas nouveaux dans une direction précise et commune. »¹

Toutefois, s'il est important d'utiliser l'expérience et le vécu des gens, il est tout aussi essentiel de ne pas négliger les données objectives qui passent par l'intelligence. En effet, la personne humaine et le sujet croyant progresse sur le chemin de la maturation grâce au processus de synthèses qui marie l'expérience et la raison. Même si, en formation à la vie chrétienne, le point de départ et d'arrivée concernent la personne croyante dans sa relation personnelle avec Dieu et avec les autres, l'intelligence de la foi n'en n'est pas moins importante. Surtout dans la culture actuelle où le développement des diverses sciences a permis à l'humanité d'acquérir avec le temps un niveau de compréhension, de raisonnement et d'intelligence qu'il faut prendre en compte. «Croire, c'est aussi penser »² affirme Henri Bourgeois. La foi en tant que relation intime avec Dieu est tout à fait personnelle et unique, mais du coup, elle est aussi diversifiée. Or, « croire [c'est] aussi et du même mouvement connaître [...] et] rendre raison de l'espérance qui [habite] les communautés chrétiennes. »³ Particulièrement, ajoute Bourgeois, « en situation d'éclatement. » Dans son article intitulé *Qu'est-ce donc que croire aujourd'hui?*, il propose quatre angles sous lesquels aborder la pensée. Le premier s'intéresse à la résonance ou à la capacité de s'exposer à l'expérience des autres ce

¹ GIGUÈRE, « Quelle organicité? », *Ibid.*, p. 132.

² BOURGEOIS, Henri, « Au milieu des indifférences et des attraites : Qu'est-ce donc que croire aujourd'hui? », *Catéchèse*, n° 96, juillet 1984, p. 105.

³ *IBID.*, p. 105.

qui oblige l'individu à nommer et à écouter. Le second est en lien avec une pensée qui dépayse et non moralise. Le troisième se situe au niveau du fonctionnement c'est-à-dire lié au besoin de comprendre. Le quatrième enfin, concerne une pensée de vérité que l'on peut déployer en relevant que la foi est faite d'une vérité pratique, historique et « de confiance portant sur des réalités qui dépassent notre horizon. »¹ Ainsi,

« La révélation de Dieu dans le peuple juif et en Jésus Christ s'adresse à la totalité de l'expérience humaine, parle donc au cœur et au désir mais donne en même temps à la connaissance un rôle régulateur. »²

En somme, croire comporte à la fois un pôle subjectif qui passe par l'expérience de la rencontre (la *fides qua creditur*) et un pôle objectif qui passe par la raison et l'intelligence (la *fides quae creditur*). En formation à la vie chrétienne il ne faut négliger ni l'un ni l'autre. C'est ce qui permet à Denis Villepelet d'affirmer dans *Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains* :

« La *fides quae* est cette altérité inépuisable qui n'est ni l'origine ni la fin de l'acte catéchétique, mais la médiation ou le bain dans lequel peut grandir la *fides qua*, cette éternelle recommençante! »³

3.3 L'importance de la parole

Selon Paul-André Giguère, il est essentiel d'être en mesure de mettre des mots sur son expérience spirituelle, religieuse, intérieure et communautaire et

¹ *IBID.*, p. 107.

² *IBID.*, p. 105.

³ VILLEPELET, « Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains », *Ibid.*, p. 42.

nécessaire pour avoir accès à la maturité, de les partager aux autres malgré le risque que cela comporte. C'est dire l'importance de la parole en éducation de la foi. Ainsi, à l'occasion d'une activité catéchétique, il faut inviter les participants à prendre la parole dans la vérité de leurs questions, de leurs doutes et de leurs peurs en évitant de la diriger vers ce que l'animateur ou le catéchète considère être la bonne réponse. Il faut également veiller à prendre en compte cette parole dans la suite du déroulement de l'activité. Par ailleurs, pour éviter que la prise de parole fasse tourner la rencontre en simple bavardage, Giguère propose d'être attentif aux quatre niveaux de parole identifiés par les Lagarde soit la parole anecdotique, qui raconte, la parole analogique, qui fait des liens, la parole critique, qui questionne et la parole existentielle où le sujet s'engage personnellement. Or, « la parole de foi est la parole existentielle mais, on n'y accède qu'en traversant les autres niveaux.»¹ L'Assemblée des évêques du Québec invite aussi à favoriser la prise de parole et les pédagogies qui valorisent l'expression :

« Il faut donner la parole aux gens. C'est en apprenant à dire leur foi à même leur expérience qu'ils vont la développer et en faire une réalité de leur vie concrète. »²

Donner la parole aux adultes, leur permettre d'exprimer leur foi, leurs questions, et leurs résistances est le moyen par excellence pour favoriser l'organisation, la conscientisation et l'actualisation d'une synthèse personnelle, tant au plan humain que spirituel et religieux.

¹ GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi, Ibid.*, p. 127.

² AEQ, *Jésus Christ, chemin d'humanisation, Ibid.*, p. 26.

4. Foi et identité : la nécessité d'un environnement supportant

Dans le processus du développement de l'identité, l'individu est marqué par ce que lui offre son environnement familial, social, culturel et religieux. Cette influence s'exerce également sur le développement de la foi. Dans le contexte actuel, quelles sont les assises sur lesquelles la formation à la vie chrétienne peut compter?

Selon Erikson, l'environnement joue un rôle déterminant dans le processus de formation du sentiment d'identité. La culture, les valeurs, les idéologies, les attentes véhiculées par un milieu familial et social, influencent grandement l'individu dans son développement, dès sa naissance et tout au long de sa vie. Dans l'enfance, la famille aura un impact déterminant. À l'adolescence, le milieu social, en particulier les idéologies, joueront un rôle essentiel pour le jeune en quête de son identité. À l'âge adulte, les messages et attentes de la société viendront teinter les choix de l'individu. L'apport de l'environnement sera ainsi un élément incontournable du processus de synthèses, et par le fait même, constitutif du sentiment d'identité.

« À chaque stade de développement, [...] le Moi, dans sa fonction de synthèse, parvient à un état d'équilibre entre la configuration pulsionnelle de l'individu et les attentes de son milieu. C'est cet état d'équilibre qui fonde, pour une part, le sentiment d'identité. »¹

¹ CHARRON, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psycho-sociales », *Ibid.*, p. 10.

Pour Erikson, les influences extérieures contribuant à façonner l'identité de la personne, ne doivent pas être perçues comme néfastes. En fait, peu importe qu'elles soient bonnes ou mauvaises, ce qui est certain, c'est que l'individu ne peut se construire une identité satisfaisante sans l'incidence de l'environnement et des idéologies qui y circulent, et donc sans les autres.

« L'idéologie joue un rôle à chacune des étapes du développement. C'est elle qui nourrit l'espoir des parents dans la tâche de transmission de celle-ci aux enfants, qui offre une orientation à l'exercice de la volonté, qui sanctionne la mise en œuvre de l'initiative, qui valorise des objets dans l'actualisation de la compétence, qui sélectionne les idéaux à poursuivre, qui reconnaît les amours possibles, qui promeut les terrains propices à la générativité et, enfin, qui thématise la sagesse des individus et des peuples. En fait toutes les orientations dynamiques que sont les vertus psychosociales ne seraient que des formes vides sans les contenus proposés par l'idéologie particulière d'une société. »¹

Parmi les idéologies qui influencent et façonnent l'individu se trouve les religions et les spiritualités. On se rappellera qu'Erikson ne s'est pas intéressé à leur contenu dogmatique mais bien à l'empreinte qu'elles laissent sur le développement de l'identité.

« Cette conception du religieux dans la pensée d'Erikson [...] marque, ce que nous pourrions appeler, faute de mieux, le versant «objectif» de l'expérience religieuse, entendant par cela le milieu dans lequel l'individu advient et qui le précède, milieu qui, éventuellement, sera introjecté et intégré de manière à participer à l'identité du sujet. »²

Pour Erikson, il n'y a pas de doute, l'être humain a besoin des idéologies pour se construire une identité solide. Elles offrent des représentations cohérentes du monde qui permettent à l'individu d'accéder à un « système d'idées » et à une

¹ *IBID.*, p. 8.

² *IBID.*, p. 12.

«image du monde» suffisamment convaincante pour l'inciter à se dépasser. De leur côté, les religions viennent élucider un certain nombre de questions sur la vie, la mort, la souffrance, l'amour, les rapports avec le transcendant.

Or, la société québécoise a relégué le christianisme, autrefois omniprésent, dans la sphère privée. Ses erreurs passées l'ont amené au banc des accusés et a terni non seulement son image mais aussi son message. Au Québec, la religion catholique n'a plus la cote !

« La foi chrétienne exerce de moins en moins d'influence sur la vie concrète des gens et sur la société. Sa force de persuasion et de rayonnement semble se tarir. La rupture entre la foi et la culture s'accroît. Il devient de plus en plus évident que la transmission de la foi est en panne et qu'on n'arrive pas à rétablir le courant. »¹

De plus, grâce à l'immigration et aux moyens de communication, les individus sont aujourd'hui exposés à d'autres religions qui semblent, à bien des égards, plus intéressantes que celle de leur tradition d'origine, entre autres, à cause de la nouveauté de leurs croyances et à l'exotisme de leurs rites. À ce paysage assez récent, il faut encore ajouter les vérités engendrées par la société elle-même.

« Bien qu'elle [la modernité] se prétende redevable avant tout de la rationalité instrumentale et du calcul, elle produit aussi du *donné à croire*. Dès lors, plus la sécularisation avance, plus deviennent séducteurs, ou hallucinants, les enchantements de sa rationalité instrumentale. Plus cette dernière est en mesure d'investir la globalité de la vie humaine, notamment dans la poussée du néo-libéralisme, plus deviennent captivantes, et transparentes, ses stratégies illusionnistes. En témoignent la récurrence des extrémismes, de droite ou de gauche, dans le champ politique, la poussée des intégrismes dans les sciences et les pratiques humaines, l'omniprésence

¹ PROVENCHER, Normand, *Croire à quoi? Croire à qui?*, Ottawa, Novalis, 2004, p. 7.

dans les médias des mythes de la toute-puissance, du progrès indéfini et du bonheur garanti. »¹

Idéologies politiques, sociales, scientifiques, et idéologies religieuses de toutes sortes, les québécois d'aujourd'hui sont influencés par une multitude de repères. Si on dit parfois qu'il n'y a plus de repères, il serait plus exact d'affirmer, qu'au contraire, il y en a tellement et de toutes sortes que les individus risquent de s'y perdre facilement. Le risque de confusion, dirait Erikson, est de cette manière d'autant plus grand.

4.1 Pour les enfants : assurer un soutien aux parents pour qu'ils soient en mesure de jouer au mieux leur rôle

Étant donné que le milieu familial demeure celui qui influence le plus les enfants, il apparaît important de miser davantage sur les parents et sur leur rôle irremplaçable dans le domaine de l'éducation de la foi de leur enfant. En effet, on s'aperçoit depuis quelques années, que la catéchèse destinée aux enfants est inefficace si elle ne se fait pas en partenariat avec les parents.

« Les travaux des pédagogues dans ces trente-cinq dernières années ont fait découvrir un autre aspect : celui de l'importance des représentations acquises dans les premières années de la vie, en particulier sous l'influence de la famille et des parents. En simplifiant les choses, on peut dire que l'école est à peu près inefficace si elle ne construit pas sur la base de ce que savent déjà les élèves, sous influence de leur famille et de leur monde culturel. Appliquons ceci au domaine religieux : tout au plus, les institutions, mises en place pour l'enfance et pour la jeunesse, peuvent

¹ LEMIEUX, Raymond, «Croire à l'épreuve des sociétés contemporaines», *Lumen Vitae*, vol LIX, n°4, décembre 2004, p. 382.

ambitionner de rendre explicite ce qui a été communiqué de façon implicite par la famille. »¹

Pour commencer, il s'agit d'aider les parents à prendre conscience que, compte tenu des changements culturels importants survenus au Québec, la manière dont la foi se transmettait autrefois, par la famille, l'école, l'Église et la société en générale, ne fonctionne plus. Que par conséquent, s'ils désirent transmettre la foi chrétienne à leur enfant, il est impératif de faire autrement, en comptant davantage sur eux-même et sur l'influence qu'ils ont assurément sur leur enfant. Pour la formation à la vie chrétienne, il s'agira de soutenir davantage les parents puisqu'ils se sentent souvent démunis quand vient le temps de parler de la foi à leur enfant. Les parents ne doivent pas être laissés seuls face à cette mission. Il y a une connivence à inventer entre les parents et les communautés chrétiennes, en particulier dans les groupes de catéchèse baptismale et sacramentelle afin que les deux groupes travaillent dans le même sens et se soutiennent mutuellement. C'est en ce sens que le diocèse de Saint-Jérôme inscrivait dans ses orientations pour la formation à la vie chrétienne:

« En partant de l'expérience familiale et sociale des parents, nous les aiderons à être plus conscients des changements culturels qui ont transformé la société et l'Église, changements qui appellent la nécessité d'une foi plus éclairée chez les croyants et croyantes d'aujourd'hui. Il sera également important de leur proposer des moyens pour favoriser la croissance de leur foi en vue de la transmettre et de la partager avec leur enfant. »²

¹ DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée*, *Ibid.*, p. 33.

² DIOCÈSE DE SAINT-JÉRÔME, *Semer l'Évangile dans le champ du monde. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Saint-Jérôme, novembre 2004, p. 19.

4.2 Pour les adultes : choisir de les accompagner

Malgré les orientations des évêques du Québec qui identifient explicitement les adultes comme destinataires à privilégier, malgré aussi les appels répétés dans les colloques et publications de toutes sortes, la pratique pastorale et catéchétique demeure axée sur les enfants. À l'heure actuelle, compte tenu de la diminution du temps consacré à l'enseignement religieux confessionnel dans les écoles, la pression se fait très forte dans le milieu ecclésial, pour exiger un nombre toujours plus élevé d'heures de catéchèse destinées aux enfants. À l'occasion d'une réunion du *Regroupement des responsables diocésains de la formation à la vie chrétienne*, un tour d'horizon des diocèses du Québec nous apprenait que pratiquement tout le personnel pastoral était mobilisé en catéchèse des enfants et qu'il ne restait plus beaucoup de temps et d'énergie pour la formation des adultes.

Pourtant, depuis 1984, l'Église du Québec a investi beaucoup d'énergies pastorales et catéchétiques auprès des enfants, alors que l'initiation sacramentelle passait de l'école à la paroisse. Vingt ans plus tard, quel bilan fait-on de cet énorme investissement? On constate régulièrement que, malgré un enseignement religieux confessionnel donné par l'école à chaque année du primaire et du secondaire, malgré aussi des catéchèses préparatoires aux sacrements d'initiation chrétienne reçues à la paroisse, plusieurs jeunes arrivent à l'âge adulte en ne reconnaissant plus vraiment les divers éléments de la tradition chrétienne. Dans les universités, entre autres, on s'inquiète de l'ignorance des jeunes étudiants quant

aux repères de la tradition chrétienne. Comment, en effet, saisir les influences historiques de la société québécoise sans un minimum de connaissance sur la religion qui l'a marquée et façonnée, sur ses croyances, ses fêtes, son Dieu, ses rituels et ses personnages importants? Pourquoi ce constat, sinon que malgré un nombre d'heures considérable consacré à l'enseignement religieux confessionnel (avant 2000, l'école offrait tout de même deux heures par semaine d'enseignement religieux catholique!) et à la catéchèse, la formation religieuse des jeunes n'obtient généralement pas le soutien du milieu familial et social qui, au mieux, ne s'en préoccupe pas beaucoup le reste du temps, au pire, en donne une image négative?

« En fait, le monde extérieur n'enseigne pas directement à l'individu ce qu'il est censé apprendre. C'est l'individu qui invente du sens à partir de l'environnement qu'il rencontre. »¹

La culture d'aujourd'hui et la nouvelle évangélisation réclament de changer de cible. Les destinataires à privilégier sont maintenant les adultes. En 1968, dans un article fort remarqué intitulé *J'abandonne la catéchèse*, le Père Babin affirmait ceci :

« Sortant de son contexte de chrétienté où foi et vie profane, religion et pouvoir étaient intimement mêlés, la catéchèse [...] va devoir s'adresser plus clairement à la conscience et à la liberté. Or la conscience et la liberté en état de maturité, c'est d'abord le fait de l'adulte. »²

Or, des adultes se tournent déjà vers les repères de la foi chrétienne quand vient le temps d'une union amoureuse, d'une naissance, d'un décès ou de l'initiation chrétienne (sacramentelle!) de leur enfant devenant autant d'occasions pour la

¹ VILLEPELET, « Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains », *Ibid.*, p. 38.

² BABIN, Pierre, « J'abandonne la catéchèse », *Catéchistes*, n° 76, 1968, p. 418.

formation à la vie chrétienne d'accompagner des adultes. La manière de s'adresser à eux prend ici toute son importance. L'adulte, en effet, a acquis la capacité identitaire de mener sa propre recherche pour faire du sens dans sa vie ce qui implique par ailleurs, une diversité ou une pluralité à laquelle fait référence Jean-Marc Charron dans l'un des documents de la recherche action menée dans le diocèse de Saint-Jérôme et intitulé *Entre l'arbre et l'écorce* :

« Dans le contexte actuel, nous ne pouvons plus tenir pour acquis que nous partageons tous le même univers de représentations [...] Nous ne pouvons plus miser aujourd'hui sur le présupposé d'une culture religieuse monolithique qui faciliterait l'échange entre les divers acteurs de nos pratiques pastorales. »¹

S'adressant à leur liberté, les offres de catéchèse devront ainsi leur soumettre de véritables choix que, en tant qu'adultes, ils feront en tenant compte de leur désir, de leur motivation personnelle, de leur disponibilité réelle et des priorités qu'ils se sont donnés, à ce moment précis de leur vie personnelle, professionnelle et familiale. Pour les intervenants en pastorale cela requiert, reconnaissait Charron dans ce même ouvrage, un « nécessaire et patient travail de dialogue avec ceux et celles qui sollicitent un service particulier. »²

Toutefois, compte tenu des ressources humaines limités en pastorale, le choix du destinataire adulte doit se traduire par un déplacement des efforts pastoraux.

¹ CHARRON, Jean-Marc, « Dans le temple sans l'exil. Une réflexion sur l'état actuel des pratiques pastorales », *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastorale en tension*, Coll. Cahiers d'études pastorales, n° 14, Montréal, Fides, 1993, p. 266.

² *IBID.*, p. 266.

« Il semble bien, en effet, qu'en déplaçant une grosse partie de nos efforts de pastorale catéchétique sur la période de vie où les êtres humains sont jeunes hommes et jeunes femmes, nous ferions un travail authentique, atteignant à la fois, les plus jeunes enfants et les jeunes adultes. C'est ici qu'on touche à l'institution catéchétique. Car on ne pourra «déplacer» des efforts qu'en acceptant de dégarnir certains terrains d'application. »¹

Cet extrait, est tiré d'un article écrit en 1969! Trente ans plus tard, Henri Derroitte récidivait en ces termes:

« Les priorités sont sans doute plutôt à chercher autour du temps de jeune couple, dans ses choix de vie, dans son désir d'enfant et son souci d'aimer un bébé, un petit. Et si les âges de la catéchèse, c'était surtout entre 0 et 6 ans et, plus encore, entre 25 et 40 ans? »²

De toute évidence, ce déplacement suscite des résistances. Mais comment les expliquer? Dans *Adultes et catéchèse*, Alberich et Binz tentent une explication qu'il est honnête d'envisager : « On dirait que l'Église ne comprend pas les adultes, ou qu'elle a peur des adultes ou de la «maturité» des adultes. »³ Mais, peur de quoi au juste? En 1975, Piveteau avait peut-être trouvé une partie de la réponse. Il affirmait ceci:

« Vouloir pour l'Église enseigner les adultes serait [...] accepter une possibilité d'évoluer, de réviser ses positions passées, d'élaborer en toute humilité, sous la conduite de l'Esprit, de nouvelles positions. »⁴

En effet, former des adultes à la vie chrétienne avec l'objectif de les conduire à une foi adulte, c'est prendre le risque que leur parole dérange et qu'ils réclament de plus en plus fort d'être entendus. L'Église d'aujourd'hui doit choisir « entre le repli

¹ PIVETEAU, Didier J., « Quelle catéchèse abandonnerons-nous? », *Catéchistes*, n° 78, 1969, p. 643.

² DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée*, *Ibid.*, p. 34.

³ ALBERICH, *Adultes et catéchèse*, *Ibid.*, p. 38.

⁴ PIVETEAU, Didier J., «L'Église, les adultes et la formation permanente», *Catéchèse*, n° 59, 1975, p. 171.

sur une action conservatrice et défensive et l'ouverture évangélisatrice sur la réalité des hommes [et des femmes]. »¹

5. Conclusion

Une connaissance suffisante du développement humain et une ressaisie de la théologie de la foi peuvent inspirer des pistes d'action et des manières de faire mieux adaptées aux personnes, à la culture, et à la maturation de la foi que la formation à la vie chrétienne désire favoriser. Les divers éléments qui en ressortent sont autant d'assises sur lesquelles la nouvelle évangélisation peut s'appuyer. Une meilleure connaissance de l'adulte, en particulier, n'est pas un détour inutile. Au contraire, elle favorise des interventions plus habiles et aptes à rejoindre plus efficacement ces destinataires avec leurs particularités en même temps semblables et différentes : semblables dans leur manière d'apprendre, leur désir de comprendre, leur capacité de choisir et leur besoin de liberté ; différentes par leur motivation, leur acquis des étapes précédentes et les influences qui les ont marqués. Les connaissances théologiques, sociologiques, psychologiques et pédagogiques auxquelles nous avons accès aujourd'hui sont des sources d'inspiration précieuses pour une Église qui désire transmettre la foi au monde d'aujourd'hui.

¹ ALBERICH, *Adultes et catéchèse, Ibid.*, p. 39.

UN CHANTIER À POURSUIVRE

1. Une nouvelle évangélisation respectueuse du passé

L'époque de chrétienté que le Québec a connue est révolue. Cela réclame une nouvelle façon de faire pour annoncer Jésus Christ. Ce constat est sociologiquement fondé ainsi que l'a rappelé le premier chapitre de cette recherche. Par ailleurs, dans la pratique, sur le terrain, des nuances sont à faire car le passage d'une société chrétienne à une société sécularisée se fait avec une certaine ambiguïté, du moins en ce qui concerne la pratique sacramentelle. Il y a de fait, une coupure très nette entre la pratique dominicale d'avant et celle d'aujourd'hui. Les baptisés ont, en effet, déserté la messe tout en demeurant, par ailleurs, nombreux à s'adresser à l'Église pour les rites de passage, en particulier pour le baptême et les autres sacrements d'initiation chrétienne pour leurs enfants. En ce sens, la demande sacramentelle n'a pas subi la baisse à laquelle on aurait pu s'attendre surtout après 1984 alors que la préparation immédiate aux sacrements d'initiation est passée de l'école à la paroisse. C'est comme si la population du Québec avait laissé tomber un grand pan de la religion tout en maintenant un autre qui, de façon générale, se limite à l'enfance. C'est ainsi que l'Église du Québec est encore dans un « entre deux ».

Cela entraîne une conséquence, celle de traiter les demandes sacramentelles avec respect. S'il est impératif d'entreprendre la nouvelle évangélisation il faut

par contre éviter de faire table rase de ce qui survit dans la mémoire et le cœur des gens. Il faut aussi s'abstenir de profiter de la situation pour prendre les parents en otages quand ils s'adressent à l'Église pour leurs enfants.

« Ainsi, le *libre assentiment du catéchisé* est [...] une condition nécessaire de la catéchèse ; celle-ci est toujours *proposée* et ne pourrait donc être imposée sous la contrainte. Sans cet assentiment de liberté, la catéchèse est, en principe, impossible. »¹

La nouvelle évangélisation ne doit pas se faire à coup de nouveaux préceptes et de nouvelles exigences. Elle doit préserver à tout prix la libre adhésion, donnée centrale de l'évangélisation, car si « Dieu veut se faire connaître aux hommes »² Il désire le faire dans la liberté qu'Il a lui-même voulue.

2. Un acte de communication

La catéchèse est, de par sa définition, un acte de communication. Catéchèse, en grec *catechein*, signifie « faire retentir une parole et susciter en retour un écho. »³ La catéchèse veut ainsi favoriser la rencontre de la personne avec Dieu et susciter chez elle une parole de foi personnelle. La communication est le moyen dont on dispose pour cela. Or, la communication n'est jamais unidirectionnelle comme on a été porté à le croire. Elle est beaucoup plus complexe et dynamique.

¹ FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 122.

² *IBID.*, p. 5.

³ *IBID.*, p. 16, note 1.

« La communication ecclésiale n'est plus considérée comme un processus linéaire à sens unique, qui va de l'émetteur au récepteur, mais plutôt comme une action circulaire ou dialogale. »¹

Par exemple, il est illusoire de vouloir transmettre des notions doctrinales sans interférence de la part du catéchète. Il l'est tout autant de penser qu'elles pourraient être reçues sans interprétation.

« Cela remet au premier plan un élément trop négligé jusque là, à savoir que les personnes à qui l'Évangile est proposé sont de véritables interprètes et que la réception de l'Évangile est un processus actif. »²

Toute parole est porteuse d'une interprétation autant de la part de la personne qui la communique que de celle qui la reçoit. Il n'existe « pas de message chimiquement pur. »³ Selon la constitution *Dei Verbum*, la révélation elle-même est dialogue entre Dieu et son peuple, conversation faite d'actions et de paroles qui s'éclairent mutuellement.⁴ Dans le domaine spirituel, nous sommes tous chercheurs de la Vérité. De plus, l'acte de communication qu'est la catéchèse est marqué par la relation entre les personnes. Cette relation est à ce point importante qu'elle peut nuire grandement à la réceptivité du message ou au contraire l'aider.

« La communication comporte toujours deux niveaux : le contenu et la relation [...] Mais il faut bien comprendre que le contenu ne représente qu'une part du message de la communication et qu'en certaines circonstances il n'est peut-être pas le plus essentiel [...] Le second niveau constitutif de tout «message» concerne la relation [...] Plus une relation est saine et plus l'aspect «relation» de la communication passe à l'arrière-plan [...] à l'inverse, moins une relation est saine et plus l'aspect «relation»

¹ ROUTHIER, Gilles, «Une catéchèse pour adultes», *Théologie, mission et catéchèse*, coll. Théologies pratiques, Bruxelles et Montréal, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 39.

² *IBID.*, p. 39.

³ FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 63.

⁴ « La révélation divine », (*Dei Verbum*), *Vatican II, Les seize documents conciliaires*, texte intégrale, 1966, n° 2, p. 102.

prendra toute la place au détriment du contenu qui finira par ne plus avoir d'importance. »¹

Selon André Fossion, trois attitudes sont essentielles à la relation catéchétique : le respect de la liberté, une recherche commune de la vérité et la reconnaissance mutuelle.²

3. Une attitude à cultiver

La catéchèse est une activité particulière qui réclame des attitudes tout aussi particulières. Elle est, en effet, « un espace spirituel [c'est-à-dire que] dans la catéchèse, c'est le Christ qui enseigne et c'est son Esprit qui est à l'œuvre [...]»³
Subséquemment,

« l'activité du catéchiste,[...] ne pourrait prétendre contrôler les libertés et se substituer à l'action de l'Esprit. D'où, à la fois, l'inaliénable responsabilité du catéchiste, mais aussi sa nécessaire démaîtrise à l'égard de ce qu'il espère. »⁴

Cette nécessaire démaîtrise que Fossion reprend dans son ouvrage *Dieu toujours recommencé*⁵ en y ajoutant les qualificatifs d'heureuse et de joyeuse est fondamentale car elle engendre les autres attitudes. En effet, si le catéchète parvient à « l'heureuse démaîtrise » il adoptera plus naturellement l'espace de liberté dont le catéchisé a besoin, il accomplira plus sereinement le travail qui lui

¹ CHARRON, «Dans le temple sans l'exil», *Ibid.*, p. 256-257.

² FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 125.

³ *IBID.*, p. 125.

⁴ *IBID.*, p. 126.

⁵ FOSSION, André, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Coll. Théologies pratiques, Bruxelles, Lumen Vitae, Novalis, Cerf, Labor et Fides, 1997, 223 p.

échoit et il sera moins obsédé par les notions qu'il désire transmettre. En somme, par la démaîtrise, je me situe à ma place, juste à ma place et je laisse à l'autre et aussi à l'Autre la part qui lui revient. En l'occurrence, la démaîtrise suppose une confiance suffisante en soi, en l'autre, en l'humanité et en l'Esprit saint. « Si Dieu touche vraiment le cœur de l'homme, ce ne peut qu'être l'œuvre de Dieu »¹ déclare Mgr De Kesel en parlant pour sa part de « profond respect » dans l'approche pastorale.

Mais, il n'est pas si facile de laisser tomber la maîtrise que, par ailleurs, l'Église a longtemps cultivée. Les catéchètes, prêtres et agents de pastorale sont issus d'une Église qui avait l'habitude de contrôler la foi et les personnes croyantes. Encore aujourd'hui, par exemple, il arrive fréquemment de rencontrer des intervenants qui expriment leur frustration face à des enfants et des parents qui, disent-ils, ne comprennent rien, ne sont pas prêts pour un sacrement, ne sont pas cohérents ou authentiques. Comme l'affirme Fossion, « ces attitudes manifestent une profonde insécurité en même temps qu'un désir déçu de maîtrise sur le processus de communication de la foi. »² La démaîtrise, par contre, amène le catéchète à être davantage serein face à la mission et

« plus audacieux pour l'action, plus inventif dans l'imagination du futur, plus apte à travailler aujourd'hui pour le long terme, même si celui-ci ne se profile pas à l'horizon comme un objet de conquête. »³

¹ DE KESEL, J., «Annoncer l'Évangile aujourd'hui», *Nouvelle revue théologique*, Tome 126/n°1, janvier-mars 2004, p. 13.

² FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, *Ibid.*, p. 52.

³ *IBID.*, p. 53.

4. Et la communauté chrétienne?

Le lien entre communauté et formation à la vie chrétienne est au cœur de bien des débats, discussions et écrits. On affirme volontiers que la communauté est ou doit être catéchisante et catéchisée. Le sujet se pose avec beaucoup d'acuité au Québec alors que plusieurs communautés chrétiennes (paroisses) fonctionnent sur le respirateur artificiel. Mais, qu'entend-on au juste par communauté chrétienne? Quelle est cette communauté dont on parle au singulier et qui réfère trop souvent, mais sans le dire, au groupe de personnes qui se rassemble le dimanche (ou le samedi!) autour de l'eucharistie? Les individus qui composent actuellement cette communauté, ceux qu'on appelle les « pratiquants » et leurs leaders sont, compte tenu de leur moyenne d'âge élevée, issus de la société chrétienne et de l'Église triomphante que le Québec a connues. Cette communauté a, me semble-t-il, beaucoup de difficultés à être et à devenir catéchisante pour et dans le monde d'aujourd'hui. De plus,

« dans une culture du sujet, l'expérience ecclésiale ne va pas de soi et l'individu marque de plus en plus son autonomie par rapport aux grandes institutions religieuses qui sont souvent perçues comme oppressives, ne permettant pas au sujet d'advenir à lui-même. »¹

D'un autre côté, il faut ajouter du même souffle qu'il est impossible d'être croyant tout seul. Ni le croyant ni l'individu ne peut se construire seul. De plus,

¹ ROUTHIER, « Une catéchèse pour adultes », *Ibid.*, p. 40.

se reconnaître chrétien n'est-ce pas croire en un Dieu Père-Mère et par le fait même se reconnaître frères et sœurs?

« Si l'acte de foi est personnel, il s'opère toujours cependant grâce à la communauté qui en porte le témoignage : le «je crois» est toujours un «nous croyons». En ce sens, la catéchèse est inséparable de la communauté des croyants [...] »¹

Et puis, n'arrive-t-il pas régulièrement que des individus expriment le désir d'appartenir à un groupe pour échanger ensemble sur les découvertes, les questions et les doutes que la foi suscite en eux? Par contre, ces mêmes personnes n'ont pas nécessairement le goût, ni ne ressentent le besoin de se retrouver à la messe du dimanche ou de s'identifier officiellement à l'Église. Alors que peut-on en déduire?

« On peut dès lors se demander, [...] si le recentrage immédiat de la catéchèse sur l'expérience de la vie communautaire est bien adapté aux aspirations religieuses qui apparaissent dans le monde sécularisé. La demande semble d'abord être une demande de réflexion sur la vie, sur les relations humaines et sur le sens de la foi en Dieu dans le champ de ces questions ; la participation à la vie interne de la communauté vient en second lieu. »²

Pourtant, s'il est vrai que Dieu a « besoin de l'Église, de communautés d'Église. [Que] c'est là qu'on peut voir qui Il est, ce qu'Il dit et pense, et comment sa parole est source de vie, »³ on peut et doit se demander : ces communautés existent-elles? Et surtout, comment existeront-elles?

« Pour être crédible, ce « nous des chrétiens » doit demeurer ouvert et ne pas tenir l'individu prisonnier. Pour devenir crédible et pertinent, le «nous» ecclésial doit devenir un lieu de vérité et de liberté. Dans cette

¹ FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, *Ibid.*, p. 329.

² *IBID.*, p. 331.

³ DE KESEL, *Ibid.*, p. 11.

perspective, les petits groupes constituent sans doute des lieux qui effraient moins et qui ont plus de chance de favoriser l'intégration de l'expérience chrétienne. L'Église doit être vécue comme un réseau de cellules formant un corps et vivant dans la communion. »¹

Quant à nous, la question reste ouverte et mérite d'être étudiée avec sérieux et réalisme.

5. Le mot de la fin

Le défi de la formation à la vie chrétienne est de taille. À mon sens pourtant, il est aussi une chance inouïe pour l'Église du Québec de reconstruire un peuple de croyants et de croyantes avec des bases plus profondes et par le fait même plus solides. Je ne pense pas à une Église de « purs » mais bien à des croyants heureux de l'être et qui n'ont qu'un seul désir, faire découvrir à d'autres le bonheur que Dieu apporte, et ce, sans prosélytisme. Car, si faire route avec Dieu ne rend pas heureux, pourquoi donc marcher avec lui? Que nous servirait de croire?

« Le Nouveau Testament nous enseigne que les disciples n'ont osé parler qu'à partir du moment où leur expérience du ressuscité les a conduits à cette certitude intime que quelque chose de nouveau et de décisif pour le bonheur des êtres humains était arrivé en la personne de Jésus le Christ ou, mieux, en la résurrection de Jésus que Dieu a fait Christ, dans le don de l'Esprit saint. Aujourd'hui encore, seule cette expérience intime peut nous faire parler et ce, de manière originale, c'est-à-dire sans être simplement l'écho des divers autres discours en circulation dans la culture [...] »²

¹ ROUTHIER, «Une catéchèse pour adulte», *Ibid.*, p. 41.

² ROUTHIER, « Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Ibid.*, p. 40.

Qu'on en parle en terme de défi ou de chance, la nouvelle évangélisation ne se fera qu'à long terme et servira sans doute et surtout à convertir l'Église elle-même en tant que peuple de Dieu et institution. Cette période que nous vivons est un temps d'Exode dans lequel nous entrons à peine. C'est en ce sens que Mgr De Kesel affirme ceci:

« La transmission de la foi est en crise. Je ne pense pas qu'on trouvera la solution dans un avenir prochain. Je garde une certaine réticence vis-à-vis des plans et stratégies catéchétiques et pastorales. Le problème est plus vaste et plus englobant : il s'agit de l'Église qui cherche sa place dans une société sécularisée et pluraliste et ne l'a pas encore trouvée. De même que dans l'annonce de son message, elle n'a manifestement pas encore trouvé la parole adéquate et le ton qui convient. Elle ne trouvera probablement ni l'un ni l'autre dans les années qui viennent. Elle devra traverser le désert et vivre la crise en profondeur. La situation actuelle est pour moi, avant tout, appel à l'authenticité et à la conversion. »¹

Cela ne veut pas dire qu'il ne faille rien faire et attendre. Bien au contraire, cela invite à continuer la recherche et à poursuivre la réflexion pour chercher, et peut-être trouver une façon plus appropriée de faire les choses et des mots mieux ajustés pour dire Dieu au monde d'aujourd'hui.

¹ DE KESEL, *Ibid.*, p. 13-14.

BIBLIOGRAPHIE

DOCUMENTS INSTITUTIONNELS :

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle du Québec*, Québec, Fides, 1999, 101 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, 109 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Orientations pour la formation à la vie chrétienne. Version provisoire*, Montréal, AEQ, octobre 2002, 69 p.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes : une force pour vivre*, Québec, Fides, 2000, 78 p.

Catéchisme de l'Église catholique, Ottawa, Service des éditions de la CECC, 1992, 676 p.

COMITÉ SUR LES AFFAIRES RELIGIEUSES, *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité*, Avis au ministre, Gouvernement du Québec, ministère de l'éducation, mars 2003, 19 p.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, Pierre Tequi, 1997, 326 p.

DIOCÈSE DE SAINT-JÉRÔME, *Statistiques sur le personnel pastoral*, Saint-Jérôme, mai 2005.

DIOCÈSE DE SAINT-JÉRÔME, *Semer l'Évangile dans le champ du monde. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Saint-Jérôme, novembre 2004, 40 p.

«Dei verbum, La révélation divine», *Vatican II, Les seize documents conciliaires*, texte intégral, Montréal et Paris, Fides, 1966, p. 97-120.

JEAN-PAUL II, *Catechesi Tradendae. Exhortation apostolique*, Montréal, Paulines, 1979, 53 p.

PSYCHOLOGIE:

BRETON, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*, Recherches, Nouvelle Série – 13, Montréal et Paris, Bellarmin et Cerf, 1987, 358 p.

CHARRON, Jean-Marc, « La psychologie religieuse des catéchisés », *Les Actes de Carrefour 2001*, Montréal, Office de catéchèse du Québec, 2002, p. 65-70.

CHARRON, Jean-Marc, « Épigénèse de l'identité perspectives psycho-dynamiques et psycho-sociales », notes de cours, THP 1030, Montréal, Faculté de théologie, 1999, p. 2-41.

ERIKSON, Erik H., *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972, 348 p.

ERIKSON, Erik H., *Éthique et psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1971, 262 p.

ERIKSON, Erik H., *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 285p.

GODIN, André, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Le Centurion, 1986, 283 p.

OSER, Fritz, Paul GMÜNDER et Louis RIDEZ, *L'Homme, son développement religieux*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1991, 348 p.

WHITEHEAD, Evelyn Eaton et James D. WHITEHEAD, *Les étapes de l'âge adulte. Évolution psychologique et religieuse*, Paris, Centurion, 1990, 268 p.

ZAVALLONI, Roberto, « Maturité spirituelle », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 662-671.

ZAVALLONI, Roberto, « Psychologie (et spiritualité) », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 937-949.

THÉOLOGIE

BOUYER, Louis, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée et co, 1960, 320 p.

- BRETON, Jean-Claude, *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 1990, 188 p.
- BÜHLER, Pierre, « L'identité chrétienne, entre l'objectivité et la subjectivité », *Concilium*, n° 216, 1988, p. 27-38.
- EICHER, Peter, « La révélation administrée. Le rapport entre l'Église officielle et l'expérience », *Concilium*, n° 133, 1978, p. 13-29.
- GIGUÈRE, Paul-André, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, 177 p.
- HALLEUX, A. de et al., « La réponse de l'homme à la révélation de Dieu », *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 4, Paris, Cerf, 1969, 272 p.
- JOSSUA, Jean-Pierre, « Expérience », *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 236-241.
- MIETH, Dietmar, « Vers une définition du concept d'expérience : Qu'est-ce que l'expérience? », *Concilium*, n° 133, 1978, p. 55-71.
- MOIOLI, Giovanni, « Théologie spirituelle », *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 1120-1127.
- MOLTMANN, Jürgen, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris, Cerf, 1999, 450 p.
- PROVENCHER, Normand, *Croire à quoi? Croire à qui?*, Ottawa, Novalis, 2004, 62 p.
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983, 517 p.
- REY-MERMET, Th., « Pour une redécouverte de la foi », *Croire*, vol 1, Limoges, Droguet et Ardant, 1976, 488 p.
- SCHNEIDERS, Sandra M., *Théologie et spiritualité: étrangères, rivales ou partenaires?*, traduit par Jean-Claude Breton, notes de cours, REL 6201, Montréal, Faculté de théologie, 37 p.
- SECKLER, Max et Christoph BERCHTOLD, « Foi », *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 261-270.
- ST-ARNAUD, Jean-Guy, *Quitte ton pays. L'aventure de la vie spirituelle*, Montréal, Médiaspaul, 2001, 238 p.

WIEDENHOFER, Siegfried, « Révélation », *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 664-672.

ZIRKER, Hans, « Foi, formes langagières », *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 271-274.

THÉOLOGIE PRATIQUE :

ALBERICH, Emilio et Ambroise BINZ, *Adultes et catéchèse. Eléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, Ottawa, Novalis, Cerf et Lumen Vitae, 2000, 253 p.

ALBERICH, Emilio, *La catéchèse dans l'Église*, Paris, Cerf, 1986, 269 p.

BABIN, Pierre, « J'abandonne la catéchèse », *Catéchistes*, n° 76, 1968, p. 415-428.

BELLEFLEUR-RAYMOND, Denise, « Dangers de pannes au fil des âges de la vie », *Lumen Vitae*, vol LIX, n° 4, décembre 2004, p. 415-428.

BOURGEOIS, Henri, « Au milieu des indifférences et des attrait: Qu'est-ce donc que croire? », *Catéchèse*, n° 96, juillet 1984, p. 99-110.

CARRIER, Hervé, « La seconde évangélisation des cultures », *Catéchèse*, n°114, 1989, p. 45-53.

CHARRON, Jean-Marc, « Dans le temple sans l'exil. Une réflexion sur l'état actuel des pratiques pastorales », *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastorale en tension*, Coll. Cahiers d'études pastorales, n° 14, Montréal, Fides, 1993, p.245-269.

DARCY-BÉRUBÉ, Françoise, *L'initiation chrétienne, pour quoi faire?*, Ottawa, Novalis, 2001, 32 p.

DE KESEL, J., « Annoncer l'Évangile aujourd'hui », *Nouvelle revue théologique*, Tome 126/n°1, janvier-mars 2004, p. 3-15.

DELZANT, Antoine, « Quelques défis de la culture contemporaine pour l'annonce de la foi », *Catéchèse*, n° 114, 1989, p. 55-64.

DERROITTE, Henri, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2000, 128 p.

- DERROITTE, Henri, « Une catéchèse dans la mission de l'Église », *Théologie, Mission et Catéchèse*, Coll. Théologies pratiques, Bruxelles et Montréal, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 191-213.
- FOSSION, André, « La catéchèse dans un monde en pleine mutation », *Catéchèse*, n° 172, 2003, p. 97-103.
- FOSSION, André, « D'une génération à l'autre, transmettre la foi », sur le site *Lumen Vitae Online*, <http://www.lumenonline.net/documents/Cultures>, 2003.
- FOSSION, André, *Dieu toujours recommencé. Essais sur la catéchèse contemporaine*, Coll. Théologies pratiques, Bruxelles, Lumen Vitae, Novalis, Cerf, Labor et Fides, 1997, 223 p.
- FOSSION, André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990, 515 p.
- GIGUÈRE, Paul-André, *Catéchèse et maturité de la foi*, Montréal et Bruxelles, Novalis et Lumen Vitae, 2002, 164 p.
- GIGUÈRE, Paul-André, « Quelle organicité? », *Catéchèse*, n° 173, 2003, p.119-133.
- LEMIEUX, Raymond, « Croire à l'épreuve des sociétés contemporaines », *Lumen Vitae*, vol LIX, n° 4, décembre 2004, p. 379-390.
- MAGER, Robert, « Nous sommes des marcheurs », *Lumen Vitae*, vol LIX, n° 4, décembre 2004, p. 365-377.
- OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC, « Principes d'andragogie religieuse », *Les dossiers d'andragogie religieuse*, n° 1, Ottawa, Novalis, 47 p.
- OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC, « Andragogie et maturité dans la foi », *Les dossiers d'andragogie religieuse*, n° 5, Ottawa, Novalis, 47 p.
- OFFICE DE CATÉCHÈSE DU QUÉBEC, « Apprendre dans la foi à chaque étape de la vie adulte », *Les dossiers d'andragogie religieuse*, n° 8, Ottawa, Novalis, 48p.
- PIVETEAU, Didier J., « L'Église, les adultes et la formation permanente », *Catéchèse*, n° 59, 1975, p. 161-176.
- PIVETEAU, Didier J., « Quelle catéchèse abandonnerons-nous? », *Catéchistes*, n°78, 1969, p. 635-650.

ROUTHIER, Gilles, « Un passage qui déplace le lieu de l'Église », *Catéchèse*, n°173, 2003, p. 31-56.

ROUTHIER, Gilles, « Une catéchèse pour adultes », *Théologie, Mission et Catéchèse*, Coll. Théologies pratiques, Bruxelles et Montréal, Novalis et Lumen Vitae, 2002, p. 33-45.

TIHON, Paul, « Croire grâce à l'Église, croire malgré l'Église ? », *Lumen Vitae*, vol. LIX, n° 4, décembre 2004, p. 403-414.

VILLEPELET, Denis, « Que retenir de ce foisonnement de recherches et de débats? », *Catéchèse*, n° 173, 2003, p. 143-149.

VILLEPELET, Denis, « Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains », *Catéchèse*, n° 165, 2001, p. 21-44.

VILLEPELET, Denis, *L'avenir de la catéchèse*, Paris, Lumen Vitae, 2003, 137 p.