

Université de Montréal

**Contribution de l'éthique théologique du caractère  
à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes**

par

Badeea N Butrus

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention des grades de Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
et de Doctorat canonique (D. Th.)  
en Théologie pratique

Décembre 2009

© Badeea N Butrus, 2009

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée:

Contribution de l'éthique théologique du caractère  
à l'accompagnement pastoral des jeunes adultes

Présentée par :  
Badeea N Butrus

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Olivier Bauer, président-rapporteur  
Solange Lefebvre, directeur de recherche  
Denise Couture, membre du jury  
Bernard Keating, examinateur externe, U. Laval  
Richard Patry, représentant du doyen de la FES

## Résumé

Ce projet doctoral cherche à élaborer une approche éthique d'accompagnement des jeunes adultes (20-35 ans) en milieu pastoral. Prenant son point de départ dans la méthode praxéologique, il déploie une observation de la pratique d'un certain type d'accompagnement pastoral, puis réfléchit sur des traits de la jeunesse actuelle, surtout québécoise. Bien que cherchant à affirmer leur autonomie, les jeunes qui consultent ponctuellement un prêtre cherchent souvent des réponses à leurs dilemmes moraux. La thèse s'inspire des théoéthiciens nord-américains, Stanley Hauerwas et Craig Dykstra pour dépasser la préoccupation du « quoi faire ». En effet, ces auteurs principaux de la thèse se centrent sur la personne, la réalisation de son soi et le type d'homme ou de femme qu'elle veut être. L'accent est donc mis sur l'être, la totalité de la personne, et non seulement sur le faire. Une surenchère de l'importance du « faire » et de l'« action » renvoie à la fois à notre société post-technologique, centrée sur la productivité de la personne et à une morale catholique prescriptive. Néanmoins, l'éthique du caractère propose un chemin de conversion de la question de savoir « quoi faire » dans celle de savoir « comment vivre ». Sur le plan théologique, elle recentre et réinterprète des aspects essentiels du christianisme, soit les récits, la tradition comme histoire, communauté et imagination. Cette approche revitalise le paysage éthique et le style d'accompagnement pastoral auprès des jeunes adultes. En tant que prêtre catholique souvent consulté par des gens de cette catégorie d'âge (20-35 ans), notre projet de thèse se veut inspirateur d'une nouvelle pratique d'accompagnement éthico-pastoral.

**Mots-clés :** éthique, morale, caractère, jeunes adultes, accompagnement, théologie pratique, praxéologie, pastorale jeunesse, narrativité, vision, imagination, catholicisme québécois.

## Abstract

This doctoral project aims to develop an ethical approach of accompaniment of young adults (20-35 years) in pastoral milieu. Adopting its starting point in the "praxeologic" method, it observes first a certain type of practice in pastoral accompaniment, and then reflects upon some features of young of present times, especially young Quebecers. Although looking for affirmation of their freedom, the young who punctually seek advice from a priest, are often in search of answers to their moral dilemma. It draws on American theologians and moralists, Stanley Hauerwas and Craig Dykstra in order to surpass the concern about "what to do". In effect, these principal authors of the thesis focus on the person, the realization of his self and the type of man or woman he/she wants to be. The emphasis is then put on the issue of being and not just on doing. An escalation of the importance of "doing" and "action" refers to both our post-technological society, focusing on the productivity of the individual, and a Catholic prescriptive moral. However, the ethics of character offers a path of conversion of knowing "what to do" to knowing "how to live". On theological level, it refocuses and reinterprets essential aspects of Christianity, namely stories, tradition as history, community and imagination. This is a new approach that revitalizes the ethic landscape and pastoral accompaniment style of young adults. As a Catholic priest often consulted by people in this age group (20-35 years), my thesis project seeks inspiration for a new practice of ethical and pastoral accompaniment.

**Keywords:** ethics, moral, character, young adults, accompaniment, practical theology, praxeology, youth adult ministry, narrative, vision, imagination, Quebec Catholicism.

## Table des matières

Résumé .....	i
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	x
Introduction .....	1
1. L'origine de l'intérêt pour la recherche.....	1
2. Les principaux axes de la thèse .....	3
2.1 Des jeunes adultes chrétiens en contexte québécois.....	3
2.2 Accompagnement des jeunes.....	4
2.3 Éthique du caractère .....	6
3. Des théologiens protestants.....	8
4. Pourquoi opter pour cette approche éthique dans le cadre de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes?.....	12
5. Plan et articulation de la thèse : une orientation praxéologique .....	15
Chapitre 1 - Méthodologie et observation.....	18
1. Approche méthodologique .....	18
1.1 Champ disciplinaire, approche et pratique .....	19
1.1.1 Approche praxéologique .....	21
1.1.2 Une pratique spécifique : l'accompagnement.....	25
1.1.3 Quelle observation praxéologique? Ou l'histoire de la constitution d'une thèse .....	27
2. Observation de la dynamique de notre pratique d'accompagnement .....	30
2.1 Les six pôles de la pratique.....	31
2.2 Mise en œuvre .....	34
2.2.1 Qui fait quoi et avec qui? .....	34
2.2.2 Pour qui? .....	38
2.2.3 Quoi, Où et Quand ?.....	41
2.2.4 Comment survient l'accompagnement?.....	43

2.2.5 Pourquoi? .....	45
3. Sens de l'accompagnement et problématique.....	50
3.1 Élaboration de la problématique.....	51
3.1.1 Le sens des réalités.....	52
3.1.2 Élaboration du devenir personnel.....	53
3.1.3 Élaboration du devenir collectif.....	53
3.1.4 Élaboration éthique .....	53
3.1.5 Élaboration de la relation à l'ultime.....	54
3.2 Problématique et choix des référents.....	55
Chapitre 2 - Jeunesse, religion et catholicisme .....	57
1. De quelle jeunesse parle-t-on ? .....	58
1.1 La jeunesse, temps de passage .....	61
1.2 Besoin de modèles et de repères.....	62
2. Traits culturels contemporains des jeunes adultes .....	65
2.1 Moment présent et satisfaction immédiate .....	66
2.2 Individualisme et institutions de transmission .....	67
3. Jeunesse et religion .....	70
3.1 Un rapport variable à la religion.....	70
3.2 Quelle pratique religieuse? .....	74
3.3 Diversité des itinéraires et nomadisme spirituel.....	75
3.4 La jeunesse dans les textes officiels catholiques .....	77
3.5 Contexte québécois.....	80
4. Conclusion : un besoin d'accompagnement.....	82
Chapitre 3 - Genèse de l'éthique du caractère .....	86
1. Le concept de caractère.....	87
2. Le concept d'éthique du caractère .....	90
3. Éthique de la vertu ou du caractère : une approche ancienne .....	91
4. Perspectives contemporaines et leurs critiques de modèles normatifs .....	96
Chapitre 4 - L'éthique du caractère selon Stanley Hauerwas .....	101

1. Ouvrages choisis et concepts fondamentaux .....	101
1.1 Du commandement à l'affirmation du soi.....	103
1.2 Le caractère, la capacité d'agir et la communauté.....	106
2. Les traits constitutifs du concept de caractère .....	107
2.1 Le soi comme agent.....	108
2.2 L'agir (l'action), sa dimension privée (l'intention) et publique .....	109
2.3 L'aspect rationnel du caractère et son dépassement dans l'éthique narrative .....	110
2.4 Le caractère comme détermination de la capacité d'agir personnelle.....	112
2.5 Le caractère comme orientation du soi.....	114
3. Le concept de caractère et l'éthique théologique.....	116
Chapitre 5 - Les traits caractéristiques constitutifs de l'éthique théologique du caractère de Hauerwas : histoire, communauté, vision.....	125
1. Histoire.....	125
1.1 Histoire et caractère.....	126
1.2 Histoire et croissance morale.....	128
1.3 Histoire et don .....	130
1.4 Critiques de l'approche d'Hauerwas .....	131
2. Communauté .....	133
2.1 L'Église en tant que communauté significative .....	134
2.2 L'Église et la société.....	136
2.3 Communauté et développement moral .....	138
2.4 Communauté & histoire.....	139
2.4.1 Christologie et ecclésiologie .....	145
2.4.2 Le langage de la communauté.....	148
2.4.3 L'aspect personnel versus l'aspect communautaire.....	149
3. Vision.....	151
3.1 La signification de la vision .....	153
3.2 L'amour .....	157
3.3 Les notions morales .....	160

4. La foi chrétienne et les questions morales actuelles .....	163
4.1 Les trois modèles d'éthique théologique disponibles dans les débats postconciliaires (Médevielle) .....	164
4.1.1 Une vision intégrale faible de la foi : l'éthique autonome .....	164
4.1.2 Une vision intégrale forte de la foi : l'éthique de la foi .....	165
4.1.3 L'éthique communautarienne de la vertu : la foi comme style de vie.....	166
Conclusion des chapitres 4 et 5.....	169
Chapitre 6 - L'éthique théologique du caractère selon Craig Dykstra.....	172
1. Éthique de la vision.....	174
1.1 Le mystère .....	175
1.2 Caractère, histoire et communauté .....	176
1.2.1 Le soi comme une histoire .....	176
1.2.2 Communauté et caractère.....	178
1.3 La vision comme orientation de l'action .....	180
1.4 L'imagination .....	181
2. Éthique théologique de la vision.....	183
2.1 Vie morale et foi chrétienne .....	184
2.2 Croissance morale et discipline chrétienne .....	185
2.2.1 Repentance .....	188
2.2.2 Prière .....	190
2.2.3 Service.....	190
3. L'éducation morale .....	193
3.1 Théologie et pratique chrétienne .....	195
Chapitre 7 - Éthique théologique du caractère et accompagnement des jeunes adultes ....	199
1. L'application de l'éthique du caractère.....	200
2. Hauerwas, Dykstra et les jeunes .....	206
2.1 Craig Dykstra.....	208
2.2 Stanley Hauerwas .....	216
3. Accompagnement et éthique.....	221



3.1 L'accompagnement selon Le Bouëdec.....	224
3.1.1 Le terme « accompagnement » et son usage à travers l'histoire.....	224
3.1.2 La posture de l'accompagnement .....	226
3.1.3 Le processus de l'accompagnement.....	229
Chapitre 8 - Accompagnement des jeunes adultes catholiques québécois .....	233
1. Principes généraux d'une approche par le caractère.....	234
2. Principes spécifiques.....	237
2.1 Au-delà de l'éthique situationniste et de l'éthique centrée sur la décision .....	238
2.2 Au-delà de la déontologie, du conséquentialisme et de l'éthique du commandement .....	239
2.3 Au-delà d'une éthique légaliste .....	240
3. L'éthique du caractère : une double démarche .....	242
4. La dimension chrétienne .....	243
4.1 Trois fondements : histoire, communauté et vision.....	244
4.2 Repères constitutifs de l'approche chrétienne.....	247
4.2.1 Bible et Tradition : des sources narratives .....	247
4.2.2 Révélation, imagination et dynamique de transformation .....	248
4.2.3 Trois pratiques spirituelles .....	250
4.2.3.1 La repentance .....	250
4.2.3.2 La prière .....	252
4.2.3.3 Le service .....	253
4.2.4 Jésus comme modèle.....	254
4.2.5 Ecclésiologie (l'Église comme communauté d'appartenance) .....	255
5. Les points faibles de l'application pastorale de l'éthique du caractère : la particularité du contexte québécois.....	257
5.1 Quelle communauté? Discussion critique .....	257
5.2 Une approche pertinente, mais dans la durée .....	258
5.3 Des objectifs réalistes dans le contexte québécois .....	260
Conclusion générale.....	264

Bibliographie..... 270  
Annexe : Glossaire de termes traduits de l'anglais ..... xi

*À tous mes amis, les jeunes que j'ai  
rencontrés dans ma vie, notamment ceux et  
celles du Québec.*

## Remerciements

Cette recherche académique est le fruit de diverses expériences en pastorale de la jeunesse. Je tiens à remercier, en premier, tous les jeunes de différents pays et cultures que j'ai rencontrés. Au plan académique et financier, je suis très reconnaissant à ceux qui m'ont aidé à accomplir ce projet de recherche, afin d'obtenir le grade de doctorat; notamment ma directrice de recherche, Mme Solange Lefebvre, la Faculté de théologie et de sciences des religions et la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal. Je voudrais adresser un remerciement particulier à Mme Lefebvre. Je lui adresse toute ma gratitude pour sa disponibilité, pour l'aide et l'encouragement prodigués tout au long de ce travail de recherche, et pour ses précieux conseils qui m'ont guidé au cours de mes études doctorales. Son accompagnement académique, moral et humain m'était une source d'inspiration constante dans ma formation comme chercheur. Je dois et j'adresse un remerciement spécial à mon confrère le Père Rodrigue Théberge et aux autres confrères rédemptoristes qui m'ont soutenu pendant ces années d'études doctorales. Également, je souhaite exprimer mes remerciements à Stanley Hauerwas et à Craig Dykstra, les auteurs principaux de ma thèse de doctorat; leurs conseils très personnels en matière d'éthique théologique furent pour moi très utiles et encourageants. Je conclus en remerciant tous ceux qui m'ont aidé à améliorer davantage l'aspect linguistique de la rédaction de la thèse. En tant que non francophone et non anglophone, le français et l'anglais demeurent pour moi des langues étrangères qui me fascinent et qui me placent toujours face à mes limites pour enrichir mon soi.

# Introduction

*L'accompagnement pastoral des jeunes adultes* est le sujet choisi pour notre thèse doctorale. Il renvoie d'emblée au contexte multidisciplinaire dans lequel notre projet de recherche s'inscrit. Il se situe en théologie pratique selon une approche praxéologique, champ disciplinaire complexe qui implique inévitablement le recours à plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales. Est-ce dire qu'il échappe à la spécialisation? Disons plutôt qu'il exige de relier entre elles plusieurs disciplines pour éclairer des questions et des pratiques. Nous dirions même que ce lien permet de faire émerger une nouvelle manière d'appréhender des questions et des pratiques.

Et c'est là la contribution de notre thèse : une nouvelle mise en relation entre la théologie pratique, l'éthique théologique, l'accompagnement et le monde des jeunes adultes (20-35 ans). La problématique de notre projet de recherche doctorale s'articule plus précisément autour d'une triple perspective : les jeunes adultes chrétiens, surtout catholiques, du Québec, l'éthique théologique du caractère et l'accompagnement pastoral. Le monde pastoral francophone ignore largement cette perspective interdisciplinaire. Et même les diverses « applications » anglo-saxonnes de l'éthique théologique du caractère n'offrent que de rares réflexions sur l'accompagnement pastoral. C'est dans cette interdisciplinarité particulière que s'élabore l'apport de ce doctorat à la recherche et à la théologie pratique.

## 1. L'origine de l'intérêt pour la recherche<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dans cette section, j'utilise le « je » pour faciliter l'écriture. Quant aux choix rédactionnels, voici deux remarques importantes. Le lecteur notera les éléments suivants, concernant le mode de référence bibliographique dans la thèse. Dans le texte, entre parenthèses, on trouve les noms de famille, année et, s'il y a lieu, pages des références consultées. Ces références se trouvent en bibliographie. En notes de bas de page, on trouve des références complémentaires, consultées sommairement, pour aller plus loin sur le sujet. Certaines sont complètes car elles ne se trouvent pas dans la bibliographie. Par ailleurs, en ce qui a trait aux traductions de textes anglais, elles ont été faites pour les auteurs principaux, Hauerwas et Dykstra, mais pas dans les autres cas, sauf exception. Les traductions s'accompagnent en note des textes originaux. Dernier point, les citations en note sont en italiques, alors qu'elles sont, pour les brèves dans le texte, entre guillemets, et pour les longues, en retrait.

Mon intérêt pour le sujet comporte deux grandes sources : ma propre histoire vocationnelle, la nature et la mission de la communauté religieuse à laquelle j'appartiens.

Quant à la dimension personnelle, après des études universitaires en génie des systèmes<sup>2</sup> en Irak, se présenta l'opportunité d'accomplir des études en philosophie. Ces études philosophiques m'ouvrirent à des questions fondamentales sur la personne humaine, son soi et l'orientation de sa vie. À ce moment, j'étais au milieu de la vingtaine, et je saisisais davantage l'importance de la question du soi, pour donner sens à l'orientation de ma vie. Depuis lors, le sujet de la jeunesse adulte en rapport avec la question du soi me fascine. Et maintenant, comme prêtre rédemptoriste dans le Diocèse de Montréal, j'ai un désir profond – qui se traduit par mon service et mon ministère auprès des jeunes Québécois – de créer une approche d'accompagnement et un dialogue profond avec les jeunes pour les faire réfléchir sur leur soi et sur le sens de leur vie humaine et chrétienne qui puisse orienter leur existence.

Quant à la dimension communautaire, l'institut religieux la Congrégation des rédemptoristes, à laquelle j'appartiens, porte un intérêt particulier à la jeunesse, à la pratique de l'accompagnement et de la consultation et aux disciplines de la théologie morale et pastorale comme en témoignent ces extraits de ses statuts :

(...) Grande sera notre sollicitude pastorale envers les jeunes, force agissante de la société contemporaine. Nous tâcherons d'en faire des femmes et des hommes nouveaux, ainsi que des artisans d'une humanité nouvelle. Nous allumerons en eux le sens missionnaire, qui en amènera à vouer leur vie à l'Évangile. Ceci vaut surtout là où nous avons des paroisses. (Statut 14-d)<sup>3</sup>

024 - La consultation spirituelle.

Le charisme de conseiller spirituel, si éclatant chez saint Alphonse, fut toujours tenu en haute estime dans notre tradition. Il est plus que jamais important aujourd'hui où l'homme est livré à d'incessantes interrogations. Mais ce ministère exige que soient créées des formes nouvelles, plus accordées à la

---

<sup>2</sup> Science d'ingénierie multidisciplinaire. Voir Alm, Erik. 2007. *Systems engineering*. Berkeley, Calif: University of California at Berkeley.

<sup>3</sup> Voir Les rédemptoristes 1984. Nous reviendrons sur ces aspects dans le premier chapitre.

mentalité contemporaine, par exemple les consultations (*counselling*), les courriers dans les revues, etc. Là où ces formes sont en usage, utilisons-les dans l'esprit qui caractérise le Rédemptoriste. (Statut 24)

023 – L'étude de la théologie morale et pastorale.

L'Église nous demande de nous appliquer à l'étude des sciences théologiques et humaines, en vue de fournir au Peuple de Dieu, dans la vie de tous les jours, les moyens nécessaires au Salut. L'histoire et l'esprit de notre Congrégation nous vouent spécialement à l'étude de la théologie morale, de la théologie pastorale et de la spiritualité. (Statut 23)

Cette thèse constitue donc à la fois le fruit de mon intérêt pour les questions philosophiques et existentielles propres à la jeunesse, et un travail correspondant au charisme de la communauté religieuse à laquelle je me suis joint il y a plusieurs années. On aura compris que l'un appelle l'autre.

## **2. Les principaux axes de la thèse**

Ce qui suit expose les trois grands axes de la thèse : les jeunes adultes chrétiens, la perspective de l'accompagnement, l'éthique du caractère et sa dimension théologique.

### **2.1 Des jeunes adultes chrétiens en contexte québécois**

Qui sont ces jeunes adultes auprès desquels nous intervenons à Montréal? Des informations plus détaillées à leur sujet seront données dans les deux premiers chapitres. Ici, nous évoquons ces individus de manière plus générale. Ils sont âgés entre 18 et 35 ans. Les jeunes auprès desquels nous intervenons éprouvent le besoin de la présence de personnes qui peuvent partager avec eux leurs inquiétudes. Bien que, par souci de confidentialité, la thèse ne porte pas exactement sur les profils particuliers des jeunes que nous accompagnons, il nous paraît nécessaire de les évoquer ici. Près de la moitié sont des jeunes hommes; l'autre moitié est constituée des jeunes femmes. Certains viennent de familles monoparentales ou recomposées, d'autres de familles de type traditionnel. Les deux tiers de ces jeunes sont d'origine canadienne française, le reste est constitué de néo-québécois et d'immigrants de différentes origines. Les études sont la préoccupation quotidienne de la moitié d'entre eux, l'autre moitié se partageant entre les travailleurs et les

sans emploi. Quant à leur statut familial, ils se partagent entre célibataires et mariés ou en union libre. La plupart sont de confession catholique (romaine ou orientale), mais non ou peu pratiquants. Leur tendance religieuse est majoritairement libérale, quelques uns étant plus conservateurs. Majoritairement en bonne santé émotionnelle et psychique, quelques uns présentent des problèmes de toxicomanie, de dépression ou des difficultés relationnelles.

En somme, il nous semble que le milieu des jeunes chrétiens dans lequel nous intervenons, est un milieu social et religieux standard. Une majorité d'individus expérimentent une saine intégration, tandis qu'un petit nombre rencontrent des problèmes sérieux. Qu'ont ces jeunes filles et garçons en commun? La réflexion élaborée au premier chapitre et qui aboutit à une problématique centrale pour la thèse, conclut ceci : ils viennent à nous pour avoir des réponses à la question générale « quoi faire face à tel dilemme? ». Deuxièmement, ils veulent aborder leurs questions existentielles à travers la voie de leur croyance spirituelle et religieuse catholique, mais dans un contexte québécois où la fréquentation régulière de la communauté de foi ne va pas de soi ou n'est pas valorisée. Troisièmement, ces jeunes auprès desquels nous intervenons depuis huit ans au Québec ont en commun le fait d'être affectés par une difficulté d'orientation, face aux choix multiples qui s'offrent à eux.

## **2.2 Accompagnement des jeunes**

Pour plusieurs, les institutions d'enseignement ont peu de sens, parce qu'elles ne leur paraissent pas ou peu partager avec eux l'essentiel de leur chemin de vie. La société et la famille semblent ne combler que partiellement leur fonction de les accompagner dans leur recherche existentielle. L'américaine Sharon Parks (1991; 2000) qui a réfléchi sur le besoin de « communautés mentales » pour les jeunes adultes, observe que plusieurs groupes sociaux doivent être impliqués dans leur orientation : notamment les institutions éducatives comme communautés d'imagination, les milieux du travail comme communautés d'initiation à une éthique collective, la famille comme communauté de protection et de



reconnaissance, la religion et ses communautés de foi inspirant le sens de la vie et de la mort. Quant à notre pratique, nous avons parfois l'impression de devoir combler plus d'un besoin chez les jeunes qui nous consultent. La thèse déploie, nous semble-t-il, un horizon de sens éthique et chrétien pour les accompagner pastoralement de manière pertinente.

Outre ces institutions de base « mentorale », les jeunes adultes recherchent des modèles ou des inspirateurs, dont certains psychologues de la jeunesse reconnaissent le rôle vital à cette période de la vie. Ce peut être un entraîneur sportif ou un éducateur. Dans les cas qui se présentent à nous, l'Église catholique peut offrir certaines ressources qu'ils recherchent à travers un accompagnement.

Selon notre expérience pastorale auprès des jeunes adultes, l'accompagnement des jeunes doit s'inspirer de ce que dit Avanzini :

Le terme d'« accompagnement » serait pertinent, car accompagner un voyageur à la gare pour l'aider à porter ses bagages et à ne pas se tromper de train, ce n'est fixer ni le jour, ni la destination, ni la durée du voyage. Toutefois, abandonné à lui-même, peut-être ne pourrait-il ni parvenir à la gare ni repérer le bon train. (...) La présence du compagnon rassure celui qu'inquiète ou angoisse la longueur du trajet, a peur de l'inconnu, du caractère encore obscur et mystérieux du pays pour lequel il part. (Avanzini 1993, 158)

Nous allons constater successivement, dans la thèse, que l'accompagnement prend son sens fort de « cheminer avec » : partager le pas avec quelqu'un « *cum-pas* », cheminer en sa compagnie (Maela 2004, 61-65). Étant d'origine chrétienne-iraquienne et ayant par conséquent vécu en milieu musulman, nous sommes particulièrement sensibles au fait que le phénomène de la « voie » traverse les religions. L'accompagnement dans la tradition mystique musulmane trouve ses racines aussi dans la « voie », voire le chemin « *Tarîq* : الطريق » (Melyani Mohammed 1998). Nous cherchons en quelque sorte à développer une « pédagogie de la voie ».

Au sujet de l'accompagnement et du monde de la jeunesse, plusieurs domaines se croisent, la littérature foisonne. Des recherches abordent le sujet de l'accompagnement, du

discernement, de la décision, de la notion d'accueil et de l'écoute<sup>4</sup>. Maela (2004, 9) observe que dans la société pluraliste actuelle, l'accompagnement n'est pas uniforme; il y a diversité des terrains d'accompagnement et des formes d'accompagnement. La montée en puissance des pratiques d'accompagnement au cours des années 1990 s'accompagne de leur diversification : *counselling*, *coaching*, *sponsoring* ou *mentoring* qui côtoient tutorat, conseil, parrainage ou compagnonnage. L'accompagnement apparaît comme un métier en élaboration plutôt qu'une profession déterminée. Il en sera question dans le premier chapitre d'observation où nous préciserons la nature de notre pratique pastorale, et dans les deux derniers chapitres de la thèse qui tenteront de relier accompagnement et éthique théologique du caractère.

### 2.3 Éthique du caractère

Les débuts de l'âge adulte constituent une période où les jeunes sont appelés à se responsabiliser, c'est-à-dire à faire des choix de vie qui engagent la totalité de leur être, leur soi. Dans son article, le socio-anthropologue Gaudet (2001, 71-83) estime que cet engagement personnel fait partie du processus de socialisation de l'âge adulte au même titre que la prise d'autonomie et d'indépendance. De plus, l'accomplissement de l'identité humaine des jeunes adultes se développe à travers le rapport à soi et le rapport aux autres. Notamment pour ces raisons, étant donné les grands traits de cette étape de vie, il nous paraît pertinent d'intégrer l'éthique du caractère à l'accompagnement des jeunes. L'éthique du caractère donne une place importante au développement du soi compris comme totalité de la personne, un élément essentiel à l'étape de la jeunesse adulte. L'éthique du caractère évite à la fois le relativisme et le particularisme. Elle définit la personne par sa sensibilité à l'appartenance à une communauté ou à une culture et par sa disposition à agir en fonction des circonstances.

---

<sup>4</sup> Voir Flipo, Claude, dir. 1992. *L'Accompagnement spirituel : un art qui s'apprend, le discernement spirituel, la dimension psychologique, repères pour aujourd'hui, avec les jeunes*. Christus. Paris: Assas; Kaempf, Bernard. 1988. *Écoute et accompagnement*. Strasbourg: Association des Publication non Périodiques de la Faculté de Théologie Protestante.

Maintenant, deux questions se posent d'elles-mêmes : qu'est-ce que l'éthique du caractère? Et pourquoi opter pour cette approche dans le cadre de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes? Le troisième chapitre introduit à ce champ de l'éthique. Mais afin de l'introduire brièvement ici, nous empruntons à Karsten Lehmkuhler (2009, 2-3) l'explication suivante :

Nous avons l'habitude d'énumérer les différentes perspectives possibles d'une éthique : « éthique déontologique », « éthique téléologique », « éthique de la vertu ». La dernière n'avait pas bonne presse à l'époque moderne. D'une certaine manière, Alasdair McIntyre lui a redonné une place importante dans nos réflexions, avec son ouvrage célèbre et controversé « Après la vertu ». En même temps, une autre notion se fait entendre : celle d'une « éthique du caractère », « ethics of character », comme disent nos amis anglo-américains. (...) Une variante très intéressante d'une telle approche se trouve dans l'éthique théologique. Stanley Hauerwas (...) comprend la formation d'un caractère comme un processus vivant qui, pour le croyant, coïncide avec l'œuvre de Dieu en l'homme. (...) L'avantage d'une « éthique du caractère » réside surtout dans le fait qu'elle donne la possibilité d'articuler deux expériences existentielles et fondamentales de l'être humain : celle de recevoir sa personnalité et son caractère comme un don, voire un destin, et celle de pouvoir, en tant qu'être doué de raison et de volonté, revenir sur ce don, le travailler, en labourant ou – dans la perspective théologique – en collaborant avec le Créateur. Que ce soit sous la forme d'une approche philosophique ou d'une approche théologique, une telle éthique pourrait s'avérer pertinente pour un temps en quête de repères. L'idée de la « formation d'un caractère » vise une éthique relationnelle, enracinée dans une tradition commune concrète, c'est-à-dire une tradition de valeurs partagées. Nous ne devrions pas y voir seulement le risque d'une éthique « communautariste ». (...) C'est à nous d'en débattre, de poser non seulement la question « Que devons-nous faire ? » mais aussi cette autre, plus importante encore : « Quelles personnes voulons-nous être ? » (*Id.*)

Ces questions revitalisent le paysage éthique. Sans prendre position sur les autres courants éthiques, soit en les rejetant ou les critiquant, il nous semble que cette perspective est féconde pour un accompagnement pastoral contemporain. Qu'en est-il maintenant des aspects théologiques?

Dans les chapitres quatre à six qui traitent de ce sujet, nous développerons diverses notions centrales. Premièrement, au plan de l'éthique théologique du caractère, la thèse fait

le choix de se pencher sur des écrits des éthiciens chrétiens Stanley Hauerwas et Craig Dykstra, qui ont contribué à une éthique fondée sur l'individu comme agent moral : « (...) which morality is designed to arbitrate cannot be understood apart from a conception of the moral agent (...) » (Hauerwas 1977, 251). Deuxièmement, cette éthique est fondée sur la consistance et la bonté de l'être et non pas uniquement sur le faire et sur l'application des règles, voilà pourquoi on l'appelle « éthique du caractère » : « The ethics of character is concerned with the self's duration (...) The moral good cannot be limited to the self's external conformity to moral rules or ideals; goodness is a way of being (...) » (Hauerwas 1975, 179). Cette éthique s'intéresse plus à la personne et à son existence qu'à son agir et au pourquoi de cet agir. Troisièmement, les aspects narratif et communautaire seront élaborés comme éléments fondamentaux de cette éthique théologique. Selon l'éthique théologique du caractère, quatrièmement, la vie chrétienne n'est pas guidée que par des lois et des normes, mais aussi par la façon de voir la vie, par une vision et une imagination : « The moral life is thus as much a matter of vision as it is matter of doing » (Hauerwas 1981a, 66). Certes, nous aurions pu examiner des approches éducatives de la vertu, mais notre choix s'est porté sur des auteurs à la fois éthiciens, théologiens et ayant des préoccupations pastorales. Il ne s'agit pas d'une thèse faisant le tour de toutes les possibilités qu'offre une éthique de la vertu ou du caractère, mais d'une thèse en praxéologie qui choisit, pour étayer une observation et une intervention, des référents particuliers.

### **3. Des théologiens protestants**

De ses écrits, il se dégage que Hauerwas est un « ecclésiologue » innovateur. Toutes ses études sont fondées sur la critique de l'individualisme et sur l'idée de l'Église comme communauté de base. Influencé par Yoder, Hauerwas s'inspire de la tradition mennonite. À partir de cette tradition, il entre en dialogue avec les autres confessions chrétiennes. Le terme « Église » est omniprésent dans les pensées théologiques de Hauerwas. On peut se demander de quelle Église parle Hauerwas dans ses écrits théologiques, de quelle tradition chrétienne parle-t-il pour traiter le sujet du christianisme. Voici ce que dit Hauerwas :

Je suis un méthodiste pratiquant de l'Église de la Sainte Famille (épiscopaliennne). Pourtant je n'ai jamais écrit comme un méthodiste ou un épiscopalien. Ma seule défense pour mon statut ecclésial ambigu est celle qu'a donnée Robert W. Jenson dans sa préface au premier volume de sa *Théologie systématique*<sup>5</sup>. Jenson note que vivre dans une Église divisée signifie que nous devons vivre dans une auto-contradiction radicale et ceci est particulièrement vrai pour la théologie. Bien qu'il nous soit possible de parler de choses comme la théologie « catholique romaine » ou la théologie « baptiste », descriptions assez inoffensives, tout théologien ou théologienne qui désignerait son œuvre comme « luthérienne » ou « réformée », ajoute Jenson, dénierait le nom d'Église à tous et trahirait l'entreprise théologique. Pour Jenson, l'œuvre théologique doit être « faite délibérément dans l'anticipation de l'Église une et vraie, et cela sera pleinement apparent dans son recours aux autorités et dans ses modes d'argumentation » (p. VII). Je n'ai pas la prétention d'avoir toujours incarné l'affirmation de Jenson quant à la manière dont doit travailler le théologien, mais j'ai certainement désiré le faire ainsi (...). (Hauerwas 2007, 12-13)

Nous partageons ce point de vue. Au-delà de ces considérations générales, dans sa théorie éthique, Hauerwas (1991, 522-538) parle parfois de ses affinités avec le catholicisme. Par exemple, il parle de l'importance des personnes modèles pour la vie morale chrétienne. Il précise que la vie des saints est très importante; et elle sert comme modèle pour le développement de la vie morale du chrétien. Par cette précision, Hauerwas dit s'identifier davantage à la tradition et l'enseignement moral catholique enrichis par la vie des saints.

Hauerwas affirme qu'il est influencé par la théologie catholique thomiste et il rend compte de ce débat révélateur :

Aristote et Thomas d'Aquin furent mes sources principales pour développer une autre possibilité que l'éthique de situation. (...)

Je suis souvent accusé, par exemple, d'être « sectaire, fidéiste et tribaliste » (*sectarian, fideistic, tribalist*), parce que j'affirme que la première tâche de l'Église n'est pas de rendre le monde plus juste mais de faire que le monde soit monde. Or cette affirmation n'est qu'une conséquence de la compréhension thomasienne de la charité en tant que forme des vertus. L'Église, dont la sainteté

---

<sup>5</sup> Voir Jenson, Robert W. 1997. *Systematic Theology: The Triune God*. New York: University Press.

est constituée par la confession des péchés, doit être pour le monde la rédemption que le Christ a opérée pour lui mais que le monde a choisi de ne pas être (...). (Hauerwas 2007; 3, 11-12)

Le théologien protestant Müller fait ce commentaire sur Hauerwas :

Hauerwas, tout méthodiste qu'il est, suit ici la vision catholique romaine de l'Église. Dans le Protestantisme, notamment chez Luther et Calvin, on ne dirait pas que l'Église est la rédemption mais seulement qu'elle l'atteste ou rend compte du Nouveau Testament. (*Id.*)

Par ailleurs, Hauerwas est reconnu pour se trouver en lien étroit avec des penseurs et des milieux catholiques. Les paragraphes suivants illustrent suffisamment ce fait.

D'origine protestante, il n'hésite pas à inviter ses étudiants qui découvrent avec lui le mystère de l'Église « à se faire catholique ». Il a enseigné de 1970 à 1984 la théologie morale dans l'une des plus prestigieuses universités catholiques des États-Unis : l'université Notre-Dame (Indiana) (...). (Grimpret 2007, 22)

Ce passage par l'une des plus prestigieuses universités catholiques des USA lui a permis d'éprouver et de développer des connivences profondes avec le catholicisme qu'il ne cherche pas à dissimuler. (...) Lors de son passage à Notre-Dame, Hauerwas a été marqué par sa discussion avec la théologie morale catholique postconciliaire divisée entre un courant « déontologiste » et un courant « conséquentialiste. » Il a acquis une connaissance approfondie de saint Thomas d'Aquin et découvert la pensée de MacIntyre. (Médevielle dans Hauerwas 2006, 8)

Comme grand ami de Jean Vannier et de l'Arche (Hauerwas 2008), Hauerwas ne se contente pas de rappeler la norme évangélique de l'amour prioritaire envers les personnes les plus fragiles. Il fait surgir le potentiel de créativité sociale contenu dans la réciprocité d'une amitié partagée. Donc, pour Hauerwas « L'Église n'a pas d'éthique sociale, elle est une éthique sociale. » Elle est appelée à donner un témoignage d'unité, de paix et d'accueil de l'étranger dans un monde divisé et violent. (Thomasset 2007, 837)

Bref, il nous semble inutile de débattre davantage de la pertinence de l'éthique théologique de Hauerwas pour une approche catholique, si tant est que son sujet est universel et transcende les frontières dénominationnelles. Surtout, le théologien lui-même ne cache pas ses affinités fortes avec le catholicisme. Il en va de même pour Dykstra.

Craig Dykstra est un théologien pratique, et un professeur en éducation chrétienne. Il

a enseigné dans plusieurs facultés théologiques presbytériennes. Il a également été rédacteur en chef de la revue *Theology Today*. Il élabore sa théologie d'après son contexte presbytérien. Ses récents travaux ont porté sur les pratiques chrétiennes en tant que concept clé pour comprendre et organiser la discipline de la théologie pratique, et pour repenser la façon dont on aborde l'éducation et la formation chrétienne des jeunes. Dans sa thèse doctorale, qui devient plus tard son meilleur livre (1981) en éthique du caractère, Dykstra s'oppose à Kohlberg et à sa théorie éthique (l'éthique légaliste), en proposant une antithèse et offrant une voie alternative. Cette voie s'appelle l'éthique de la vision, (une éthique qui s'appuie sur la quadrilogie : caractère, vision, narration et communauté). Dans son développement éthique des sujets de la communauté et de l'histoire, Dykstra s'inspire beaucoup de Hauerwas.

Dykstra n'est pas moins lié théologiquement au catholicisme que Hauerwas. Dans l'introduction du livre de Dykstra *Growing in the Life of Faith : Education and Christian Practices* (2005), Dorothy mentionne la parenté théologique entre Dykstra et le philosophe catholique MacIntyre.

(...) Craig Dykstra's understanding of Christian practices, which he developed in a series of lectures and essays in the late 1980s and early 1990s, draws on the work of the moral philosopher Alasdair MacIntyre while also integrating MacIntyre's concepts with theological themes from the Reformed tradition. (Dykstra 2005, xiii)

Dans son livre intitulé *Christly Gestures : Learning to Be Members of the Body of Christ*, Brett Webb-Mitchell disait :

(...) Recent Catholic and Protestant religious educators, such as Groome, Nelson, Foster, Westerhoff, Mary Boys, Craig Dykstra, (...) have placed more emphasis on the church in its entirety as a place of education rather than relying on what is called the "schooling-instructional paradigm," also known as "chalk-and-talk". (...) (Webb-Mitchell 2003, 22)

La liturgie et les sacrements – dimensions très importantes dans l'éducation de la foi catholique – sont parmi les éléments qui figurent souvent dans les écrits de Dykstra. Que ce soit Hauerwas ou Dykstra, tous les deux avancent des points communs avec la théologie

pastorale catholique. Voilà pourquoi leur pertinence théologique ne fait pas de doute pour le contexte pastoral catholique. Certes, nous traiterons ici et là de certaines différences.

À la limite, leurs points de vue nous sont plus étrangers par leur ancrage américain que protestant. En effet, l'importance accordée à la communauté, et le lien fort que beaucoup de chrétiens américains, de toutes confessions, conservent avec leur communauté ecclésiale, fait contraste avec le contexte québécois où la pratique et la fréquentation de la communauté est plus aléatoire et moins bien considérée ou valorisée. Nous y reviendrons.

#### **4. Pourquoi opter pour cette approche éthique dans le cadre de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes?**

Au plan pastoral, les jeunes adultes côtoyés dans notre milieu d'intervention nous demandent conseil, afin de trouver ensemble une solution aux problèmes qu'ils affrontent dans leur vie. La grande question posée constamment par les jeunes de ces milieux est la suivante : « Quoi faire? ». Au départ, cette question nous rendait assez « confortable », puisque notre premier réflexe était prescriptif, selon une ancienne vision de la foi chrétienne catholique. Il peut paraître facile de dire aux autres « Quoi faire », lorsqu'on réfère à un code éthique et religieux précis. Et encore davantage lorsque les personnes conseillées sont plus jeunes que nous, et qu'elles n'ont pas notre expérience de vie! Ajoutons que nous sommes un clerc et l'histoire cléricale ne renvoie-t-elle pas à la constante tentation d'une Église, en particulier le Catholicisme romain dans la modernité, qui veut toujours dire à ses fidèles « Quoi faire »?<sup>6</sup> Au début de notre doctorat, nous étions convaincu que notre projet de recherche devait se centrer sur l'orientation des jeunes adultes pour répondre à leur fameux « Quoi faire? ».

Or, les études entreprises aux cycles supérieurs nous ont fait découvrir la perspective de l'éthique du caractère, qui nous paraît pouvoir mieux fonder un accompagnement

---

<sup>6</sup> L'Église est, avant tout, les hommes et les femmes qui accueillent la Parole du Christ comme chemin de vie, de vérité et de liberté. Sur les critiques du cléralisme, voir Église catholique et Dumont 1971; Côté 1972; Drapeau 1973; Charron, Bertrand et Laurin directeurs. 1973.



pastoral des individus de ce groupe d'âge, d'où la perspective offerte dans cette thèse, d'un accompagnement que nous désignerions d'éthico-pastoral. Plusieurs tendances éthiques ont influencé la vie de l'Église et par conséquent ont influencé l'orientation morale de la vie des chrétiens. Dans cette thèse, nous tenons compte des critiques formulées par nos auteurs de référence à l'égard d'autres tendances éthiques, telles la déontologique et l'éthique du commandement (éthique centrée sur l'application de la loi), le conséquentialisme (éthique centrée sur le résultat d'une action), l'éthique légaliste (éthique centrée sur l'aspect rationnel), l'éthique situationniste (éthique centrée sur le contexte et sur une situation donnée), l'éthique de prise de décision (éthique centrée sur le processus de la prise d'une décision). Néanmoins, nous ne les rejettons pas purement et simplement. Notre attention s'est pourtant portée sur l'orientation particulière que donnent nos auteurs à l'éthique du caractère.

Selon l'éthique du caractère, c'est la personne qui est libre et responsable, en chaque situation nouvelle. La nature humaine ne devrait pas être à la remorque des situations. Il ne s'agit pas non plus uniquement de suivre des prescriptions ou subir les conséquences des situations, mais de frayer son propre chemin. Ici, l'accompagnement visera à assister la personne dans la voie de l'accomplissement de soi (éthique du caractère), plus que celle de la conformité à des modèles et à des règles. Dans ce sens, l'éthique du caractère constitue une éthique de l'accomplissement de soi, et c'est pourquoi nous la trouvons précieuse pour nourrir une « pédagogie de la voie ».

Les jeunes adultes côtoyés dans notre pratique pastorale sont à la fois privilégiés par leur liberté de choix et soumis au risque de l'égarement. Dans une société pluraliste et dans une culture de plus en plus mondialisée, leurs modèles et leurs références se multiplient. Qu'en est-il du plan moral et éthique? Les valeurs et les références de la vie sont-elles également en changement? La vision des choses change à l'horizon des décisions éthiques. Ce qui était bon hier ne l'est pas forcément aujourd'hui; ce qui était tabou hier, est rendu public aujourd'hui, la sexualité par exemple. L'accompagnement pastoral s'inscrit à ce titre et notamment dans l'expérience biblique de l'Exode. Brigitte Dumont (2000, 8-9),

spécialiste en intervention sociale, rappelle ce fait particulier et son sens : « À la veille de fuir l'Égypte, Moïse demande aux Hébreux de ne plus mettre le levain dans la pâte parce qu'on est à la veille de prendre le chemin et qu'on n'a pas le temps de faire lever la pâte, d'où la loi subséquente de la consommation du pain sans levain ». Dumont utilise ce récit pour illustrer la nécessité de « contextualiser » les règles et les lois anciennes. Les impératifs d'une situation ou d'un nouveau contexte peuvent entraîner l'élaboration d'un nouveau code : voilà le sens d'une pédagogie de la voie éthique.

Par ailleurs, la question de la formation du soi traverse tous les modes d'accompagnement et concerne directement le monde des jeunes adultes. Divers travaux concernent par exemple l'identité, l'autonomie, l'indépendance, l'engagement, la responsabilité, le soi, l'estime de soi, l'image de soi, etc. (Dachmi 1996; Guillaume 1998; Bertrand 2000; Becquet 2005; Gaudet 2001, Decoster 2003). L'éthique du caractère intégrée dans une perspective d'accompagnement ouvre d'autres possibilités. Au terme de notre recherche, nous n'avons guère trouvé d'études qui traitent et qui lient l'accompagnement, la question des jeunes adultes, la pastorale et l'éthique du caractère. Nous avons donc orienté notre recherche théorique vers les deux auteurs principaux, soit Hauerwas et Dykstra. Ces théologiens et éthiciens du caractère ouvrent plusieurs perspectives, sans cependant les développer spécifiquement dans le sens de l'accompagnement.

Pourquoi avoir choisi ces deux auteurs? En ce qui concerne Hauerwas, nous l'avons choisi à cause de son importance et de son appartenance aux théologiens contemporains nord américains en matière d'éthique du caractère. Il est parmi les théologiens moralistes actuels les plus connus et lus, bien que controversé (Hauerwas 2001, 3). Les jeunes concernés par notre recherche vivent en contexte nord américain, ce qui nous incline à choisir Hauerwas. En ce qui concerne Dykstra, c'est un autre théologien moraliste qui s'inspire de la réflexion éthique de Hauerwas dans son approche théologique de l'éducation morale des jeunes. Dykstra nous sert davantage dans l'application de l'éthique du caractère chez des jeunes chrétiens. Certes, la thèse abordera ici et là quelques distinctions entre le

contexte québécois et le contexte américain, très différents sur le plan religieux.

## **5. Plan et articulation de la thèse : une orientation praxéologique**

Après cette simple introduction des éléments essentiels qui composent notre projet de recherche sur les perspectives éthiques et pastorales de l'accompagnement des jeunes adultes, il nous faut introduire les grandes articulations de la thèse. Étant donné que notre projet incluait une dimension empirique, une dimension interprétative et une perspective d'intervention, notre choix méthodologique s'est porté sur le cadre praxéologique. Celui-ci implique une analyse de la pratique et de ses acteurs, ce qui fait l'objet du premier chapitre. Autour de ces aspects d'observation, il s'agit d'élaborer une problématique à partir de laquelle se déploie l'interprétation. Dans cette deuxième grande étape, il s'agit de présenter quelques référents pouvant éclairer la pratique et la problématique retenue. Puis suit la perspective d'intervention, qui tente d'articuler tous les éléments, pour réorienter la pratique. Une quatrième étape appelée prospective élabore l'horizon de compréhension de la pratique, reconsidéré. Dans notre cas, elle est intégrée à l'intervention, dans la mesure où les référents choisis proposent un déplacement de la conception éthique, une nouvelle *vision ou prospective*, donc, de l'accompagnement des jeunes. Nous reviendrons sur la méthode dans le premier chapitre. Soulignons que ces étapes ne sont pas linéaires, mais cycliques. On trouve par exemple dans l'observation des éléments d'interprétation, et dans l'interprétation des éléments d'intervention, et ainsi de suite.

Le premier chapitre traite de la question méthodologique et de l'observation de notre pratique de l'accompagnement auprès des jeunes. Il relate en quelque sorte le parcours de la réflexion, puisque le fait de se pencher sur une pratique impliquant des sujets humains comporte des enjeux d'éthique de la recherche importants. On verra qu'il nous est impossible de rapporter des exemples de situations d'accompagnement, par souci de confidentialité. Toutefois, grâce à la démarche d'observation et de problématisation offertes par la méthode praxéologique, il nous est possible de donner une bonne idée de la manière dont notre pratique se déploie, à travers de multiples activités ecclésiales et rencontres de

divers types. L'approche par l'interrogation des pôles de la pratique, de même que par les fonctions d'interprétation, conduit à une problématique finale, permettant le choix des référents et les développements subséquents.

Ces référents portent en premier lieu sur les jeunes adultes et leurs conditions socioculturelles et religieuses actuelles, développées au chapitre 2. Difficultés ayant trait à l'allongement de la jeunesse, à l'indétermination statutaire, à l'ébranlement des institutions de transmission, aux tendances culturelles ancrant dans le présent et les désirs de satisfaction immédiate, les défis sont nombreux pour réussir une intégration et un accomplissement personnel éthique et croyant. Le chapitre aborde quelques enjeux religieux, comme le nomadisme spirituel et l'éclatement de ce qu'on entend par « pratique religieuse », surtout dans le contexte québécois et pour ce groupe d'âge. Il insiste sur la centralité de l'accompagnement dans les approches pastorales actuelles de la jeunesse.

Les chapitres trois à six portent sur l'éthique du caractère, présentée précédemment, puisqu'elle caractérise les principaux référents sélectionnés pour la thèse. Le chapitre trois en résume la genèse, rappelant que toutes les grandes réflexions humaines anciennes ont réfléchi sur le sens de l'être et de l'agir humains. Les chapitres quatre et cinq présentent quelques aspects principaux de la réflexion de Hauerwas, éthique et théologique. Le chapitre six reprend des éléments théologiques très éclairants de Dykstra. Les deux derniers chapitres, sept et huit, forment la partie dite d'intervention.

Au chapitre sept, nous tentons de tisser des liens entre les quatre disciplines qui fondent notre thèse : la théologie pratique, l'éthique du caractère, l'accompagnement et la jeunesse adulte. Et c'est au chapitre final que nous récapitulons les données et les résultats sortant de notre élaboration des chapitres précédents afin d'arriver à produire une nouvelle approche pratique de l'accompagnement des jeunes adultes, que nous pourrions désigner comme « éthico-pastorale ».

Dans ces deux chapitres, il ne s'agit pas de fournir un « modèle » ou une « recette »

d'accompagnement. Après mûre réflexion, nous avons choisi tout simplement de dégager de nos études les principes généraux et spécifiques de l'éthique du caractère développée par nos auteurs, comme le font la plupart des auteurs consultés travaillant à une « application » de l'éthique du caractère. Les exemples de ces entreprises donnés au début du chapitre sept le montrent clairement. Le chapitre sept offre aussi une section analysant les perspectives de Hauerwas et Dykstra sur les jeunes, à travers l'étude de textes spécifiques, puisque leur œuvre ne porte pas sur la jeunesse; puis un développement sur la notion contemporaine d'accompagnement, et son lien à l'éthique. Un auteur particulier a été inspirant tout au long de la thèse, bien qu'il le soit par le biais d'un seul article de fond, Le Bouëdec.

Le dernier chapitre reprend des éléments essentiels présentés tout au long de la thèse, pour offrir la perspective d'une approche de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes, fondée sur une éthique théologique du caractère. Il extrait des principes, il précise de quels types d'approches éthiques ou morales l'éthique du caractère de Hauerwas et Dykstra se distingue, sans les rejeter toutefois, puisque notre discussion ne porte pas sur l'éthique fondamentale elle-même. Il en récapitule des interprétations théologiques à partir de ces approches. Il se conclut sur les limites de la démarche, surtout en contexte québécois.

# Chapitre 1 - Méthodologie et observation

Dans ce premier chapitre de la thèse, nous voulons exposer et analyser les points principaux de la méthode qualitative appliquée dans notre projet de recherche. Tout au début nous clarifions le champ disciplinaire, dans lequel le projet de la thèse s'inscrit, il s'agit de la discipline de la théologie pratique. Nous explorons ensuite l'approche méthodologique qui oriente le développement de notre thèse doctorale, celle de la praxéologie pastorale. L'exploration de cette approche praxéologique permet de préciser davantage les caractéristiques fondamentales de notre pratique pastorale, celle de l'accompagnement éthique des jeunes adultes chrétiens.

Au plan général, le projet s'oriente vers le développement d'une approche éthique et théologique de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes, à partir de l'éthique théologique du caractère développée par Hauerwas et Dykstra. En quelque sorte, il s'agit donc du dégagement d'une approche éthique et théologique spécifique de la pratique de l'accompagnement. Elle s'élabore à travers une analyse conceptuelle de nos auteurs, centrée sur la formation du soi et du caractère, de la vision, de l'histoire et de la communauté<sup>7</sup>. La thèse explore la possibilité d'accompagner des jeunes adultes catholiques, et quelques uns appartenant à d'autres dénominations chrétiennes, qui puissent orienter et élaborer leur projet de vie, en tenant compte de ces dimensions<sup>8</sup>. Quant à notre propre pratique d'accompagnement, elle sera décrite dans ce chapitre, de pair avec l'approche praxéologique théologique qui structure la thèse.

## 1. Approche méthodologique

Il faut bien spécifier ce qu'on entend ici par « accompagnement ». Ce n'est ni une pratique de *counselling* pastoral, ni de la thérapie. C'est une écoute et une aide d'appoint

---

<sup>7</sup> Voir l'introduction de la thèse; nous offrons une analyse plus riche qui illustre bien notre lecture de ces auteurs.

<sup>8</sup> Cette phrase peut résumer brièvement la problématique générale de notre recherche doctorale.

que nous sommes appelés, comme prêtre, à prodiguer à travers des rencontres ponctuelles, ou des rencontres planifiées. Tout prêtre ou religieux/se a ces récits de personnes qui, connaissant leur identité et fonction religieuse, se confient à eux/elles, demandent conseil. Or, comment aider à accompagner adéquatement ces personnes? Comment à la fois être pertinent sur le plan humain, spirituel et chrétien, sans outrepasser la limite de nos compétences? Comment répondre au besoin d'être situé éthiquement, spirituellement et chrétiennement, puisque c'est sur ce plan que nous nous situons comme « accompagnateur »?

### **1.1 Champ disciplinaire, approche et pratique**

Avant de spécifier davantage la méthodologie du projet doctoral, il importe de se pencher sur quelques aspects du champ disciplinaire de la théologie pratique. Dans l'ère contemporaine, ce champ s'est développé notamment dans une critique de l'approche déductive, qui faisait découler des pratiques pastorales d'ensembles doctrinaux et disciplinaires. Cette critique s'est élaborée surtout à travers une réflexion sur le rapport entre théorie et pratique. En 1987, Nadeau (1987, t. I, 92) rappelait les grands modèles de formation pastorale : le premier étant un modèle d'application qui fait du ministre ou de l'agent de pastoral le transmetteur des contenus théologiques; le second renvoyant à une vision professionnelle selon laquelle il faut développer ses habiletés d'intervention; le troisième, dit « interactif », appréhende l'expérience comme une source de développement de la théologie. Nadeau (dans Viau 2004, 221) estime que « la théologie pratique contemporaine s'inscrit dans un désir de rendre la théologie plus signifiante pour la direction de l'action et de réduire l'écart entre le discours et la vie, entre la théorie et la pratique du christianisme ». Elle discerne et discourt sur la condition humaine de la foi, puisque la grâce divine est présente dans l'histoire humaine et dans le monde d'aujourd'hui. À ce titre, elle serait une théologie de l'incarnation (*Ibid.*, 222).

On peut résumer plus généralement ce projet contemporain de la théologie pratique, tant protestante que catholique : la théologie pratique se présente comme « l'interprétation dynamique et engagée de l'aventure des hommes, des cultures, des peuples avec Dieu révélé en Jésus-Christ (...) » (Donzé 1995, 302). Donzé (*Ibid.*, 296) en précise les tâches, le lieu et les objectifs : parmi les tâches du théologien pratique se trouvent l'élucidation d'une foi transmise en tenant compte de la connaissance d'autrui, son lieu étant la mission intra et extra « dans l'aujourd'hui de son accomplissement »; « son objectif est de fournir de façon réflexive et scientifique les concepts et les moyens qui » permettent une mission adéquate de l'Église tout en formant les acteurs de la mission ecclésiale. Par conséquent, il s'agit d'une discipline pluridisciplinaire, puisqu'elle devra recourir à divers discours des sciences sociales et humaines dans son acte théologique.

Dans le même sens, Liégé (dans Adler 2004, 30) estime que la théologie pratique éclaire la « conscience réflexive de l'agir ecclésial dans l'aujourd'hui de son accomplissement ». Elle s'élaborera donc aussi dans la sécularité. Ainsi Viau (2004, 44) estime-t-il qu'elle se définit comme « un domaine qui se préoccupe au plus haut point du rôle des pratiques dans la culture contemporaine (...). La théologie pratique s'intéresse à toutes les pratiques humaines (...) ». Pour éclairer ces pratiques et les pratiques ecclésiales, plusieurs domaines sont sollicités, si bien que la théologie pratique réfléchira notamment sur les fondements épistémologiques de son discours, les normes éthiques et l'action, les stratégies générales de praxis religieuses dans divers contextes (Heitink 1999, Fowler 1996, Van Der Ven 1993).

Collange (1992, 35-37), lui, constate que la théologie pratique est une théologie de la pratique de l'Église. Ceci nous amène à souligner la diversité des désignations de ce champ : il pourra s'agir de théologie pastorale, d'études pastorales, d'études des ministères, de la pastorale, et ainsi de suite. La pastorale est un champ d'action relativement vaste. Dans son programme, la théologie pratique inclut les pratiques des individus croyants et les pratiques de la communauté croyante (l'Église); ce qui est un point crucial dans notre projet



doctoral. Par ailleurs, la théologie pratique s'occupe aussi de la pratique non ecclésiale, chose qui lui permet s'approcher des théologies pratiques protestantes (Reymond 1992). Parmi les nombreuses réflexions sur le rapport entre théologie pratique et pastorale, évoquons cet aspect central : la théologie pastorale serait devenue théologie pratique quand elle a déplacé la priorité de la pratique vers l'effort de constitution d'une science opératoire (Adler 2004, 27-35). Des débats complexes concernent ces concepts, qu'on ne peut rapporter ici. Parmi les approches développées depuis, la praxéologie pastorale initiée au Québec se distingue.

### **1.1.1 Approche praxéologique**

Le Concile Vatican II a provoqué d'importants développements au sein de la théologie pastorale et pratique (Barrau 1984, 377-378). Son interdisciplinarité s'affirme très tôt, la théologie pratique catholique influençant les autres disciplines de la théologie et des sciences humaines, et réciproquement. De plus, elle se pratique de manière très œcuménique. Elle connaît un essor remarquable en Amérique francophone, grâce à un certain nombre de théologiens québécois. Confirmant ce dynamisme, le GREP (Groupe de Recherche en Études Pastorales) est fondé en 1982, et réunit les nombreux théologiens travaillant dans les universités francophones. Un groupe de théologiens de l'Université de Montréal développe la « praxéologie pastorale », approche et méthodologie qui inspire notre démarche doctorale<sup>9</sup> (Adler 2004, 37).

Cette approche praxéologique développée depuis les années 1970 à l'Université de Montréal prend son point de départ dans une analyse du terrain de la pratique dite « observation de la pratique ». Elle offre donc en premier lieu un contenu de nature plus

---

<sup>9</sup> Des théologiens pratiques comme Heitink (1999) et Audinet (1995) développent plusieurs méthodes que met en œuvre la théologie pratique : méthodes empirique, herméneutique, critique, stratégique et fondamentale. Concernant ce dernier, il s'agit de s'interroger sur la raison d'être d'une pratique chrétienne par la mise en œuvre d'instruments scientifiques d'analyse des situations, des relations, des discours. Nous parlons ici des méthodes et des procédures des sciences humaines. La théologie pratique ici est une étude scientifique. C'est ainsi que naît à l'Université de Montréal une praxéologie pastorale qui se veut science de l'action pastorale.

empirique, puis élabore au terme de cette étape une problématique centrale. La deuxième étape, dite interprétation, présente des référents choisis parce qu'ils éclairent la problématique. Une troisième étape réfléchit sur une perspective d'intervention, dans l'articulation entre la pratique observée et son interprétation. Une étape finale dite prospective dégage la vision de la foi chrétienne ou de l'Église se trouvant à l'horizon de l'entreprise (Nadeau 1987).

La praxéologie opte pour une approche empirico-herméneutique théologique. Elle tient donc compte des conditions empiriques de la pratique, tout en proposant une interprétation de celle-ci en se fondant sur des références en sciences humaines et sociales, et en théologie (Nadeau 2004, 221). Si bien qu'après le regard empirique sur la pratique et l'analyse de ce qui émerge de ce regard, une intervention renouvelée et réinterprétée peut être proposée.

Inspiré par le livre *Practical Theology* de Johannes Van der Ven (1993), Nadeau (2004, 227) estime que l'herméneutique constitue un fondement de la théologie pratique empirique. La théologie pratique est empirique par sa recherche de l'efficacité, par son attention au réel, à l'expérience et à la pratique, et aussi par son interdisciplinarité avec les sciences sociales. La théologie pratique est aussi herméneutique par son fondement réflexif et sa recherche critique afin de comprendre, proclamer et réaliser le salut du Christ dans le monde. Selon Gauthier (2004, 137) la pratique ou la *praxis* n'est pas proprement chrétienne; elle est au cœur de l'expérience humaine en général et de la foi chrétienne en particulier; les pratiques chrétiennes sont significantes, vraies et bonnes quand elles tiennent compte de la dimension économique, sociopolitique, éthique, philosophique, religieuse, de même que des pratiques de Jésus et de la *praxis* divine.

À l'intérieur du champ de la théologie pratique et/ou pastorale, on peut concevoir la praxéologie comme un domaine spécifique qui s'interroge sur les dimensions constitutives d'une pratique religieuse par l'application d'instruments scientifiques d'analyse,

c'est-à-dire des méthodes et des procédures des sciences humaines. La praxéologie pastorale prend donc sa place comme « science de l'action pastorale » : « La praxéologie pastorale a marqué durant trois décennies la théologie pratique franco-canadienne (...) elle vise la conduite de pratiques particulières et de leurs acteurs; les enjeux de base de l'existence humaine à travers l'étude et le façonnement de pratique. » (Nadeau 2004, 232)<sup>10</sup>

Abordant plus généralement la méthode en théologie pratique, par-delà la praxéologie, Nadeau (*Ibid.*, 228) la définit comme « une tentative organisée pour saisir la complexité du monde et s'y orienter en ré-articulant de façon critique et efficace l'intuition et la logique. » Un premier mode d'organisation méthodologique déploie des étapes réflexives. Ainsi, comme une tentative organisée, la démarche méthodologique en théologie pratique se répartit en quatre temps (*Ibid.*, 229-230). À partir d'une question ou d'un problème, il s'agit d'analyser la population concernée par la pratique : un temps d'attention, d'écoute, d'observation et de description à l'aide d'outils scientifiques des sciences sociales. Cette étape structure le regard de l'intervenant porté sur l'ensemble de sa pratique. À l'aide d'instruments appropriés, l'observateur dégage les faits susceptibles d'annoncer des transformations ou des ajustements de ses interventions éventuelles. Les deuxième et troisième temps élaborent la problématique et l'interprétation. Il s'agit de mettre les faits de l'observation en relation, afin de dégager la problématique. Puis se fait l'interprétation de la problématique, à savoir la production d'un rapport discursif critique entre la problématique et les référents choisis, en sciences humaines et sociales. Un troisième temps reconsidère les perspectives théologiques, toujours afin de mieux saisir les enjeux de cette problématique. Ceci permet au praticien pastoral de préciser les repères théologiques

---

<sup>10</sup> Voir aussi Baroni, Lise. 1983. *Praxéologie d'une intervention socio-pastorale en milieu défavorisé : le centre de la famille de Saint-Jérôme*. Montréal: Université de Montréal; Campbell, Michel M. 1983. *Textes d'appoint en praxéologie pastorale*. Montréal: UDM; Groupe de recherche en études pastorales, P. Ricœur et J.-G. Nadeau. 1989. *L'interprétation, un défi de l'action pastorale : actes du Colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales avec la collaboration de Paul Ricœur*. Montréal: Fides.; GRÉP et J. R. Gagné. 1992. *La prospective en pastorale*. Théologies pratiques, 3. Québec: Faculté de théologie, Université Laval.

chrétiens, à partir de l'expérience contemporaine. En appréhendant l'adéquation des repères théologiques avec la réalité, la pratique peut mieux s'orienter pour être au service de l'amélioration et la transformation du monde, annoncer la foi chrétienne de manière pertinente. L'intervention constitue le quatrième temps, et relie observation, problématisation et interprétation, dans le but de construire une stratégie ou une approche pastorale renouvelée. L'agir comporte l'application de divers référents, mais aussi une meilleure connaissance de soi, du milieu et des divers acteurs qui commandent une rigueur dans la formulation, la planification et l'élaboration stratégique de l'action menée.

S'inscrivant comme la plupart des autres méthodes en théologie pratique dans cette perspective, la méthode praxéologique constitue une approche spécifique de formation des intervenants dans le domaine pastoral. Notre thèse retient la structure d'ensemble de la praxéologie, qui comporte aussi quatre grands moments.

- 1- regard sur notre pratique et problématique;
- 2- puis analyse à partir de deux grands référents : les réflexions qu'offrent les sciences sociales sur les jeunes adultes, et une réflexion théologique à partir de l'éthique théologique du caractère;
- 3- une troisième partie porte sur l'intervention et relie divers éléments se dégageant des deux étapes précédentes, afin de proposer une application de l'éthique théologique du caractère à l'accompagnement des jeunes adultes;
- 4- la quatrième étape de la praxéologie, dite prospective, se trouve en quelque sorte, dans notre thèse, intégrée à la troisième étape d'intervention, qui propose surtout une vision de l'accompagnement.

Avec cette méthodologie nous sommes dans l'ordre d'une théologie engagée pour le monde et non uniquement pour l'au-delà; nous sommes dans l'ordre « d'une théologie qui engage la foi et l'agir chrétien dans la transformation du monde » (Nadeau 2004, 222). La réflexion théologique, donc, se préoccupe des dilemmes de la vie. En ce qui concerne notre

thèse, cela implique que la réflexion théologique et la pratique pastorale auprès des jeunes prend en considération la réalité des jeunes chrétiens et leur vécu au sein de la société humaine. Et l'accompagnement des jeunes chrétiens, comme pratique, devra se préoccuper de ce que les jeunes vivent dans leur société. Par conséquent, la thèse réfléchit sur la condition des jeunes adultes et la pratique de leur accompagnement pastoral et éthique, interprétées à partir de référents sur la jeunesse, sur l'éthique théologique du caractère et sur l'accompagnement.

### **1.1.2 Une pratique spécifique : l'accompagnement**

Mais de quel type d'accompagnement pastoral cette thèse traite-t-elle? Il ne s'agit pas d'un type de démarche que l'on entreprend par exemple avec un psychologue, un psychothérapeute, un travailleur social, un criminologue<sup>11</sup>. Il ne s'agit pas non plus de *counselling* pastoral, ni même d'un accompagnement spirituel renvoyant à une école spirituelle définie telle que celle fondée sur les exercices de Saint-Ignace. Il s'agit d'une *dynamique d'accompagnement*.

Dans un premier temps, nous définirions cette dynamique à partir de l'étymologie même du concept d'accompagnement, qui nous ramène à son sens profond. Il appartient à la famille du latin *panis*, qui veut dire pain. Apparue au dixième siècle, il désignera à l'onzième siècle le pain bénit, puis au treizième siècle, l'hostie consacrée. Au sens moderne, on rencontre les termes petit pain et pain d'épices. Au dix-huitième siècle, le terme « copain » apparaît, évoquant le soldat qui partage sa ration de pain (bas latin *compain*, onzième siècle). On trouve aussi le terme « compagnon » qui accompagne quelqu'un, tel l'ouvrier du bâtiment faisant partie des groupes de compagnonnage<sup>12</sup>. Dans cette foulée de l'histoire du terme, selon Maela (2004, 61-65), le

---

<sup>11</sup> Voir Freud, Sigmund, Oskar Pfister, Ernst L. Freud et Heinrich Meng. 1966. *Correspondance avec le Pasteur Pfister, 1909-1939*. Paris: Gallimard.

<sup>12</sup> Voir Pioche, Jacqueline. 1979. *Dictionnaire étymologique du français*. 485. Paris: Le Robert.

verbe accompagner renvoie par exemple à *cum panis* signifiant le partage du pain<sup>13</sup> et *cum pas* symbolisant le partage du pas, l'action d'aller avec/vers. L'accompagnateur c'est le compagnon de route<sup>14</sup>. Notre ministère de l'accompagnement est donc avant tout être-avec les jeunes et partager avec eux le pain quotidien : les inquiétudes, les questionnements, les rêves, etc.

Godbout, intervenant pastoral, décrit bien ce type d'accompagnement spontané, ou cette dynamique d'accompagnement, pourrions-nous dire, sous le titre *Accompagner : passer* :

Il est écrit au sujet de Jésus qu'il passait en faisant le bien (Ac10, 38). Il passait et son passage opérait un Passage, une Pâque, une transformation de l'être. Bien des rencontres de Jésus sont brèves. D'autres sont plus longues (...) Jésus s'engage profondément dans la rencontre. (...) Accompagner nous conduit sur des chemins semblables. Nous entrons en contact avec des gens différents. Les rencontres sont multiformes, parfois longues, avec ou sans suivi, parfois courtes. Si nous travaillons en milieu paroissial, hospitalier, scolaire, par exemple, nombre de nos interventions sont courtes et occasionnelles. Ce peut être là source de frustrations si notre idéal se porte vers une démarche progressive et structurée. La démarche brève dont souvent nous ne connaissons pas les résultats implique l'humble reconnaissance que nous ne sommes pas les maîtres de la rencontre, mais les serviteurs. Les rencontres avec suivi demandent elle aussi de l'humilité, car nous ne sommes pas les maîtres de la croissance.

Accompagner : consentir à passer dans la vie de quelqu'un, quel que soit le nombre de rencontres. Savoir être présent au temps du rendez-vous, conduire la personne vers elle-même, vers son désir, vers la confiance. (...) Accompagner, c'est d'abord se laisser guider par l'autre sur son chemin. (...) (Godbout 2004, 691-692)

Le rôle du pasteur religieux n'est pas le même que celui du psychanalyste ou du psychologue. Le titre qui suit, d'un texte contemporain, est à cet égard éloquent : « Au-delà

---

<sup>13</sup> Selon le Dictionnaire étymologique de la langue française (Bloch, Oscar et Walther Van Wartburg, dir. 2008. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. 34. France: PUF), le verbe « accompagner » dérive du mot « compagnon : *Cum Panis* » d'origine latine; et qui veut dire : celui qui mange son pain avec.

<sup>14</sup> Selon les dictionnaires Français-Latin de Édouard, Georges. 2000. *Dictionnaire français-latin*. 22. Paris: E. Belin et de Noël, François. 1834. *Dictionnaire français-latin*. 14-15. Paris: V. Le Normant, le verbe « accompagner » peut être synonyme des termes « aller avec, convenir à, joindre, suivre ou reconduire ».

de la compétence : le soin pastoral individuel » (Nouwen 1999, 57-80). Il s'agit donc d'une pratique pastorale, sans doute la plus répandue dans le domaine religieux, mais qui est quelque peu diffuse et difficile à nommer. Le ministre ou l'agent de pastoral devient confident, guide, compagnon de route. Comment donc aborder l'observation d'une telle pratique?

### 1.1.3 Quelle observation praxéologique? Ou l'histoire de la constitution d'une thèse

L'observation d'un milieu peut recourir à divers types de méthodes, surtout de type qualitatif. Au début du doctorat, j'avais<sup>15</sup> envisagé, en accord avec ma directrice de thèse, d'emprunter la méthode d'étude de cas ou de verbatim<sup>16</sup>, afin d'illustrer ma démarche. Nous n'étions cependant pas certains de l'usage que nous ferions de ces cas ou exemples. Au fil des rencontres spontanées ou planifiées, je m'adonnais à une prise de note générale des contenus et des circonstances. Le matériau recueilli totalise près d'une soixantaine de pages de notes. Ma directrice m'a proposé de procéder à l'analyse des référents, tout en recueillant ce matériau. Un va-et-vient entre l'observation, la problématique et l'interprétation pour savoir au terme de la démarche, quelle organisation conviendrait le mieux se mit donc en place. Il faut dire que la démarche praxéologique n'est pas linéaire. Chaque étape est en interaction avec les autres. Il est évident qu'aucune d'entre elles ne se trouve parvenue à maturité au début de la rédaction. Patiemment, je m'attelai donc à l'analyse de mes référents sur les jeunes et sur l'éthique théologique du caractère, tout en essayant de faire lien avec certains aspects de ma pratique.

Tout en faisant ce travail, avec quelques éléments d'observation qui avaient permis de travailler et retravailler la problématique, j'avais entamé des démarches d'approbation

---

<sup>15</sup> Dans cette section, j'utilise le « je » pour faciliter l'écriture.

<sup>16</sup> Voir Merriam, Sharan B. 1988. *Case Study Research in Education : A Qualitative Approach*. The Jossey-Bass Education Series. San Francisco: Jossey-Bass; Yin, Robert K. 1989. *Case Study Research: Design and Methods*. Applied Social Research Methods Series 5. Newbury Park, Calif.: Sage Publications; Stake, Robert E. 1995. *The Art of Case Study Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

éthique. Celle-ci était exigée pour que je puisse utiliser mes données d'observation. En fait, j'avais plusieurs questions, la principale étant la suivante : pourrais-je recourir à une étude de cas très souple, afin d'illustrer minimalement le type d'accompagnement qui est le mien, tout en respectant l'anonymat des personnes impliquées? En son sens premier, l'étude de cas de type inductif part de quelques situations étudiées, dont on cherchera à dégager des éléments et processus récurrents. En regroupant et généralisant les données recueillies, on peut préciser, nuancer, enrichir, reformuler ou créer une théorie. Parmi les multiples types d'études de cas, notre démarche s'apparentait à l'étude descriptive qui comprend la collecte de données quantitatives ou qualitatives afin de prédire et d'identifier la relation entre les variables à l'étude. D'ailleurs, le questionnaire d'observation utilisé dans la méthode praxéologique regroupait plusieurs types de méthodes combinées : l'observation participante (puisque le praticien observe systématiquement sa pratique) et l'étude de cas précis. Il est bien spécifié dans cette méthode que selon les sujets, on peut recourir à plusieurs types de méthodes d'observation.

Or, l'avis du conseiller en éthique de la recherche à l'Université de Montréal, fut décisif. Sans le consentement des individus concernés, il était impossible de traiter les cas dans la thèse, même en masquant les données précises de profils (sexe, âge, ethnie par exemple), et même en les évoquant de manière extrêmement concise et réduite. Or, le type d'intervention qui est le mien rendait impossible de demander le consentement des personnes. En effet, comme nous le verrons plus loin, elles viennent à moi en toute confiance et spontanément, sachant que le prêtre est lié au secret. Aviser les dizaines de jeunes adultes qui viennent à moi que je pourrais évoquer certains éléments de nos conversations dans la thèse aurait brisé ce lien de confiance; et divulguer ces éléments sans leur consentement l'aurait brisé davantage. Cela dit, le respect que j'ai pour ces jeunes qui me font confiance constitue la raison première qui m'incite à ne pas divulguer et traiter leur cas dans la thèse.



Quant à mon observation, outre la demande de consentement, elle devait être liée à plusieurs règles éthiques. La première est le respect de la dignité humaine. Le moindre propos confidentiel rapporté, même s'il était évoqué hors contexte et préservait totalement l'anonymat des personnes, risquait de porter atteinte à cette dignité. Dans le texte intitulé *Politique de la recherche avec des êtres humains*, on rappelle que toutes les règles visent à « guider les professeurs, les chercheurs et les étudiants dans les recherches avec des êtres humains, afin que ces recherches se fassent dans le respect de la vie, de l'autonomie, de la dignité et de l'intégrité de la personne humaine » (1.2.1.1)<sup>17</sup>. À l'article 2, on rappelle que les chercheurs doivent « soumettre aux instances concernées toute question qui peut susciter des doutes éthiques sur la conduite à suivre » (2.1.5).

La nature même de ma pratique commandait une éthique fondamentale : la prêtre et ses impératifs éthiques de confidentialité. Il y a à cela des dimensions légales et morales<sup>18</sup>. Sur le plan canonique, la confidentialité concerne surtout, pour les prêtres catholiques, la confession privée. Le rapport entre l'éthique professionnelle et le ministère du prêtre demeure une question très complexe. Le ministère n'est pas compris comme une profession au sens strict, et la question de l'éthique professionnelle du ministère demeure un sujet ouvert<sup>19</sup>. Cela dit, la discrétion dans l'accompagnement reste toujours importante, parce qu'il comporte un élément de confession implicite et inexprimée.

Comment donc aborder l'observation? Il a été convenu que plutôt que de rapporter des cas, je m'en tiendrais aux « caractéristiques générales sociologiques » des participants et à un portrait de la dynamique générale de la pratique. Par conséquent, l'observation porte

---

<sup>17</sup> Secrétariat général, Université de Montréal, adopté le 2004-11-01, ([http://www.direction.umontreal.ca/secgen/pdf/reglem/francais/sec\\_60/rech60\\_1.pdf](http://www.direction.umontreal.ca/secgen/pdf/reglem/francais/sec_60/rech60_1.pdf). Consulté le 9/9/09).

<sup>18</sup> Voir Jean Pelletier et collab. 2004. *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*. 59-60. Montréal: Wilson & Lafleur; Église catholique et Jean-Paul II. 1998. *Catéchisme de l'Église catholique*. 371. Ottawa: Conférence des évêques catholiques du Canada; Caparros, Ernest et collab. 1990. *Code de droit canonique*. 569-570. Montréal: Wilson & Lafleur.

<sup>19</sup> À ce sujet, voir Wiest, Walter E. et Elwyn A. Smith. 1990. *Ethics in Ministry : A Guide for the Professional*. Minneapolis: Fortress Press; Nouwen, Henri J. M. 1999. *Pour des ministères créateurs*. 68-70. Québec: Bellarmin.

donc surtout sur l'accompagnant et son milieu, sa pratique. Cette décision d'ordre éthique comporte certaines conséquences sur le plan méthodologique, notamment de réduire l'importance des données rapportées.

## **2. Observation de la dynamique de notre pratique d'accompagnement**

L'observation appelle tout d'abord une remarque générale : elle s'opère à travers les filtres de la subjectivité. Elle dépend en grande partie de l'observateur, et se trouve donc sélective. Toute observation est forcément partielle. Il y a donc risque d'assimilation à soi ou d'occultation d'aspects essentiels, voilà pourquoi Jacques Nicole (1994, 549-557) souligne dans son article *Désapprendre pour apprendre* que c'est important d'abandonner un certain stéréotype qu'on possède en soi sur certaines réalités, afin de pouvoir apprendre et comprendre ce qui est vrai sur ces réalités. Dans le même sens, André Beauregard (1987, 33-40) explique dans son article *La pastorale a aussi ses lois* que le premier axe de la praxéologie pastorale, celui de l'observation, porte en celle-ci ce désir de comprendre, le désir d'aller au-delà de ce qu'on sait de ce qu'on a observé et de ce qui nous apparaît évident.

Mais comment assurer une objectivation maximale d'une telle démarche? L'enjeu est de taille, surtout si le chercheur travaille sur sa propre pratique. Parmi les techniques d'observation qui s'offrent à nous, la méthode praxéologique propose l'analyse à partir des six pôles de la pratique. En y ajoutant les cinq fonctions d'élaboration des pratiques proposées par Nadeau, nous avons pu constituer un matériau suffisant pour élaborer une problématique propre à orienter notre accompagnement. Nous présentons d'abord l'approche par les pôles de la pratique puis les résultats de l'analyse. Les fonctions seront présentées juste avant la problématique, puisqu'elles ont favorisé son émergence.

## 2.1 Les six pôles de la pratique

Soulignons à nouveau que l'observation de type praxéologique s'apparente à l'observation participante, approche classique d'étude de terrain. Elle est de surcroît de type qualitatif, microsociologique, puisqu'elle s'attache à l'analyse d'un milieu restreint, envisagé dans ses diverses caractéristiques inter-reliées (Nadeau 1987, 95). Elle peut comporter une analyse macrosociologique, mais cette dimension était peu pertinente pour la présente étude portant sur la dynamique d'un accompagnement des personnes. Qualitative, elle est aussi praxéologique, dans le sens qu'elle constitue une observation orientée vers l'action, plus précisément l'action transformatrice du monde, et ne vise pas seulement une cueillette des données. Elle est donc d'emblée traversée par les cinq étapes praxéologiques déjà énoncées, soit l'observation, la problématisation, l'interprétation, l'intervention et la prospective.

Parmi les multiples cadres pouvant structurer une observation, les artisans de l'Université de Montréal ont opté pour les six pôles structurels : quoi, qui, où, quand, comment, pourquoi. En 1987, Raymond (1987, 107-126) écrivait un chapitre étoffé sur cette approche, qui s'inspire des travaux de Thomas Groome et de Paul Ricœur. Raymond trouve chez ce théologien américain un nouveau paradigme pour la théologie pastorale : Groome analyse l'éducation chrétienne comme une pratique critique. Les questions ou pôles déjà énoncés structurent d'emblée l'observation de manière opérationnelle; il s'agit donc d'un « réseau structurel ». Au-delà de leur simplicité apparente, ces six questions constituent la sémantique structurelle de toute pratique, à partir de laquelle tout intervenant mène sa pratique : « qui fait quoi pour qui, où, quand et comment? » (*Ibid.*, 125). À ce titre, leur cadre favorise la réflexion chez un grand nombre de praticiens, selon une « démocratisation du processus de praxéologie pastorale » (*Ibid.*, 108). Raymond cite ce propos très important de Ricœur (1983, 88-89) sur la mise en réseau des questions : « tous les membres de l'ensemble sont dans une relation d'intersignification. Maîtriser le réseau conceptuel dans son ensemble, et chaque terme à titre de membre de l'ensemble,

c'est avoir la compétence qu'on peut appeler compréhension pratique. »

Outre un réseau structurel, les six pôles constituent aussi un réseau symbolique, dans la mesure où l'action se trouve médiatisée dans des dimensions symboliques telles que les normes, les signes et les significations. Troisièmement, Raymond clarifie leur « structure de temporalité », citant à nouveau Ricœur :

En disant il n'y a pas un temps futur, un temps passé et un temps présent, mais un triple présent, un présent des choses futures, un présent des choses passées et un présent des choses présentes, Augustin nous a mis sur la voie d'une investigation de la structure temporelle la plus primitive de l'action. (Ricœur 1983, 96; cité dans Raymond 1987, 110)

Très brièvement, chaque pôle selon Groome présente un sens profond. Le « quoi » concerne les aspects très factuels tout en interrogeant les dimensions historiques et salvifiques de la pratique : son présent, sa mémoire et sa promesse. Le « pourquoi » articule le rapport entre le monde, le Royaume, l'Église et le Christ, rappelant le projet fondamental du Dieu de Jésus-Christ. Le « où » donne à voir les tensions créatrices entre personne et société, communauté chrétienne et monde, communauté chrétienne et croyants. Le « comment » ne se borne pas à questionner sur les moyens mais à envisager l'action comme processus

qui inclut l'observation critique de la praxis, l'exploration critique du récit chrétien et de sa vision, la mise en rapport dialectique de ces deux observations critiques pour élaborer des alternatives parmi lesquelles les participants choisiront pour s'investir dans une dynamique de croissance personnelle et ecclésiale. (Raymond 1987, 120)

Le « quand » présente chez Groome une formulation trop restreinte à la perspective développementale de la foi, aux yeux de Raymond. Le qui, sciemment placé à la fin de la structure sémantique, serait la communauté devenant sujet de la praxis, et non plus uniquement le sujet faisant l'action.

Cet ensemble sémantique et théorique de Groome offre une perspective intéressante. L'équipe de l'Université de Montréal, tout en s'en inspirant, a aussi développé sa

perspective propre. Les pôles présentent l'avantage d'orienter le regard en fonction d'une dynamique interactionnelle, alors que chacun des pôles se trouvent toujours en relation avec les autres. Nous reprenons ici les questions telles qu'énoncées par Nadeau (1987): « Qui (avec qui et pour qui) fait quoi, où, quand, comment, pourquoi? »

1. Qui sont ceux qui interviennent et ont intervenu dans la pratique observée; quels sont les acteurs? Quelles sont les personnes impliquées et leurs caractéristiques en lien avec la pratique observée? Qui et pour qui?
2. Fait quoi : quelle est au juste cette pratique dont on parle?
3. Où se déroule la pratique? Qu'en est-il des lieux, des espaces, du milieu lui-même?
4. Quand la pratique se déroule-t-elle? Quels sont les temps de la pratique?
5. Comment la pratique est-elle menée? Dans ce pôle, on cherche à savoir le rôle et la contribution des acteurs à la pratique observée, et les moyens utilisés.
6. Pourquoi? Quels sont les objectifs explicites et implicites de la pratique? L'aspect relationnel entre les différents acteurs de la pratique observée entre ici en jeu. Et c'est dans ce pôle qu'on peut vérifier le rapport entre les besoins du milieu et la pratique observée.

Bref, ces pôles permettent de préciser l'objet de la pratique, les acteurs et leurs relations, les dimensions spatiales et temporelles, les moyens et les fonctions mises en œuvre, le sens même de la pratique. Nadeau, racontant comment a émergé l'approche d'observation adaptée aux besoins des praticiens, énonce ceci :

La pratique devint alors le point de départ de l'observation et on s'intéressa d'abord au récit de la pratique, puis à l'analyse de son organisation, de ses objectifs, de ses résultats, de ses modalités, à l'analyse de ses acteurs, avec leurs discours, interactions, intérêts, etc. (Nadeau 1987, 96)

Dans ce qui suit, nous élaborons chaque pôle structurant l'observation de notre pratique.

## 2.2 Mise en œuvre

Dans cette section, il est question d'illustrer, d'analyser et d'identifier les éléments majeurs qui caractérisent notre pratique pastorale. Les données préalablement puisées dans notre observation, constituent une source de première importance pour le développement de cette section. Les informations concernant la pratique, ses acteurs, le milieu de la pratique et tous les autres facteurs interférant dans ces trois éléments, sont employées et développées pour avoir une idée claire et précise sur la pratique et ses composants.

Nous organisons les données de manière libre. Par exemple, dans le premier point, nous relient le « qui » et le « fait quoi » « avec qui », pour introduire notre foulée vocationnelle. Dans le point portant sur le « où », nous abordons aussi le « quoi », et ainsi de suite. De la sorte, on voit bien que l'interrelation entre les pôles est forte.

### 2.2.1 Qui fait quoi et avec qui?

D'origine irakienne, ingénieur de formation, comme beaucoup des jeunes chrétiens irakiens, j'étais<sup>20</sup> un chrétien engagé au nom de ma foi et je fus impliqué bénévolement dans plusieurs activités pastorales au sein de l'Église catholique. Je faisais de la pastorale auprès des personnes démunies, jeunes et adultes; je dirigeais une chorale des jeunes adultes chrétiens (20-33 ans); je donnais des conférences auprès des jeunes adultes; j'animais la liturgie des dimanches ainsi que des activités catéchétiques. Vers la fin de la vingtaine, j'ai émigré en France, où j'ai poursuivi des études à l'université Lyon II, tout en étant membre du CCU (Centre chrétien universitaire). Ce centre regroupe les jeunes étudiants chrétiens, quels que soient leur sexe, leur profil d'études, leur origine, leur milieu social. J'avais l'opportunité d'animer quelques activités et de donner quelques conférences aux jeunes étudiants de ce centre.

---

<sup>20</sup> Dans cette section, j'utilise le « je » pour faciliter l'écriture.

Durant mon séjour en France, j'ai commencé mon discernement vocationnel pour devenir prêtre, puis j'ai pris un engagement religieux dans la Congrégation religieuse internationale Les rédemptoristes<sup>21</sup>. Ma première connaissance de cette Congrégation date depuis ma jeunesse en Irak. J'ai fait connaissance des prêtres rédemptoristes missionnaires belges qui animaient des activités pour les jeunes dans ma paroisse catholique chaldéenne à Bagdad. Il leur arrivait de parler aux jeunes de leur Congrégation et de leur charisme centré sur l'évangélisation des pauvres et sur la connaissance de la vie morale chrétienne. Mais, ce qui m'a attiré le plus chez les rédemptoristes, c'est le récit de la vie du fondateur, Saint Alphonse de Liguori (1696-1787 Naples). Je me suis identifié à son histoire vocationnelle. Il était un jeune avocat brillant, mais qui a choisi de réorienter sa vie selon l'appel de Dieu pour servir les autres. Durant sa vie religieuse comme prêtre, Saint Alphonse a contribué de façon très significative au développement de réflexions sur la morale catholique, surtout en ce qui concerne le domaine de la casuistique, c'est pourquoi l'Église Catholique Romaine lui a attribué le titre de Docteur de l'Église en 1871<sup>22</sup>.

La Congrégation des rédemptoristes compte plus de cinq mille cinq cent religieux répartis dans soixante dix-huit pays. La Congrégation est actuellement structurée en six Régions : l'Amérique du Nord, l'Amérique Latine et les Caraïbes, l'Afrique et Madagascar, l'Asie et Océanie, l'Europe-Nord et l'Europe-Sud. Six cent quarante trois religieux appartiennent à l'Amérique du Nord, soit le Canada et les États-Unis. Quatre-vingt cinq de

---

<sup>21</sup> Voir Voyer, Benoît. 2006. Portrait: Badeea N Butrus. *La revue Sainte Anne* v.134, n<sup>os</sup> 4-5: 153, 201; Fleury, Élisabeth. 2003. Un Irakien de Québec, Badeea N'Butrus. *Journal Le Soleil*, 13 avril, section A.

<sup>22</sup> Voir Bourdeau 1987; Rey-Mermet 1987; Les rédemptoristes 1982. Du site Web officiel des rédemptoristes : *Théologie Morale : En raison de sa contribution extraordinaire à aider les gens du peuple à suivre Jésus, saint Alphonse a été appelé le patron des moralistes et des confesseurs. De longue date, la Congrégation porte un intérêt spécial à la théologie morale en donnant à cette discipline théologique une très grande importance dans la formation initiale de ses séminaristes et dans toute la formation continue de ses membres. Les rédemptoristes sont présents comme conseillers d'associations des hôpitaux catholiques et ils se servent des forts média modernes pour aider les gens à former leur conscience. Ils mettent tous leurs efforts pour être de bons confesseurs et directeurs spirituels accessibles. La Congrégation dirige des instituts d'études supérieures qui donnent un enseignement spécialisé en théologie morale aux prêtres, religieuses et aux laïcs : L'Académie Alphonsienne à Rome, en Italie, et L'Institut Supérieur de Sciences Morales à Madrid, en Espagne.* (<http://www.cssr.com/francais/works/whatwedo.shtml>. Consulté le 09-09-09).

ces religieux appartiennent à la communauté rédemptoriste du Québec. Au Canada, se trouvent trois grandes unités (Provinces religieuses) qui regroupent les rédemptoristes selon leur langue : la *Province de Ste-Anne-de-Beaupré* qui regroupe les rédemptoristes de langue française, la *Province Edmonton-Toronto* qui regroupe les rédemptoristes de langue anglaise et la *Province de Yorkton* qui regroupe les rédemptoristes de langue ukrainienne. Les États-Unis comprennent cinq autres Provinces religieuses de langue anglaise.

En 1999, la Congrégation m'a demandé de commencer ma formation religieuse et théologique pour devenir prêtre. Dans ce but, on m'a envoyé à Montréal, où se trouve la maison de la formation de la communauté<sup>23</sup>. Dès mon arrivée au Québec, j'ai remarqué un trait qui démarque la communauté locale rédemptoriste québécoise : celui de l'attention à la jeunesse. Durant ma formation religieuse au Québec et sein de ma communauté, la question de la jeunesse chrétienne prenait une grande place, et ce pour deux raisons majeures : d'une part, les jeunes, adolescents et jeunes adultes, désertent l'Église du Québec, et d'autre part, la communauté rédemptoriste au Québec y recrute très peu de candidats à la vie religieuse.

Quant à la question de l'implication pastorale, la communauté rédemptoriste québécoise s'investit, en grande partie dans deux domaines pastoraux : la pastorale du pèlerinage à la Basilique de Ste-Anne-de-Beaupré et la pastorale paroissiale à travers la province du Québec. Des efforts considérables sont déployés, par les rédemptoristes, pour maintenir un groupe de jeunes adultes laïques pour l'animation liturgique du pèlerinage. Également, au niveau paroissial, des efforts considérables sont déployés pour maintenir quelques petits groupes paroissiaux de jeunes. En dehors du Québec, la Province rédemptoriste anglophone d'Edmonton-Toronto offre aux jeunes adultes un programme

---

<sup>23</sup> Puisque il est question de ma formation religieuse rédemptoriste, il est opportun d'en parler ici brièvement. Ma formation religieuse a commencé par ce qu'on appelle couramment le *Noviciat*. Cette étape dure un an. Durant cette année, le religieux travaille intensément sur son soi, en suivant des formations dans les domaines religieux, spirituel et psychologique. Le *Noviciat* est suivi par des études théologiques et par des stages pastoraux (dans mon cas, des stages en pastorale jeunesse). Après l'obtention de mon Baccalauréat, j'ai continué mes études théologiques pour obtenir une maîtrise en théologie sur les jeunes. Suite à la maîtrise, j'ai commencé mes études doctorales en théologie pratique.



« SERV »<sup>24</sup> et un programme « CCYMS »<sup>25</sup>. Ce programme de Certificat en intervention pastorale auprès des jeunes anglophones, est dirigé par les rédemptoristes en collaboration avec des laïcs.

### *Quelle pratique?*

Il est question ici d'accompagnement des jeunes, je dois donc préciser ce en quoi il consiste ici déjà brièvement. J'ai amorcé mon intervention pastorale auprès des jeunes adultes, au Québec, en 2002, lors des JMJ ayant eu lieu à Toronto. Cette intervention comportait plusieurs aspects : mobilisation, animation, accompagnement spirituel, participation aux événements locaux et à l'événement lui-même, célébrations liturgiques, etc. Depuis, parmi les centaines côtoyées durant cet événement et d'autres types de rassemblements pastoraux (soirée Taizé<sup>26</sup>, soirée Bande FM<sup>27</sup>, soirée Sujet Chaud<sup>28</sup>,

---

<sup>24</sup> Summer Endeavour in a Redemptorists Volunteer Experience. Voir le Site Web officiel de la pastorale jeunesse et vocationnelle rédemptoristes de la Province Edmonton Toronto. <http://www.pluginchrist.ca/serve/index.html> (consulté le 2/09/09).

<sup>25</sup> Canadian Certificate in Youth Ministry Studies. Voir le site Web rédemptoriste: <http://www.ccyms.ca>. Consulté le 2/09/09.

<sup>26</sup> Un mouvement œcuménique fondé en France-Taizé par un pasteur protestant Suisse Roger Schutz. Ce mouvement est international et il se trouve en plusieurs pays, comme la France, le Canada, la Belgique, l'Inde, le Sénégal, la Suisse, etc. Les jeunes chrétiens adhèrent davantage à ce mouvement. Le caractère œcuménique de ce mouvement et son propre style de prière méditative (avec du silence et des chants de Taizé) sont des éléments majeurs qui attirent les jeunes chrétiens et qui leur permettent de vivre leur foi en Dieu, au-delà de toute frontières liturgique et confessionnelles (<http://www.taize.fr>. Consulté le 29-10-09). Durant l'année 2007, avec la communauté rédemptoriste d'ici, j'ai organisé avec la communauté de Taizé de France, un rassemblement Taizé Canadian dans ma paroisse. Ce rassemblement a regroupé environ 2000 jeunes dans ma paroisse. Pour en savoir davantage sur le sujet de l'événement Taizé, voir Beuve-Méry, Hubert. 1975. *Taizé, le concile des jeunes pourquoi? Journalistes et jeunes répondent*. France: Les Presses de Taizé; Escaffit, Jean-Claude et Moiz Rasiwala. 2008. *Histoire de Taizé*. Paris: Edition du Seuil; Santos 2008.

<sup>27</sup> Un mouvement chrétien qui regroupe les jeunes adultes âgés entre 18 et 35 ans. Fondé en 1997 par une jeune adulte française et trois prêtres québécois. *La Bande FM, c'est "l'École Foi et Mission". En lien étroit avec la paroisse Saint-Jean-Baptiste, elle est une aventure au cœur de la foi chrétienne, une formation qui stimule la recherche humaine et spirituelle dans le but d'aider à mieux rendre compte de notre foi* ([http://www.st-louis-de-france.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=141&Itemid=56](http://www.st-louis-de-france.org/index.php?option=com_content&task=view&id=141&Itemid=56)). Consulté le 29-10-09).

<sup>28</sup> J'ai fondé ce groupe chrétien en 2005. La Soirée Sujet Chaud regroupe des jeunes adultes âgées entre 18 et 35ans, célibataires et en couple. Ce groupe permet aux jeunes adultes de se former chrétiennement et personnellement, en s'occupant davantage de leur soi, en réfléchissant sur ce qui les intéresse dans la vie, en se laissant interpeller par les expériences des pairs ([http://maxpages.com/badeea/JEUNES\\_ADULTES](http://maxpages.com/badeea/JEUNES_ADULTES). Consulté le 29-10-09).

rassemblements jeunesses diocésains à différentes occasions<sup>29</sup>), j'ai accompagné individuellement près d'une centaine de jeunes adultes. Un bon nombre de ces jeunes accompagnés sont des participants aux JMJ. Quant à moi, j'ai participé aux JMJ de Toronto ainsi qu'aux JMJ de 2005 à Cologne en Allemagne. C'est à travers ces deux événements, en plus de mes activités diocésaines et paroissiales (Taizé, Bande FM, soirée Sujet Chaud, Rassemblements jeunesses diocésains et fêtes liturgiques) que j'ai pu rencontrer le plus grand nombre possible de jeunes adultes de toute culture, de toute langue et de tous pays.

Les jeunes de 18 à 35 ans constituent la tranche d'âge que je côtois dans mon intervention pastorale; ce sont ceux qui participent le plus aux activités pastorales et aux événements majeurs chrétiens (par exemple les Journées mondiales de la jeunesse, Taizé) s'adressant aux jeunes adultes. Arrêtons-nous sur la configuration générale du groupe des jeunes auprès desquels j'interviens.

### **2.2.2 Pour qui?**

Jusqu'à maintenant, il a été question de notre récit vocationnel personnel, des rédemptoristes et du quoi de la pratique générale. Comme cette thèse porte sur notre accompagnement des jeunes, il est nécessaire de préciser un peu de quels types de jeunes il s'agit<sup>30</sup>. Dans ce but, nous précisons le groupe d'âge et le genre, l'origine ethnique, le statut social et le profil socio religieux. Nous avons côtoyé une centaine d'entre eux depuis notre arrivée au Québec, nous en avons « accompagné » une cinquantaine, qui constitue le groupe des jeunes de référence que nous décrivons ici.

---

<sup>29</sup> Le Service de la Pastorale Jeunesse de la Diocèse de Montréal organise plusieurs rassemblements jeunesse durant l'année. Tous les groupes jeunesses catholiques montréalais sont invités à ces rassemblements annuels pour vivre ensemble leur foi chrétienne. Nous pouvons parler ici du rassemblement jeunesse diocésain à l'occasion des fêtes liturgiques (le Dimanche des Rameaux, la Fête Dieu, etc.) ou à l'occasion des rencontres thématiques (La théologie du corps de Jean Paul II, Évangélisation des jeunes par les jeunes, Leadership jeunesse chrétien, etc.) ([http://www.diocesemontreal.org/presence/jmj/jmj\\_2009\\_2010/20091021\\_calendrier%20.pdf](http://www.diocesemontreal.org/presence/jmj/jmj_2009_2010/20091021_calendrier%20.pdf). Consulté le 29-10-09).

<sup>30</sup> Voir également le chapitre 2 de la thèse, les sections : 1 (De quelle jeunesse parle-t-on?) et 3 (Jeunesse et religion).

Quant au groupe d'âge, notamment deux grandes périodes subdivisent le temps de la jeunesse : la période de scolarité obligatoire (fixée au Québec à 16 ans) concernant l'adolescence (autour de 13 à 16 ans) (Kridis 1990; Courtecuisse 1992; Duclos 1995), et la période postsecondaire qui constitue une phase exploratoire de la grande adolescence (17-20 ans) (Lévesque 1991, Grand'Maison 1992, Lefebvre 2008). La tranche d'âge qui nous intéresse dans cette recherche est celle se situant surtout entre 20 et 35 ans, un petit nombre étant des grands adolescents (17-19 ans). Le groupe se divise donc comme suit : 50% 30-35 ans; 45% 20-29 ans; 5% 17-19 ans. Les genres se répartissent à peu près également.

Quant au groupe ethnique, on y trouve différentes ethnies de différentes langues et de différentes nationalités. 60% sont des québécois d'origine canadienne-française, 30% appartiennent à la première ou à la deuxième génération d'immigrés (italiens, sud-est asiatiques, latino-américains), 10% sont d'origine arabo-orientale (irakiens, libanais, syriens, égyptiens).

Quant au statut social, c'est-à-dire les rôles sociaux et le statut familial, le groupe se subdivise entre étudiants, professionnels et chômeurs. Parmi eux, autour de la moitié est constituée de travailleurs et de chômeurs, et l'autre moitié combine études et travail. Le groupe compte 45% d'étudiants (tous travaillant à temps partiel); 45% de travailleurs professionnels (enseignant, avocat, ingénieur, médecin, technicien, comptable) et 10% de chômeurs. La majorité a acquis une indépendance domiciliaire, la moitié est en couple l'autre moitié célibataire. Généralement, le milieu appartient à la classe sociale moyenne ou aisée. 5% présentent des problèmes de santé mentale (dépression, schizophrénie, etc.). Il s'agit proprement des « jeunes adultes », puisque le statut social détermine l'étape de la jeunesse pour une large part. Sorti de l'école obligatoire, si le jeune adulte ne continue pas des études postsecondaires ou supérieures, ou bien il acquiert une certaine indépendance financière et sociale, ou bien il rencontre la difficulté du chômage. S'il poursuit des études, il les combinera souvent avec une activité salariée (Gauthier 2008, Racault 1999,

Grand'Maison 1992).

Quant au profil socioreligieux, la confession religieuse majoritaire du milieu est catholique romaine (75%), et l'autre 25% se répartit entre protestants appartenant à des dénominations baptistes ou pentecôtistes, des chrétiens orthodoxes, des chrétiens catholiques moyen-orientaux arabes de rites chaldéen, maronite et melkite. Les profils socioreligieux sont variés. Pour les évoquer, nous retenons deux variables : la pratique religieuse et les activités spirituelles et chrétiennes. Quant à la pratique religieuse, autour de 55% sont des jeunes pratiquants occasionnels (de une à cinq fois par année), 25% sont des pratiquants hebdomadaires et 20% sont non pratiquants.

La pratique religieuse ne se manifeste pas uniquement par la fidélité aux rites liturgiques réguliers, mais aussi à travers l'appartenance à un groupe croyant catholique ou à un mouvement chrétien spirituel. À notre avis, et strictement au plan de la pratique religieuse, la fréquentation d'une communauté paroissiale, d'un groupe chrétien ou d'un mouvement chrétien spirituel, demeure une sorte de pratique religieuse. Parce que tous ces groupes chrétiens (la paroisse, le groupe et le mouvement chrétiens) ont pour but d'aider le croyant à approfondir sa foi<sup>31</sup>. Parmi les pratiquants occasionnels ou réguliers, on peut donc aussi distinguer selon le type de pratiques religieuses auxquelles ils s'adonnent. Certains sont satisfaits de leur unique participation aux célébrations liturgiques hebdomadaires et solennelles dans l'assemblée paroissiale. D'autres sont de tendance spirituelle spécifique, par exemple charismatique. Ici charismatique veut dire qu'ils fréquentent davantage des groupes de prière charismatiques non (ou peu) liés à leur paroisse. D'autres encore approfondissent leur vie chrétienne dans des groupes jeunesse « de réflexion chrétienne » ou « de partage biblique ». Ces groupes non plus ne sont pas liés forcément à l'assemblée

---

<sup>31</sup> Par exemple, les pratiquants hebdomadaires peuvent être des charismatiques. Cela dit, nous nuancions ici qu'aux plans universel, ecclésiastique, et liturgique, la fréquentation de la communauté paroissiale se distingue comme une source première pour approfondir la foi chrétienne. Il est évident pour nous que la fréquentation de la paroisse ou d'autres groupes chrétiens demeure toujours une pratique religieuse. En d'autres mots, nous ne voulons pas limiter, voir borner ou réduire, la pratique religieuse à la simple fréquentation liturgique paroissiale.

dominicale et paroissiale. Un autre type est peu engagé, sinon de manière ponctuelle, ces derniers se trouvent parmi les jeunes non pratiquants ou peu pratiquants. Pour ces jeunes non pratiquants et pour tous ceux qui pratiquent leur foi ailleurs qu'à la paroisse, la communauté paroissiale et ses célébrations liturgiques n'apportent rien pour faire grandir leur foi. C'est pourquoi ils cherchent ailleurs, et ils estiment qu'il n'est pas nécessaire de s'attacher à une paroisse<sup>32</sup>.

### **2.2.3 Quoi, Où et Quand ?**

Depuis que nous sommes au Québec, c'est surtout à travers les JMJ que nous avons rencontré, animé et accompagné des jeunes adultes. Toutefois, plusieurs autres occasions se sont offertes à nous en ce sens, notamment à travers notre ministère liturgique et pastoral dans les paroisses de rite latin ou oriental. Voici en gros les activités paroissiales et diocésaines : soirée Taizé, soirée Bande FM, soirée Sujet Chaud, rassemblements jeunes diocésains à différentes occasions liturgiques. Nous avons bien décrit ces activités précédemment. Il reste à mentionner ici que beaucoup des jeunes participants aux JMJ se joignent à ces activités jeunes. Il est vrai que nous ne pouvons pas affirmer que ces activités découlent des JMJ; mais elles ne sont pas totalement indépendantes. Par exemple, les soirées Taizé existent bien avant les JMJ, toutefois, les jeunes participants aux soirées Taizé, nous les trouvons également aux JMJ. Le trait du « nomadisme spirituel » (de recherche spirituelle), sur lequel nous nous attarderons dans le prochain chapitre, caractérise les jeunes chrétiens d'aujourd'hui, et rend les jeunes participants à plusieurs groupes et activités spirituelles, de manière plus ou moins stable ou sporadique.

Nous décrivons surtout ici les Journées mondiales de la jeunesse et leur dynamique centrale dans notre accompagnement des jeunes adultes depuis notre arrivée au Québec. Nous avons participé en 2002 aux JMJ dans la région de Québec, puis en 2005 nous nous trouvons dans la région de Montréal. Ce qu'on appelle l'étape préparatoire aux JMJ, qui

---

<sup>32</sup> Pour avoir plus de détails sur la question de la pratique religieuse des jeunes, voir Lefebvre 2008, 263-270.

dure 18 mois, commence par la création d'un grand groupe diocésain composé de plusieurs unités paroissiales, à leur tour constituées de plusieurs groupes paroissiaux du même quartier. Dans ce qui suit, nous évoquons le groupe diocésain, les groupes en unités paroissiales et les groupes locaux. En vue des JMJ 2002 à Toronto, le groupe diocésain à Québec comptait presque 1500 jeunes; notre unité paroissiale en comptait environ 50. En vue des JMJ de 2005 en Allemagne, le groupe diocésain montréalais comptait un peu plus de 900 jeunes, et notre unité paroissiale en comptait 50.

Durant la période préparatoire, diverses activités se déroulent en différents lieux et elles sont de diverses natures. On réunit le grand groupe diocésain, les groupes en unité paroissiale et les groupes locaux pour des activités pastorales et spirituelles (éducation, échange, prières). On organise aussi des activités de financement et des levées de fond pour couvrir les frais de voyage. Ce type d'activité de financement se déroule uniquement au niveau de petits groupes paroissiaux, et il se passe soit dans les paroisses ou à travers des activités telles que chanter dans des résidences de personnes âgées ou dans un parc, cueillir des pommes dans des vergers, etc.

Le voyage autour de l'événement des JMJ dure généralement deux semaines. La première semaine se passe dans une paroisse qu'on appelle la paroisse accueillante; dans le cas des JMJ 2002, les activités (de notre unité paroissiale) se déroulaient dans une paroisse ethnique hispanophone au nord de la ville de Toronto et les jeunes dormaient chez les familles d'accueil, les familles voisines de cette paroisse. Lors des JMJ de 2005, les activités se déroulaient dans une paroisse au sud de l'Allemagne et les jeunes dormaient dans des familles voisines de cette paroisse. Quant à la deuxième semaine, elle couvre l'événement comme tel, qui se déroule dans les villes accueillant l'événement des JMJ. Les jeunes étaient logés dans des écoles de ces villes.

Après les JMJ, le groupe de paroisses (l'unité paroissiale) se réunissait dans une des paroisses. De plus, comme des amitiés se sont créées au fil des mois, après leur retour des

JMJ, plusieurs jeunes adultes se rencontrent informellement en groupes d'amis. Au niveau international, ces jeunes gardent toujours le lien avec les jeunes de différentes nationalités rencontrés lors de l'événement lui-même. Cela se fait par différents moyens de communication (courriel, communication téléphonique, lettres et cartes de souhaits) ou même par l'échange de visite mutuelle entre les jeunes d'ici et les jeunes rencontrés aux JMJ à l'étranger. Quant au niveau de la vie intérieure, une bonne partie des jeunes reviennent des JMJ avec beaucoup de questions sur leur vie, leur soi et leur foi chrétienne. Plusieurs d'entre eux demandent à nous rencontrer à notre paroisse.

Un immense réseau, une dynamique entre pairs sous supervision, une grande aventure internationale de rencontre, un événement fort, un grand rassemblement, un grand choix d'activités spirituelles, ludiques et musicales, des spectacles, voilà les traits caractéristiques des JMJ, et qui contribuent à son succès. Ces aspects traversent la jeunesse actuelle, qui prise ce type d'activité multidimensionnelle. La figure charismatique du défunt pape Jean-Paul II y jouait un grand rôle, que ne tient plus avec la même intensité de l'actuel pape Benoît XVI.

Le mode d'accompagnement le plus standard est celui qui se déroule sous forme de rendez-vous à un endroit et une heure précise. L'autre mode d'accompagnement se déroule sous forme spontanée sans rendez vous. Cela se fait à toute occasion et où nous nous trouvons avec les jeunes, en paroisse ou ailleurs. Ce qui suit complète et explique davantage notre pratique de l'accompagnement.

#### **2.2.4 Comment survient l'accompagnement?**

La période préparatoire est chargée de beaucoup d'activités pastorales en vue de préparer les jeunes à la participation aux JMJ. Nous y avons contribué de façon significative et intensive, surtout au plan de l'organisation des rencontres et de l'animation pastorale. Qu'en est-il de l'accompagnement comme tel? Les jeunes qui prennent rendez-vous avec nous se rencontrent ordinairement dans notre pratique diocésaine, ou par

l'entremise d'amis qui les réfèrent à nous. Mais la majeure partie s'inscrit dans la foulée des JMJ. Pour ceux-là, nous notons que l'accompagnement se fait davantage après le retour des JMJ. La période préparatoire et l'événement des JMJ offrent aux jeunes l'occasion de poser des questions sur leur foi, leur vie et leur soi. Au fil de ces réflexions et activités, les jeunes commencent à sentir le besoin d'un accompagnement approfondi et plus personnel. C'est alors que notre rôle d'accompagnateur commence. Le jeune homme ou la jeune femme nous contacte et l'accompagnement se fait sur rendez-vous dans notre paroisse. Nous précisons qu'il n'était jamais question d'offrir explicitement notre accompagnement aux jeunes; c'est l'influence de notre présence auprès d'eux et notre écoute inconditionnelle qui les encourageait à nous demander de les accompagner dans leur cheminement de vie et de foi.

À travers les autres activités déjà nommées, bon nombre de jeunes adultes (40% des jeunes adultes) se présentent à nous pour nous confier leurs problèmes, questions et dilemmes de vie, et cela constitue une occasion d'accompagnement spontané sans rendez-vous. Cela est dû à deux facteurs mentionnés précédemment (influence de présence et écoute inconditionnelle); de plus, notre état de prêtre encourage les jeunes à venir se confier à nous. Face à cette situation, bien passagère, ponctuelle ou temporaire, nous devons répondre à l'invitation du jeune à partager ses questionnements. Et en fin de compte, cela n'est pas si loin du vrai sens de l'accompagnement : marcher, partager le pain ensemble<sup>33</sup>, au fil de rencontres diverses. Nous dirions que la forme dominante de notre

---

<sup>33</sup> Dans une expression plus imagée : la longueur de la route d'accompagnement n'est pas autant importante comme le fait d'être-avec le jeune sur cette route d'accompagnement. Finalement, notre pratique d'accompagnement ne se conditionne pas par la forme systématique d'accompagnement (fréquence et longueur des rencontres), mais plutôt par le sens fondamental de l'accompagnement (être-avec). Selon ce que nous venons de dire, l'accompagnement ne se réduit pas à un simple système professionnel, mais il s'élargit pour devenir un mode de vie humaine : être avec l'autre pour le servir...Au cours d'une séance d'enseignement sur l'accompagnement éthique, les étudiants nous ont posé la question suivante : l'annoncé que l'accompagnement soit plutôt un mode de vie humaine qu'une profession, permettra-t-il que toute personne puisse pratiquer l'accompagnement?



accompagnement est à la fois continue et spontanée. Plusieurs jeunes côtoyés régulièrement dans les activités demandent parfois à nous voir. Il s'agit donc d'un contexte de communication régulière avec la même personne, mais de façon informelle et toujours spontanée. Dans bien des cas, suite à un accompagnement spontané sur place, l'accompagnement continue souvent dans une forme de communication autre que dans la relation individuelle dans la même pièce. Avec la majorité, nous communiquons par téléphone, courriel, lettre écrite, « chatting online », etc. (une seule fois, trois fois ou de manière continue, sur une période de plusieurs mois ou années).

Un type d'accompagnement spontané s'impose également en dehors des milieux religieux et sur demande. Lorsque les gens savent que nous sommes « prêtre », ils nous abordent spontanément, et ce dans plusieurs contextes.

### **2.2.5 Pourquoi?**

Nous avons déjà abordé le « pourquoi » dans la première section, en évoquant des priorités pastorales de la Congrégation des rédemptoristes : la désaffection des jeunes et la crise vocationnelle. Plus généralement, et pour les mêmes raisons qui ont trait à la relève, l'Église catholique déploie un énorme effort autour des Journées mondiales de la jeunesse. C'est une nouvelle façon pastorale d'agir.

Selon Routhier (2006, 129),

La pastorale des jeunes au sein du catholicisme contemporain vit une profonde mutation. Dans cette reconfiguration, un rôle non négligeable revient à Jean-Paul II qui s'affirme comme un véritable leader, particulièrement avec son initiative des JMJ. Mais il importe de situer cet événement dans un contexte plus large, celui de l'apparition d'un nouvel âge de la vie, la jeunesse, et du phénomène nouveau dans plusieurs pays occidentaux, une génération de jeunes

---

Pour répondre à cette question, nous nuancions en expliquant le fait suivant: pour que l'accompagnement soit un service ordonné et orienté vers le bien de l'autre, il est nécessaire que la personne suive une certaine formation sur l'accompagnement avant de la pratiquer. Loin d'être une profession, l'accompagnement ne peut pas être pratiqué spontanément par toute personne.

à ne pas avoir été socialisée religieusement.<sup>34</sup>

Cet objectif de catéchiser les jeunes est central pour les JMJ. En effet, nous ne nous appuyons plus uniquement sur la famille comme moyen de catéchiser et transmettre la foi chrétienne aux jeunes. Les structures de la famille nucléaire sont affaiblies, un fait qui a affaibli la transmission de la foi<sup>35</sup>. Il est bien connu que l’instruction et l’initiation religieuse sont le plus souvent confinées à l’enfance. Or, la forme réseautique caractérisant le rassemblement de jeunes aux JMJ offre un bon moyen pour catéchiser et transmettre la foi chrétienne aux jeunes adultes d’aujourd’hui. Cela ne sera pas étrange à notre monde du troisième millénaire qui se caractérise par l’aspect réseautique en communication, en économie, en politique, et pourquoi pas en Église<sup>36</sup>?

Quant à notre investissement pastoral auprès de ce groupe, nous devons le situer en regard de la mission de notre communauté des rédemptoristes. Ces quelques paragraphes tirés du site Web de la Congrégation sont éloquentes. On y trouve les termes de la Pastorale-jeunesse et la vocation rédemptoriste (PJVR)<sup>37</sup>. Ce qui suit expose ces aspects en trois points.

#### 1. Mission et travail apostolique

##### *La Pastorale des jeunes et des vocations*

À partir des années 1980, le Gouvernement Général de la communauté des rédemptoristes a accordé priorité à la question de la jeunesse chrétienne dans le monde d’aujourd’hui. Accompagner, aider, les jeunes à discerner leur vocation de vie devient alors une des charges pastorales importantes des rédemptoristes dans le monde.

---

<sup>34</sup> Voir aussi Hervieu-Léger 1997. Concernant les jeunes catholiques québécois, voir Perreault 2008; Lefebvre 2008.

<sup>35</sup> Nous reviendrons sur le sujet de la famille au chapitre 2 de la thèse; voir la section 1.2 (Besoin de modèles et de repères).

<sup>36</sup> Voir Butrus 2005.

<sup>37</sup> Du site Web officiel de la Congrégation : <http://www.cssr.com/francais/works/whatwedo.shtml>. Consulté le 09-09-09.

## 2. Les rédemptoristes, les jeunes et la vocation

### *Un engagement qui se nomme PJVR*

Pluralisme, universalisme, mondialisation, diversité, complexité sont des traits qui marquent la culture d'aujourd'hui. Le mouvement Pastorale-jeunesse et vocation rédemptoriste veut aider les jeunes chrétiens à discerner la spécificité de leur vocation chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. La PJVR propose Jésus comme modèle de vie pour les jeunes chrétiens d'aujourd'hui, sa parole et son enseignement comme repères universels fondamentaux.

(...) le mouvement Pastorale-jeunesse et vocation rédemptoriste propose un engagement très diversifié; en effet, tout en demeurant ouvert à l'Église et au monde, il est centré sur la personne<sup>38</sup> afin de permettre à celle-ci de comprendre et de réaliser en pleine liberté sa vocation propre. (...) Les États-Unis et le Canada sont confrontés aux défis de la vie moderne. Dieu n'y trouve que peu de place, surtout lorsqu'il est question de projet de vie. (...) Dans cette Région, surtout à cause de leur diversité, on porte une attention particulier tant aux jeunes adultes qu'aux adolescents<sup>39</sup>.

## 3. Directives de la pastorale jeunesse et vocationnelle rédemptoriste

(...) le ministère auprès des jeunes devrait avoir comme objectif principal l'éducation pour la vie comme vocation dans le sens le plus large (...) nous devons aussi mettre au programme l'annonce de la vocation spécifiquement Rédemptoriste et faire appel à ceux qui nous paraissent aptes et en accompagnant ceux qui répondent positivement.

Comme rédemptoristes, en vertu de notre dynamisme missionnaire caractéristique (*Const.* 14), nous n'avons pas le droit de nous limiter aux seuls jeunes qui « naturellement » gravitent autour de nos communautés. Au contraire, nous devons aussi aller plus loin à la recherche des marginaux et des abandonnés, ceux pour lesquels l'Évangile n'est plus une « Bonne Nouvelle » (*Const.* 3).<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> La question de la personne et son soi constitue un élément important dans le développement de cette thèse doctorale.

<sup>39</sup> La suite au site Web officiel de la Congrégation : <http://www.cssr.com/francais/works/PGVR-FR.shtml>. Consulté le 09-09-09.

<sup>40</sup> Secrétariat Général pour la Pastorale Jeunesse et Vocationnelle Rédemptoriste, Rome, février 2000. La suite au site Web officiel de la Congrégation : [www.cssr.com/francais/whoarewe/SecsAndComms/PGVR/Documents/sec.pgvr-Linee](http://www.cssr.com/francais/whoarewe/SecsAndComms/PGVR/Documents/sec.pgvr-Linee). Consulté le 09-09-09.

Ces quelques paragraphes tirés du site web de la Congrégation des rédemptoristes montrent bien les dimensions du pourquoi « des jeunes ». Au plan vocationnel « rédemptoriste », il faut savoir que la vocation principale des religieux rédemptoristes s'inspire de la parole de Jésus : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. (Lc4, 18a) » Pour les rédemptoristes, ces pauvres de l'évangile sont les plus abandonnés de la société et de l'Église (Constitutions et Statuts des rédemptoristes 1984, ch.1, section1, statut3). Tenant compte de la problématique de la jeunesse dans notre monde, les rédemptoristes voient les jeunes d'aujourd'hui parmi ces abandonnés<sup>41</sup> qui ont besoin d'écouter la Bonne Nouvelle pour rendre leur vie meilleure et pleine d'espérance (*Consts.* 3 & 14). Donc la question de la jeunesse d'aujourd'hui constitue un élément essentiel dans la vocation des rédemptoristes. Au plan de l'avenir et de la vie active des rédemptoristes, il existe une autre raison qui rend la jeunesse importante pour cette Congrégation : c'est le manque de relève. Pour que la Congrégation continue d'exister et œuvrer dans le monde et dans l'Église, il est nécessaire et logique de se préoccuper de la question de l'avenir. Et un des éléments primordiaux qui assurent l'avenir de la Congrégation, c'est avoir des jeunes membres. Au plan de l'Église catholique, les rédemptoristes sont des membres actifs et agissants dans la vie de l'Église. Tenant compte de la problématique de la jeunesse sécularisée dans l'Église d'aujourd'hui, les rédemptoristes voient important à se préoccuper de ces jeunes qui veulent vivre des expériences significatives au sein de leur Église.

### *Le pourquoi des jeunes?*

De notre simple observation, nous constatons chez les jeunes adultes catholiques québécois cette recherche d'une vie d'harmonie en soi-même et avec les autres. Ils s'éloignent de la loi, pour s'engager dans une quête d'authenticité humaine marquée par une certaine qualité de liberté. Leur vie morale est moins centrée sur le faire que sur la manière de le faire. Ces jeunes cherchent l'appartenance aux groupes des jeunes chrétiens afin de

---

<sup>41</sup> Abandonnés aux plans religieux, spirituel, humain et social.

s'engager dans une quête d'authenticité qui donne sens à leur vie. Au plan pastoral, et pour attirer les jeunes chrétiens, les responsables de groupes chrétiens emploient couramment dans leurs fiches, le terme « trouver un sens à sa vie »<sup>42</sup>. Le groupe des jeunes chrétiens de la Bande FM au plateau de Mont Royal et le groupe des jeunes chrétiens de soirée Sujet Chaud à Montréal Nord, sont parmi de nombreux exemples des groupes de jeunes catholiques qui font un rapport fondamental entre leur foi et leur façon d'être. Être humain et l'humanisation sont l'objectif ultime de leur croyance. Un fait qui donne sens à leur vie.

Nous constatons aussi, par notre observation du terrain, deux types distincts : certains jeunes sont plutôt passifs et sans grandes convictions; et d'autres sont accrochés à un idéal pour lequel ils se battent en y mettant beaucoup d'énergie. Par exemple, parmi les jeunes catholiques que nous connaissons, il y a ceux qui s'engagent pour des causes et pour des idéaux comme la protection de la terre (l'écologie), la protection de la vie (contre l'avortement), etc.; à l'inverse, il y a aussi ceux qui ne portent aucun intérêt aux grands idéaux dans leur vie, ils ont plutôt des questions intimes et plus personnelles. Nous voyons aussi, chez ces jeunes, émerger de nombreuses questions sur la vie, la mort, les motifs de notre présence sur terre, notre origine, les quêtes spirituelles, les raisons d'être, et bon nombre d'autres énigmes encore.

Nous remarquons de ce fait qu'il est important pour ceux qui exercent une intervention d'accompagnement auprès des jeunes, d'être suffisamment adultes et d'écouter objectivement les incertitudes des jeunes. L'expérience de vie des adultes que les jeunes manquent, est essentielle pour exercer une intervention qui répond au manque de ces jeunes.

Nous concluons notre observation, en constatant que toutes les questions, les inquiétudes et les doutes, que les jeunes portent en eux même, les incitent à réfléchir sur

---

<sup>42</sup> Nous avons créé une fiche d'annonce d'activité pour notre groupe des jeunes, et la fiche d'annonce s'intitule : *Si tu cherche à créer un sens à ta vie avec d'autres jeunes chrétiens, viens nous joindre...*

leur façon d'être et de faire dans leur milieu de vie. Or, ce qui prend plus de place, et ce qui ressort de notre observation des jeunes qui viennent à nous, c'est leur préoccupation quant à « ce qu'il faut faire ». La fameuse question « quoi faire? » est une demande commune et majeure chez la plupart des jeunes qui manifestent le besoin de notre accompagnement. Quant aux questions qui concernent le soi et la façon d'être, celles-ci prennent une place minimale parmi les sujets de nos conversations. Pourtant, l'âge de la jeunesse est la période de la vie où le soi de l'individu doit être formé, c'est la période de l'accomplissement du soi<sup>43</sup>. Notre projet de thèse offrira une approche pratique plus équilibrée entre le quoi faire et la façon d'être afin de pouvoir réaliser une intervention d'accompagnement significative pour les jeunes adultes.

### **3. Sens de l'accompagnement et problématique**

Nadeau (1987, t.1, 101)<sup>44</sup> propose que la problématisation conjugue les réponses aux six pôles avec une lecture, dit-il, « moins formelle des enjeux d'une pratique : élaboration d'identité, élaboration de rapports collectifs, élaboration de sens, élaboration éthique et élaboration du rapport à Dieu ». Dans un texte plus élaboré, il développe davantage ce qu'il appelle les cinq fonctions d'élaboration de la pratique :

1. Élaboration du sens des réalités : en prenant la réalité comme telle, nous pouvons élaborer un sens à la pratique observée.
2. Élaboration du devenir personnel : dans cette fonction, nous nous préoccupons de chaque acteur de la pratique observée et surtout de son devenir.
3. Élaboration du devenir collectif : cette fonction met davantage l'emphase sur l'ensemble du milieu de la pratique observée et sur le lien entre celle-ci et le milieu observé.
4. Élaboration éthique : cette fonction permet de découvrir toute valeur que la pratique

---

<sup>43</sup> Nous traitons ce sujet au chapitre suivant sur les jeunes.

<sup>44</sup> Voir aussi Greeley, Andrew M. 1972. *Unsecular man: the persistence of religion*. New York: Schocken Books.

observée peut fournir. Cette fonction peut bien rejoindre la première fonction « l'élaboration du sens » parce qu'en découvrant les valeurs de notre pratique observée, nous pouvons saisir les sens profonds de cette pratique.

5. Élaboration de la relation à l'ultime : la première fonction centre sur la réalité de la pratique observée; la deuxième fonction sur l'individu; la troisième sur le milieu, la quatrième sur la pratique même. La cinquième fonction concerne le rapport avec l'Ultime. Toute pratique religieuse implique un lien, explicite ou implicite, à l'Ultime. Cette fonction permet d'élaborer et de saisir le type de ce lien avec l'Ultime que la pratique observée fournit. (*Ibid.*, t.2, 79-85)

En somme, après l'observation d'une pratique, les fonctions ouvrent à la problématique qui donne un sens à cette pratique. Il s'agit de faire apparaître les sens cachés dans une pratique observée.

### **3.1 Élaboration de la problématique**

Évidemment, le lecteur et la lectrice souhaiteraient en savoir plus sur le déroulement des rencontres. Mais la richesse de ces échanges est à la fois considérable et scellée sous le sceau de la confiance. Il s'agit donc d'un trésor inaccessible. On peut toutefois évoquer les motifs généraux des demandes. Elles renvoient surtout aux défis existentiels : des choix de vie, des travers de personnalité, des enjeux d'orientation et d'équilibre de vie, des conflits interpersonnels, des défis amoureux, des dilemmes moraux soit à travers les relations familiales, amicales, amoureuses ou professionnelles. Un petit nombre rencontre des problèmes de santé physique ou mentale faisant obstacle à leur développement. Sur le plan proprement religieux, les sujets abordés concernent les choix pour une religion ou l'autre, les grandes questions comme le mal dans le monde et Dieu, la question d'habiletés pastorales dans le cas des plus engagés, le rapport au catholicisme et à l'Église, les pratiques spirituelles, les choix pour une vie religieuse (prêtrise, laïc consacré, vie consacrée ou religieuse) ou une vie matrimoniale. Dans le cas des vocations religieuses, il

s'agira de discernement spirituel et personnel, d'une relecture de l'histoire de sa propre vie en rapport avec l'appel de Dieu, et aussi de la détermination du choix de la forme de *la vie religieuse* (contemplative, active, ou les deux ensembles); dans le cas de couples, il s'agira de discussions autour de l'engagement dans le mariage religieux, les différents de nature religieuse, les défis d'éducation pour les parents, etc.

Prenons les fonctions les unes après les autres pour élaborer la problématique.

### **3.1.1 Le sens des réalités**

Comme accompagnateur des jeunes, et prêtre, nous n'attendons pas d'avoir un cabinet de consultation pour rencontrer les jeunes. Au plan général, la forme classique d'accompagnement (place et heure précises de rendez-vous) demeure toujours efficace; mais celle de l'accompagnement des jeunes adultes est très complexe, et elle se libère de *la fixation d'endroits et d'heures*. En fait, la forme d'accompagnement des jeunes d'aujourd'hui devient extrêmement variée pour inclure toutes sortes de moyens de communication. L'accompagnement devient plus dynamique et se pratique le plus souvent en dehors de moments et d'endroits fixes. En revanche, cela nécessite que l'accompagnateur soit très éveillé et prêt (à tout moment) à agir et à répondre à la demande des jeunes. Suite à cette réflexion, l'accompagnateur des jeunes adultes peut ressembler à l'outil numérique bien connu de nos jours : le GPS (*Global Positioning System* : Système de géolocalisation par satellite). Tout en étant un moyen d'information, l'accompagnateur doit être prêt, à tout moment, à cheminer avec le jeune adulte sur ses propres sentiers de vie, et sur la route menant au soi.

Notre formation ne comporte pas de volet spécifique très élaboré sur l'« accompagnement », ce qui fait que les ressources mises à contribution sont diverses, puisant surtout à notre formation en théologie, à nos travaux universitaires sur les jeunes adultes, à nos stages et à notre expérience personnelle. D'autre part, des jeunes sollicitent notre avis sur un certain nombre de questions, et dans la plupart des cas, les questions



peuvent être abordées par des professionnels spécialisés tels que les psychologues, parfois psychiatres, travailleurs sociaux, orienteurs ou juristes. Dans les limites de notre compétence, comment intervenir de manière pertinente et même spécifique?

### **3.1.2 Élaboration du devenir personnel**

Sans doute le type d'accompagnement qu'un ministre catholique peut offrir a-t-il à voir avec l'élaboration du devenir personnel. Plutôt que de viser la « réponse » à la question du « quoi faire », il est pertinent de voir que les jeunes adultes ont tous en commun le défi singulier et redoutable du devenir personnel, qui se fait à tous les plans : psychologique, affectif, professionnel. La question demeure : comment un accompagnement du type de celui offert peut-il contribuer au devenir personnel?

### **3.1.3 Élaboration du devenir collectif**

La dynamique de l'accompagnement se fait à travers un ensemble d'activités de type réseautique. Il s'agit d'un nouveau type d'église convenant en particulier aux modes de vie des jeunes adultes, toujours en mouvement et en processus d'exploration et de découverte. Ils sont habités par des idéaux concernant pour une bonne part le « vivre ensemble », et ceux que nous côtoyons voyent dans l'Église une option pour fonder ce vivre ensemble.

### **3.1.4 Élaboration éthique**

On est frappé par la variété des sujets abordés. Par ailleurs, il est un aspect central dont il faut reprendre ici, et qui permet d'introduire à la problématique. À travers ces rencontres et expériences pastorales, nous avons constaté à quel point le ministre catholique est souvent vu comme celui qui « sait la réponse ». Une sorte de rapport « enseignant-enseigné » paraît caractériser la structure profonde de la religion catholique, de manière implicite. De plus, comme la rencontre est brève, étant soit de nature spontanée et ponctuelle, soit de nature sporadique, nous sommes tentés de « régler » le dilemme confié, s'il en est, en donnant une sorte de réponse.

Depuis plusieurs années, nous sommes réfractaires à une approche du « dire quoi faire ». Ce qui germe de notre observation, c'est l'importance d'un accompagnement des jeunes qui les mènent à la réalisation de leur soi et qui les fait découvrir le type d'homme ou de femme qu'ils veulent être. Ce genre d'accompagnement apprend aux jeunes à travailler sur leur soi afin qu'ils trouvent, par eux même, des réponses à leur questions. Ainsi l'accompagnement ne devient pas un processus d'apprentissage de solutions toutes faites déconnectées de leur soi, mais plutôt un parcours ou un chemin de découverte et de réalisation du soi (fonction 2).

### **3.1.5 Élaboration de la relation à l'ultime**

Nous développerions cette fonction de deux manières. D'abord, nous resituerions l'ultime comme relation au soi. Nos expériences pratiques d'accompagnement nous apprennent que le simple échange avec les jeunes sur *la question du soi et l'importance de la réalisation du type d'homme ou de femme qu'ils veulent être*, les ouvre à de nouveaux horizons qui leur donnent le goût d'aller plus loin pour découvrir leur soi. Plusieurs sont revenus nous voir, intrigués par cette approche; d'autres ont continué le questionnement dans leurs groupes chrétiens ou avec leurs amis; plusieurs nous écrivent par courriel ou nous téléphonent. Une chose est certaine, aucune, aucun ne reste indifférent lorsqu'on échange ensemble sur la question du soi et de son rapport à l'orientation de sa vie.

Quant au rapport à Dieu, les jeunes auprès desquels nous intervenons, entretiennent une relation personnelle et intime avec Dieu. Celui-ci, Dieu, demeure pour ces jeunes un être doux, bon et juste. La confiance, l'espérance et l'amour caractérisent leur rapport à Lui. Tout en croyant à Sa puissance et Sa grandeur, ils refusent de le voir comme un maître qui contrôle tout. Leurs prières, leurs réflexions et leurs discussions représentent Dieu comme un ami proche. Toutefois, leur connaissance de cet Ami est souvent limitée et héritée du temps de leur petite enfance. De ces faits, il nous semble que la maturité de leur vie spirituelle et de leur éducation religieuse est arrêtée à un certain âge de leur vie. À vrai dire,

ces jeunes sont le plus souvent abandonnés au plan d'éducation religieuse et spirituelle.

### **3.2 Problématique et choix des référents**

L'accompagnement tel que pratiqué comporte de nombreux détails et constitue à la limite une nébuleuse. Se déroulant tour à tour de manière spontanée, par téléphone, par courriel, à l'occasion de rendez-vous plus structurés, il n'offre pas de matériau clair. Il n'est pas question de faire des entrevues qualitatives, non plus de procéder à l'observation d'une séquence précise. Par choix, nous avons travaillé par verbatim et notes personnelles, au fil des contacts et rencontres. Mais encore une fois, nous ne pouvons rendre compte ici de ces carnets personnels confidentiels.

L'intuition de départ prenait sa source dans le fait qu'on nous sollicitait pour des questions éthiques. Nous ressentions donc une certaine tension entre éthique et théologie, qu'il nous fallait élucider. D'autre part, nous étions préoccupé par le fait qu'offrir une réponse toute faite à ces questions ne contribuait pas au développement de l'autonomie des jeunes adultes, les situant toujours dans un rapport de soumission à un contenu, leur donnant l'impression qu'une décision pouvait se prendre à partir de critères précis, qu'il suffisait d'élucider à partir d'une doctrine, de textes fondateurs, de prescriptions éthiques, de codes.

Un champ éthique peu accessible au public francophone se présentait comme une voie possible de réflexion, l'éthique du caractère qui, nous disait-on, appréhendait la décision éthique de manière originale et contextuelle. Nous sélectionnâmes alors deux théologiens et éthiciens renommés pour leur contribution à cette approche, soit Stanley Hauerwas et Craig Dykstra. Tout un univers s'offrit alors à nous, et qui entra en interaction avec nos données de terrain.

Les pages qui suivent tenteront d'élaborer quelques dimensions caractéristiques des jeunes. On peut rapidement en mentionner quelques unes, très déterminantes pour notre

recherche sur l'accompagnement. Les jeunes adultes côtoyés dans notre pratique partagent tous un grand trait caractéristique. Quoi qu'ils soient très préoccupés par le « quoi faire », la question de soi et le rapport à autrui demeure signifiante pour eux. Ils cherchent à s'investir profondément dans l'accomplissement et la réalisation de leur soi. Ils espèrent, lorsqu'ils nous rencontrent, s'exprimer dans leur langage, pouvoir dire leurs doutes, leurs difficultés et leurs angoisses sans être jugés. Ils vivent beaucoup dans le moment présent, voulant « vivre à fond » où ils sont et comme ils sont. Ils évaluent et vérifient bien avant d'accepter ce qu'on leur propose, en matière religieuse du moins. À l'égard de l'Église catholique, une réserve pourrait être un trait commun chez ces jeunes. Plutôt que de « s'embarquer » dans une voie spirituelle proposée par l'Église, sans questionner, ils sont plutôt dans une dynamique de recherche qu'ils expriment en termes de « quête de repère ». Ils attendent d'un animateur et d'un accompagnateur une attitude collégiale, selon une recherche commune, dans le respect mutuel. Nous avons aussi observé que l'un des grands besoins fondamentaux chez les jeunes chrétiens côtoyés est celui de renouveler et approfondir leur confiance dans la vie, en soi et en Dieu.

Ces grands traits sont-ils spécifiques à ces jeunes côtoyés? Une lecture de livres et articles sur la jeunesse en général paraît suggérer que non. La réserve et la dynamique expérimentatrice concernant les religions institutionnelles sont signalées comme des attitudes assez communes en Europe (Campiche, 1997). Déjà en 1992, dans le rapport de recherche sur les profils socioreligieux des jeunes adultes, Grand'Maison et son équipe observaient ces mêmes attitudes chez des jeunes québécois. Enfin, le grand théoricien Erik Erikson place la confiance comme une quête approfondie, à travers les diverses étapes du cycle de vie. Le projet ponctuel ou durable, dans lequel s'investit le jeune adulte, paraît être aussi une constante observée un peu partout. Le chapitre qui suit expose quelques traits caractéristiques des jeunes adultes. Abordons-les maintenant.

## Chapitre 2 - Jeunesse, religion et catholicisme

Les trois volets inter-reliés de cette thèse en théologie pratique, soit l'accompagnement pastoral de jeunes catholiques du Québec dans la perspective de l'éthique théologique du caractère (accompagnement, jeunesse, éthique), exigent que nous portions une attention particulière à la constitution du soi des jeunes. En effet, l'éthique du caractère offre une perspective originale et spécifique sur la personne humaine, en insistant sur la préséance du soi (*Self*) sur l'agir. Stanley Hauerwas et Craig Dykstra, les auteurs principaux de la thèse, développent une éthique chrétienne qui concerne la dimension du soi et la vie de foi. Selon Hauerwas et Dykstra, le soi constitue le « caractère ». Il convient de rappeler que cette notion signifie l'ensemble des convictions, des croyances, des intentions et des manières d'être d'une personne. L'attention au caractère permet d'appréhender le soi dans toute sa richesse. Elle exige en outre une approche interdisciplinaire : « The nature of character (...) involves not only theological questions, but also raises philosophical issues about the nature of the self and the constituents of the self's orientation. » (Hauerwas 1994, 230)

L'avantage d'une telle notion est certes sa richesse mais elle implique également une grande complexité. Aussi Hauerwas (1972, 700) évoque-t-il l'identité, le rapport à soi et aux autres, le contexte social, l'histoire personnelle et collective, dont les dimensions constitutives se trouvent marquées, chez les chrétiens, par le christianisme. Une autre difficulté, propre à cette thèse, vient du fait que Hauerwas, qui fournit le cadre conceptuel principal à cette thèse, aborde très peu la question des jeunes. Nous devons donc puiser dans ses œuvres les éléments propres à éclairer l'étude de ce groupe d'âge. Avant d'en venir à cela néanmoins, il faut nous pencher sur ce monde des jeunes lui-même en dégagant les traits particuliers qui participent à la formation du caractère, dans le contexte de notre pratique pastorale particulière d'accompagnement.

À partir de notre expérience pastorale, à travers laquelle nous avons rencontré une centaine de jeunes depuis 2002, nous tentons de dégager un portrait sur lequel puisse s'appuyer une approche pratique de l'éthique du caractère en contexte québécois en général et montréalais en particulier. En gros, ce portrait se constitue à partir des caractéristiques personnelles, sociales, anthropologiques, culturelles et spirituelles des jeunes.

Ce chapitre s'appuie sur des textes issus de trois champs disciplinaires : les sciences sociales, la théologie pratique et des textes officiels catholiques. De manière générale, la plupart des approches contemporaines sur la jeunesse, notamment celles que nous avons retenues, combinent, de diverses manières, la sociologie de la jeunesse, l'anthropologie, la psychologie développementale et la religion (Charron 1996; Cousin 1997; Lefebvre 2008). Parmi les textes catholiques officiels sur les jeunes adultes, nous retenons ceux de l'Assemblée des évêques du Québec et ceux du souverain pontife Jean-Paul II.

Ce chapitre comporte quatre parties. La première apporte des précisions sur le groupe cible ou l'échantillon des jeunes visés par notre recherche doctorale. Deux autres parties concernent respectivement les aspects culturels et religieux. La quatrième section et conclusion pointe l'accompagnement comme pratique pastorale pertinente auprès de ce groupe d'âge.

### **1. De quelle jeunesse parle-t-on ?**

À travers l'exploration du terme « jeunesse », nous essayons, dans cette section, de bien préciser ce qu'on veut dire par jeunesse, ses grands traits caractéristiques, ses défis et sa distinction de l'adolescence et de l'âge adulte.

La jeunesse est un âge de la vie difficile à cerner, et ce pour plusieurs raisons, notamment la diversité des situations personnelles et sociales, de même que l'individualisation des trajectoires. Durant les dernières décennies, l'idée même des âges de la vie est devenue floue. Plusieurs penseurs contemporains observent un

« brouillage des âges » (Raoult 2006, 50; Boutinet 2004, 17; Deschavanne 2004, 9); les frontières entre les âges du cycle de vie ayant perdu leur précision avec le temps. Par exemple, dans les sociétés industrialisées, la jeunesse se prolonge, ce qui est devenu un constat dominant en sociologie de la jeunesse (Galland 1990; Gauthier 1997). Il est devenu difficile d'« identifier le franchissement d'un seuil, de l'enfance à l'adolescence, de la jeunesse à l'âge adulte ou de celui-ci à la vieillesse » (Lefebvre 2008, 46).

Néanmoins, il est possible d'identifier de grands traits caractéristiques, outre l'allongement et la fluidité des frontières. Ces traits paraissent se retrouver dans plusieurs contextes, dont le Québec. Des auteurs classiques comme Piaget et Erikson observent que le passage de la jeunesse à l'âge adulte constitue un processus vers l'autonomie intellectuelle, morale, psychique et identitaire (Charron 1996). Selon Charron (1996, 259), l'allongement de la jeunesse demeurerait un phénomène de nature essentiellement socio-économique. Il observe que les âges se découpent présentement en référence à la production, la rentabilité et le fait économique. En effet, on distingue les âges, dans la société industrialisée, en fonction du marché du travail : dépendance infantine, âge scolaire, entrée sur le marché du travail, retraite. Cette logique économique marque tout à la fois les défis et les difficultés de l'entrée dans l'âge adulte, qui se caractérise par l'autonomie sociale et économique.

L'adolescence serait marquée par un « moratoire psychosocial », dans la mesure où l'adolescent se trouve au seuil de l'autonomie adulte. La jeunesse annonce la fin de ce moratoire à travers la capacité d'inscription personnelle et autonome au sein du milieu collectif. C'est au vingtième siècle surtout que l'on s'est mis à insister sur cette différenciation entre adolescence et jeunesse. Le sociologue Olivier Galland (1990, 529-51) fut l'un des premiers à formuler cette différenciation, qui repose sur un phénomène observable depuis plusieurs décennies dans les sociétés industrielles et postindustrielles, soit l'allongement de la jeunesse. Celui-ci est provoqué par deux facteurs principaux :

1. La prolongation des études : pour un certain nombre de jeunes adultes, ce facteur retarde l'inscription sociale et, par conséquent, retarde le passage vers l'autonomie, créant une problématique d'intégration sociale et de développement de l'identité comme adulte.
2. Les difficultés rencontrées dans la réalisation des aspirations professionnelles : les sociétés industrielles et postindustrielles n'offrent pas à tous une stabilité professionnelle. Selon les cycles économiques, le degré de scolarité et les habiletés diverses, un nombre plus ou moins grand de jeunes adultes ne réussissent pas à trouver un emploi stable et répondant à leurs aspirations. Il en découle une dépendance socioéconomique prolongée et la période de l'adolescence se perpétue chez plusieurs jeunes adultes. Ce fait crée un problème d'identité et d'intégration chez les jeunes adultes concernés (Erikson 1972; Charron 1996; Lefebvre 2008).

Sortir de la jeunesse pour accéder à un statut adulte est donc devenu un défi redoutable. La jeunesse, en tant que période d'indétermination personnelle, sociale et professionnelle, tend à se prolonger. En 1995, la recherche sur les groupes d'âge dirigée par Grand'Maison, dont certaines analyses s'inspiraient de Tony Anatrella, avait mis en évidence les replis psychologiques sombres de cette période :

Il s'agit d'une période de choix, d'orientation, de structuration intérieure, accompagnée de doutes sur soi et de moments dépressifs. Après l'adolescence, le jeune adulte doit en quelque sorte remodeler sa personnalité, selon un triple défi : prendre conscience de soi et de ses limites, nouer un rapport positif et non pas dépressif avec la réalité, atteindre une structuration intérieure plus stable. (Lefebvre dans Grand'Maison 1995, 108; Grand'Maison 1992, 149; Tony Anatrella 1988, 133).

Certes, bon nombre de jeunes s'intègrent très bien à la société, et réussissent à trouver l'équilibre et la stabilité, sans trop de difficultés. Toutefois, certains tâtonnent davantage et hésitent, soit à un ou l'autre moment, soit sur une longue période. C'est ce genre de jeunes en quête d'orientation ponctuelle ou fondamentale de leur vie et de leur soi que nous rencontrons dans notre pratique d'accompagnement.



## 1.1 La jeunesse, temps de passage

Dans leur synthèse sur la jeunesse, Giovanni Levi et Jean-Claude Schmitt (1996, 15; cité dans Lefebvre 2008, 29-33), caractérisent la jeunesse par deux traits : *la marginalité et la liminalité*. Ces deux traits qualifient la jeunesse comme un intervalle, un entre-deux, un seuil à franchir, entre l'enfance et l'âge adulte. De là un défi fondamental, celui du passage et de la transition (Galland 1997, Hervieu-Léger 1997, Gauthier 1997, 1999).

À l'instar de plusieurs auteurs, Lefebvre observe que les sociétés modernes marquent plus discrètement ce temps de passage chez les jeunes, ce qui n'est pas sans rapport avec le flou et le brouillage des âges évoqués plus haut. Elle cite cette expression forte d'Erikson, l'« horreur de l'imprécision » propre à la nature humaine, qui serait l'une des sources des fameux « rites de passage », le plus célèbre étant le rite d'initiation des pubères à la société adulte observable dans plusieurs sociétés dites « traditionnelles » (Lefebvre 2008, 30)<sup>45</sup>. Or, tel qu'il a été dit précédemment, du fait de l'indétermination affectant la jeunesse découle une plus grande imprécision du passage et de ses rites ponctuant son entrée dans la vie adulte.

Plusieurs auteurs estiment que la jeunesse ne connaît plus de rites de passages collectifs et fortement régulés, comme c'était le cas dans les sociétés traditionnelles, mais elle expérimente plutôt des moments, des seuils, parfois des rites davantage progressifs et individualisés (Lefebvre 2008, 148)<sup>46</sup>. Lefebvre (*Ibid.*, 152-53) en évoque plusieurs et de diverses natures. Il peut s'agir de cérémonies célébrant l'obtention d'un diplôme dans le milieu scolaire, de rites religieux tels que le mariage et le baptême pour les couples établis, ou de rites plus sauvages et individualisés tels que le marquage, l'option pour un style, et

---

<sup>45</sup> L'auteur réfère aux Erikson, Erik Homburger. 1972. *Adolescence et crise : la quête de l'identité*. Traduit de l'anglais par Joseph Nass et Claude Louis-Combet. Paris: Flammarion.

<sup>46</sup> L'auteur réfère à Attias-Donfut, Claudine. 1991. *Génération et âges de la vie*. 44. Paris: Presses universitaires de France.

ainsi de suite. Le voyage, l'aventure ou le pèlerinage constituent aussi une forme de rite de passage individualisé pour les jeunes.

Renvoyant à cette dynamique moderne du passage se trouve le concept d'expérimentation. Dans son livre *Sociologie de la jeunesse*, le sociologue français Olivier Galland (1997,159 et sq.) développe l'idée que la jeunesse se déroule selon un processus d'expérimentation plutôt que d'identification. Par conséquent, entrer dans l'âge adulte ne consiste plus à reproduire les modèles parentaux et sociaux uniquement, mais à expérimenter ces modèles et possiblement d'autres, afin d'affirmer ses propres choix. Sociologiquement, trois aspects mobilisent l'expérimentation en vue d'un choix : acquérir une autonomie domiciliaire (quitter le domicile parental), atteindre une autonomie financière (occuper un emploi) et fonder un couple et une famille (Galland, 1997).

Pour échapper à une indétermination insupportable, en attendant l'atteinte plus ou moins réussie de ces objectifs, l'engagement et le besoin de modèles constitueraient des clés. L'engagement dans un couple, un travail, un projet d'étude, une activité bénévole sociale, sportive ou religieuse, favorise l'apprentissage des prises de responsabilité qui introduisent à la vie adulte. La notion d'engagement est importante<sup>47</sup>. Parmi les aspects souvent évoqués comme favorisant la traversée de cette période se trouve le besoin de modèles.

## **1.2 Besoin de modèles et de repères**

Notre société pluraliste produit une pluralité de modèles. Le choix de modèles propres à inspirer l'existence devient difficile. Et les modèles proposés par la société au jeune ne donnent pas toujours l'assurance de mieux réussir sa vie. Plusieurs auteurs

---

<sup>47</sup> Voir Guindon, Jeannine. 2001. *Vers l'autonomie psychique : de la naissance à la mort*. Montréal: Editions sciences et culture.

(Anatrella 1988; Lefebvre 2008)<sup>48</sup> précisent que le manque de modèles et de repères chez les jeunes adultes d'aujourd'hui n'est pas seulement un problème social, mais aussi familial. La famille nucléaire du monde contemporain, notamment au Québec, a produit un système familial basé sur une relation parents-enfants libérale et égalitaire. Cette relation a affaibli le rôle des parents comme formateurs, comme transmetteurs des valeurs et comme modèles des personnes adultes à leurs jeunes. C'est dans ces environnements sociaux et familiaux, manquant de modèles et de repères bien dessinés, que beaucoup de jeunes d'aujourd'hui grandissent pour devenir adultes.

Pourtant, plusieurs auteurs estiment que ce manque de modèles chez le jeune débouche sur une recherche de nouvelles identifications, en dehors de milieu familial, « avec des jeunes de son âge, de même qu'avec des personnes jouant le rôle de chef de file » (Lefebvre 2008, 90). Ainsi, les pairs et les adultes que le jeune fréquente en dehors du milieu familial, peuvent jouer un rôle important dans la formation du modèle et des repères pour sa vie. Ce qui est important à souligner dans tout cela, c'est la nécessité de l'existence des médiateurs qui servent comme modèles dans la vie du jeune. Ces médiateurs sont des adultes significatifs et représentatifs de hautes valeurs; ils sont souvent des dirigeants de mouvements de jeunesse, des éducateurs, des mentors (*Ibid.*, 91). Au sujet des jeunes adultes, Sharon Parks (2000 et 1991 dans Lefebvre 2008, 92) parle de la nécessité de ce qu'on appelle *communautés mentorales* pour les jeunes adultes. Ces communautés mentorales se manifestent sous différents aspects : l'éducation supérieure, le milieu professionnel, le voyage, la nature, la famille et les communautés de foi ou de conviction religieuse.

La question reste de savoir si ces grands traits caractéristiques de jeunes adultes d'aujourd'hui étaient les mêmes hier ou s'ils changent avec le temps et se différencient

---

<sup>48</sup> Voir aussi Rémy, Jacqueline. 1990. *Nous sommes irrésistibles : (auto)critique d'une génération abusive*. Paris: Seuil; Ricard, François. 1994. *La génération lyrique: Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*. Québec: Boréal.

d'une époque à l'autre. En d'autres mots, est-ce que la jeunesse change d'une époque à l'autre? À ce sujet Lefebvre (2008, 157) présente l'adolescence et la jeunesse comme des périodes de *quête passionnée de sens*. Elle analyse l'ouvrage *Les Confessions* de saint Augustin<sup>49</sup> (Lefebvre 2008, 157-68), pour rappeler que des traits toujours actuels de la jeunesse se trouvaient déjà dans l'Antiquité tardive. Saint Augustin appartenait à une classe sociale favorisée et bénéficiait donc de conditions plus généralisées à présent : études avancées, accès à des professions intéressantes, liberté sexuelle des jeunes hommes avant le mariage, loisirs. Voici comment elle résume cette idée :

Augustin présente plusieurs traits toujours actuels de la jeunesse, en faisant preuve d'une quête personnelle de la vérité, dans le contexte pluraliste de l'Antiquité tardive (...). Ce récit du IV<sup>e</sup> siècle rassemble toutes les grandes caractéristiques de l'adolescence et de la jeunesse : curiosité et ardeur sexuelle, imagination effervescente et symbolique, amitiés passionnées et décisives, indiscipline et efforts d'avancement, lectures décisives, recherche de modèles et de maîtres, quête d'idéaux et de réussite, expérimentation du sens et recherche de vérité. Augustin pose un problème crucial chez les jeunes : l'intensité de la quête entraîne son revers, le sentiment de vide (...). (*Ibid.*, 158, 168)

Ceci permet de conclure cette section par une brève réflexion sur la formation du soi, thème important de l'éthique du caractère qui sera exposée plus loin. Le sentiment de vide mentionné précédemment est lié étroitement à l'état intérieur de la personne. Et qui parle de l'intérieur de la personne parle aussi de son soi. Or, la question du soi traverse toute la vie des jeunes adultes et leurs grands traits caractéristiques. À travers l'allongement actuel de la jeunesse et l'état d'imprécision que les jeunes peuvent vivre, ils cherchent quoique difficilement parfois à réaliser l'autonomie de leur soi. Ils sont en phase de remodelage de leur personnalité afin de prendre conscience de leur soi et ses limites. Pour atteindre ces buts, les jeunes adultes se trouvent en quête d'orientation ponctuelle ou fondamentale pour leur vie. Ils satisfont cette quête par l'expérimentation et l'attention à des modèles (chapitres 4, 5 et 6 de la thèse). Nous estimons que la formation du soi des jeunes peut bénéficier de l'éthique du caractère, tout en tenant compte de ces diverses dimensions.

---

<sup>49</sup> Voir Augustin, saint. 1996 et 1994. *Les confessions*, Tom 1-2. Paris: Belles Lettres.

Récapitulons maintenant ces dimensions : recherche d'autonomie « intellectuelle, morale, psychique et identitaire » par l'expérimentation; affirmation de ses propres choix; la fin de « moratoire psychosocial » à travers la capacité d'inscription personnelle et autonome au sein du milieu collectif; importance de l'engagement; passage graduel et moins clair, manifesté à travers les problématiques d'intégration sociale, le développement de l'identité comme adulte et la dépendance socioéconomique prolongée; formation du soi et connaissance de ses propres limites; établissement du lien constructif avec la réalité; acquisition d'une structure intérieure stable; besoin d'orientation et de modèle; besoin de médiateurs. Les dimensions comme l'autonomie, l'expérimentation, les choix propres, l'identité personnelle, les rapports personnels à la société et à la réalité extérieure, le besoin de repères et de modèle, catégorisent la vie des jeunes adultes et ils sont étroitement liés à la question du soi dont l'éthique du caractère traite de manière approfondie. En plus de ces dimensions, voyons dans ce qui suit quelques aspects culturels.

## **2. Traits culturels contemporains des jeunes adultes**

Après un bref résumé des dimensions principales constituant ce qu'on appelle une 'culture jeune', nous réfléchissons sur deux aspects particuliers qui marquent cette culture présentement, soit l'importance du moment présent et de la satisfaction immédiate, et l'individualisme qui ébranle les institutions de transmission. En rapport avec les liens sociaux structurant le développement des jeunes, deux dimensions cruciales ont un impact important : la valorisation de l'individu et de l'indépendance, et la constitution d'un monde des jeunes *à part*. Quant à la première dimension, il faut rappeler brièvement que l'individualisme et l'indépendance ébranlent respectivement les liens collectifs, l'autorité et les normes communes<sup>50</sup>. Quant à la constitution des jeunes comme monde *à part*, surtout depuis la deuxième guerre mondiale, elle comporte les éléments suivants : l'importance

---

<sup>50</sup> Voir aussi Stellingner, Anna. 2008. *Les jeunesses face à leur avenir : une enquête internationale*. Paris: Fondation pour l'innovation politique; Nimal, Patricia, Willy Lahaye et Jean-Pierre Pourtois. 2000. *Logiques familiales d'insertion sociale : études longitudinale des trajectoires de jeunes adultes*. Pédagogies en développement. Bruxelles: De Boeck.

accordée aux amis, le développement d'une culture des jeunes puis, subséquemment, d'un grand nombre de sous-cultures particulières<sup>51</sup>.

L'origine du terme « culture jeune » remonte à la *révolution de la jeunesse* des années 1950-1969 en Occident (et ailleurs) (Lefebvre 2008, 52). Cette culture est formée d'éléments renforçant une relative autonomie, et elle s'élabore dans l'interaction entre la culture globale d'une société, la culture jeune en général et les sous-cultures ou microcultures juvéniles (*Id.*). Elle sera constituée des traits suivants : langage, vêtement, accessoire, symbole et codes, alimentation, expressions artistiques, lieux et espaces significatifs fréquentés, type de loisirs et d'activités, modes de sociabilité, valeurs et croyances. Tous ces éléments qui interagissent dans la vie collective des jeunes, constituent un certain espace de liberté et d'indépendance contribuant à l'élaboration de leur identité collective et sociale. Or, l'indépendance et la liberté exigent des repères pour en guider l'exercice, sinon elle se transforme aisément en désarroi. Il faudra pourtant mieux réfléchir sur le type de repères pertinents pour une telle culture d'autonomie.

## 2.1 Moment présent et satisfaction immédiate

La société contemporaine promeut la satisfaction immédiate. Pour beaucoup de jeunes, obtenir satisfaction immédiate de tout désir conduirait à une plus grande liberté. Cela n'est pas sans lien avec la consommation alors que la satisfaction est déjà promue par les producteurs, et recherchée par les consommateurs (Dagmang 1999). Ces aspects traversent la jeunesse, marquée par deux grands traits culturels : l'attitude consumériste et le besoin de satisfaction immédiate, et la limitation au moment présent. En conséquence, les jeunes adultes semblent avoir la tendance à renoncer à tout projet et vivent dans l'immédiateté. Influencés par une société de consommation immédiate, il arrive que certains deviennent des chercheurs de *satisfaction immédiate*. Cet aspect est important dans

---

<sup>51</sup> Voir aussi Georgin, Jean. 1975. *Les jeunes et la crise des valeurs*. Paris: Le Centurion; Pronovost, Gilles et Chantal Royer. 2004. *Les valeurs des jeunes*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.

notre pratique, dans la mesure où il est difficile pour certains jeunes adultes de se situer dans un projet de long terme, ou de différer la satisfaction des désirs. Si nous retenons ces traits du moment présent et de l'immédiateté chez les jeunes (incluant les jeunes catholiques au Québec), c'est pour signaler que toute intervention pastorale auprès d'eux doit prendre en considération ce fait de la limitation au moment présent. Toute intervention auprès des jeunes est conditionnée par le moment présent dans lequel les jeunes cherchent une satisfaction à leurs questions et à leurs besoins.

## **2.2 Individualisme et institutions de transmission**

Plusieurs spécialistes de la jeunesse réfléchissent sur les aspects plus sombres du temps de la jeunesse. Réfléchissant sur les conditions de l'élaboration de l'identité collective et sociale, l'anthropologue Pierre Maranda insiste, dans son article intitulé *Masque et identité*, sur le fait que, par sa naissance, l'individu appartient à la société qui doit lui reconnaître une place, pour qu'il puisse s'y inscrire et donc puisse exister.

Personne n'est responsable de sa propre naissance, donc de sa propre identité. On est conçu par la rencontre d'un ovule et d'un spermatozoïde dont les caractéristiques biologiques échappent en général au contrôle des géniteurs. L'individu produit par cette rencontre fortuite doit être assumé socialement par ceux qui l'ont engendré, (...). (Maranda 1993, 19-20)

L'existence de l'individu dépendrait du groupe. Or, dans notre société, la réalité s'avère autre chose. L'aspect collectif, « commun », y est très faiblement développé. Les jeunes font face à un individualisme contemporain puissant à tout niveau social.

Le sociologue et l'anthropologue David Le Breton (1995, 51) identifie les points de vulnérabilité sociale qui en découlent. Dans nos sociétés de structure individualiste, l'acteur tendrait de plus en plus à déterminer lui-même les valeurs sur lesquelles il entend faire reposer son existence. Mais la liberté exige une certaine orientation. Selon l'auteur, quand la société échoue dans sa fonction anthropologique d'orientation de l'existence, il ne reste qu'à interroger le signifiant ultime, la mort, à travers la prise de risque, voire le suicide, afin

de déterminer si la vie a encore du sens. Cet aspect très critique se retrouve chez plusieurs auteurs qui ont écrit sur le monde jeunesse (Grand'Maison 1992 et 1993; Anatrella 1993; Lescanne 1994). Il concerne la question des institutions de transmission.

L'institution la plus fondamentale de transmission de la culture et des repères est la famille. Or, il est devenu commun de dire que la famille se trouve ébranlée par le nouvel individualisme dont il vient d'être brièvement question<sup>52</sup>. En positif, le respect de l'individualité et de l'indépendance s'est progressivement imposé dans les rapports familiaux. En même temps, l'augmentation des divorces et des séparations a distendu et assoupli les liens familiaux. Des relations moins autoritaires, moins exclusives, ont introduit un degré supplémentaire, à la fois de liberté « et de fragilité », dans les liens intergénérationnels, ébranlant la transmission des normes familiales.

Comme nous l'avons soulevé plus haut, le monde des jeunes en est venu à former un monde « à part » sur le plan culturel. Le défi des parents tient dans la difficulté de trouver prise sur ce monde en perpétuel changement dont ils ne comprennent pas tout à fait les règles du jeu. Leur expérience paraît parfois inutile dans le contexte social actuel. Selon la sociologue Claudine Attias-Donfut, nous sommes passés de relations hiérarchiques et verticales de transmission, à des relations plus dialogiques. Par conséquent, la reproduction des valeurs et des normes familiales va moins de soi, sans compter les modèles de vie et les savoirs. Ce contexte augmente le défi des jeunes quant à l'établissement de leur identité personnelle, collective et sociale (Attias-Donfut 1996, 13-22).

Lefebvre réfléchit sur les multiples facettes du rapport entre les générations, de même que sur cette question complexe de la transmission. Il peut s'agir de rapports de

---

<sup>52</sup> Voir Singly, François de, dir. 2001. *Famille et individualisation*. Logiques sociales. Paris: L'Harmattan; Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest, directeurs. 1996. *Les frontières de l'identité : modernité et postmodernisme au Québec*. Sociétés et mutations. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval; Laurent, Alain. 1993. *Histoire de l'individualisme*. Collection Que sais-je?, v. 2712. Paris: Presses universitaires de France.



transmission incluant la répétition ou la reproduction ou, à l'inverse, la rupture; de rapports de solidarité et conflit. Lévi et Schmitt (1996, 8-9; cité dans Lefebvre 2008, 80) distingue deux grands champs de relations, soit celui de la continuité et du changement, les diverses sociétés accordant à l'une et à l'autre une importance variable, selon qu'elles valorisent la tradition ou l'innovation. Lefebvre s'attache à une réflexion sur la combinaison entre les deux, tradition et modernité pouvant coexister. Elle observe que la tradition n'entre pas nécessairement en conflit avec la modernité. La tradition assure une continuité de l'héritage reçu, et la modernité favorise le changement nécessaire pour faire fructifier cet héritage, le transformer de manière pertinente. Dans un tel contexte de la cohabitation entre tradition et modernité, Lefebvre (*Ibid.*, 81) demande ce qu'il en est de la transmission. Le sujet, ici le jeune adulte, peut élaborer un rapport plus libre avec la tradition, sans pouvoir s'en abstraire totalement. Cette autonomie serait encore plus importante en Amérique du Nord :

(...) Depuis sa création, l'Amérique du Nord présente une forte dynamique d'expérimentation; elle exalte le changement et le choix. Cette caractéristique vient sans doute du fait que les familles européennes qui sont venues s'y établir laissaient derrière elles leur culture d'origine (...). Il ne s'agit pas de rupture, mais de choix libres qui débouchent à la fois sur des continuités et des innovations (...). (*Ibid.*, 85-86)

Pour conclure, la culture des jeunes d'aujourd'hui est marquée par plusieurs traits sociaux et collectifs comme celles de la valorisation de l'individu, de l'indépendance, de la constitution d'un monde des jeunes *à part*, de la satisfaction immédiate. Dans cette section sur la culture des jeunes, la question des repères s'impose de nouveau. Il était aussi question du rapport entre le jeune comme individu et, la société et la famille comme institutions de transmission. Et qui parle de transmission, parle aussi de continuité et/ou changement, de tradition et/ou modernité. L'éthique du caractère traite ce sujet en nous offrant une vision alternative sur le rapport entre individu et communauté, entre changement et continuité, entre tradition et modernité. Nous verrons qu'elle paraît satisfaire à la fois l'impératif d'autonomie, l'importance de l'individu et son besoin de se situer par rapport aux choix éthique et religieux possibles.

### **3. Jeunesse et religion**

On peut se demander comment les jeunes catholiques d'aujourd'hui comprennent et vivent leur expérience religieuse et leur foi. Qu'en est-il de leur rapport à la tradition catholique et ses multiples dimensions? L'autonomisation de l'étape de la jeunesse, de même que divers changements socioculturels depuis la deuxième guerre mondiale, comportent des conséquences importantes pour ces questions. En fait, tout ce qui vient d'être brièvement énoncé au sujet de la jeunesse, a un impact sur le rapport à la religion. De plus, le contexte régional ou national importe, influençant le rapport des jeunes à la religion. À cet égard, toutes les recherches socioreligieuses concluent à une spécificité du Québec (Lemieux 2000 et 1992, Girard 1998, Grand'Maison 1995 et 1992). Ce qui suit puise à des recherches générales et spécifiques.

#### **3.1 Un rapport variable à la religion**

Rappelons que la jeunesse devient actuellement une période d'indétermination sociale qui tend à se prolonger. Certaines études concluent même que les jeunes adultes d'aujourd'hui semblent des êtres physiologiquement adultes et sociologiquement jeunes. À cet égard, les impacts sur la question religieuse s'avèrent significatifs. D'autant plus que l'instruction ou l'initiation religieuse paraît être liée surtout à la période de l'enfance, notamment au Québec (Grand'Maison 1992 et 1995, Routhier 1996, Lefebvre 2008). Il en découle un problème de mise en rapport de l'éducation religieuse avec la période de la jeunesse.

Nous nous permettons ici quelques observations personnelles à cet égard. En effet, un bon nombre de jeunes adultes québécois que nous avons rencontrés, sont des êtres physiologiquement et psychologiquement « jeunes » mais religieusement enfants. La progression de leur foi semble s'être arrêtée avant l'entrée dans l'adolescence. Cela est dû, avant tout, au manque d'occasion de développer le sens du religieux dans leur vie subséquente. Leur conscience religieuse est encore liée à la période de l'enfance. Cela nous

conduit à endosser la lecture selon laquelle, du moins dans la plupart des cas, l'éducation de la foi des jeunes adultes est confinée à l'enfance.

Dans un tel contexte, les approches classiques des âges de la vie et la foi chrétienne deviennent un repère moins sûr, mais néanmoins utile. Ainsi, par exemple, Gaston Rinfret (1992, 226-27), réfléchissant sur les âges de la vie en contexte pastoral identifie quatre phases successives dans le processus de maturation de la foi chrétienne. D'abord, durant l'enfance, l'expérience de la foi est vécue en qualité d'enfant de Dieu. L'enfance est en effet caractérisée par la confiance. Ensuite, au début de l'âge adulte (jeunes adultes), l'expérience de la foi est vécue en qualité de disciple de Christ, alors que le jeune décide d'orienter sa vie vers une fin spirituelle. Ensuite, à l'âge adulte, l'expérience de la foi est vécue en qualité de serviteur. Cette phase correspond généralement à la quarantaine, l'âge de la responsabilité et du service. Enfin, durant la vieillesse, l'expérience de la foi est vécue en qualité de témoin fidèle. C'est le temps de la relecture de la vie, du témoignage de l'œuvre de Dieu dans l'histoire personnelle.

Si l'on s'attarde au repère caractérisant la jeunesse, soit la qualité du disciple et la décision de s'engager dans un chemin spirituel, on peut faire lien avec la tension contemporaine entre religion et spiritualité. Beaucoup de jeunes auraient tendance à s'identifier à la spiritualité plutôt qu'à la religion (Lefebvre 2008, 183-207). Pour eux, la spiritualité représente tout ce qui est l'inverse de la religion : personnelle et non dogmatique, très intime et non collective, flexible et non structurée, un choix et non une loi, etc. Si nous nous permettons d'utiliser les mots de Campiche (1997, 32; cité dans Lefebvre 2008, 186), la spiritualité devient pour beaucoup de jeunes « une forme de religiosité personnelle où l'expérience et l'émotion jouent un rôle dominant »<sup>53</sup>. Selon Vernettes<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ces idées sont cruciales pour la théorie éthique qui fonde notre projet de recherche sur l'intervention et la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes. Elle conviendrait aux jeunes adultes qui recherchent au fond une telle démarche pastorale, adaptée à leur critique de la religion.

<sup>54</sup> Voir aussi Vernettes, J. 1981. *Au pays du nouveau sacré. Voyage à l'intérieur de la jeune génération*. Paris: Centurion.

(dans Lefebvre 2008, 188), la spiritualité pour les jeunes générations s'exprime, pour une part, ailleurs que dans les religions organisées. Ces traits renvoient à l'individualisation de la religion chez les jeunes générations : leur quête de sens et leurs aspirations éthiques et spirituelles se développent souvent de façon autonome vis-à-vis de la religion. Mais en rapport avec les profils proposés par Rinfret, c'est bien la dynamique du choix qui paraît caractériser la jeunesse, d'où la pertinence de la figure du disciple qui s'engage dans une voie spirituelle.

Dans un contexte occidental-européen, afin de dégager la spécificité de leur croyance et ainsi pouvoir spécifier leurs attentes à l'égard de l'Église, Pierre Cousin (1997) et Eric Calvet (1997) présentent les jeunes adultes selon plusieurs types de croyances. Tout en prenant en compte la différence entre les jeunes européens et nord-américains, nous nous inspirons ici de leur travaux (Calvet 1997; Cousin 1993, 1996, 1997), afin d'élaborer quatre types qui seraient représentatifs des jeunes adultes occidentaux :

1. Jeunes incroyants ouverts : quoi que ces jeunes ne croient pas en Dieu ni en la chrétienté, ils voient quand même l'Église et la religion chrétienne, au sens général, comme porteuses de sens pour la culture d'aujourd'hui (paix, solidarité, justice, etc.). Cependant, elles ne semblent rien apporter à leur vie privée; c'est pourquoi ils préfèrent les (l'Église et la religion chrétienne) tenir à l'écart, et rester incroyants<sup>55</sup>.
2. Jeunes incroyant fermés : ils appartiennent à une tradition anticléricale qui rejette l'Église. Selon eux, l'Église est très dominatrice, totalitaire, et moralisatrice. Dans un contexte analytique des causes de réactions de jeunes universitaires qui ont choisi de s'éloigner de l'Église, Eric Calvet (1997, 3-7), dans son article intitulé *Vu-Vécu : L'Église vue de loin*, spécifie que l'Église vit un rejet de la part de beaucoup de jeunes. Il attribue ce rejet à trois grandes sources : a- la tradition anticléricale (l'influence des philosophies athées comme le marxisme qui, telles que reprises par des courants sociaux

---

<sup>55</sup> Pour aller plus loin dans le sujet de l'incroyance dans le contexte québécois, voir Charron et Laurin 1973.

s'en inspirant, répandent l'idée selon laquelle « la religion est l'opium du peuple »); b- l'inutilité de l'institution (les jeunes cherchent un sens à leur vie indépendamment de toute influence institutionnelle); c- le passé du christianisme, dont la crédibilité est entachée notamment par les guerres passées de religions.

3. Jeunes croyants pratiquants : ceux qui constituent la proportion la moins élevée parmi les autres types de jeunes. Pour eux, l'Église est solidaire, fraternelle, accueillante et dynamique. L'Église signifie le plaisir d'être ensemble. Elle a pour mission de construire un monde nouveau. La force de témoignage impressionne ces jeunes et provoque le désir de s'engager car ils se trouvent aux prises avec les problèmes du monde et de leur société.
4. Jeunes croyants peu ou non pratiquants : ils maintiennent des liens plus ou moins durables avec l'Église. Ils sont des spectateurs attentifs, mais distants. Pour eux, l'Église est une « lourde structure hiérarchique »; la dimension de l'Église « peuple de Dieu » et « grande famille » leur échappe le plus souvent (Cousin 1997, 18). Les jeunes croyants peu pratiquants se distinguent par la limitation de leur pratique religieuse à des événements importants de la vie (baptême des proches, mariage, mort, grandes fêtes religieuses, événements particuliers, etc.). Pour ces jeunes pratiquants occasionnels, l'Église peut revêtir notamment un sens esthétique (c'est beau de se marier à l'Église et c'est mieux que l'Hôtel de Ville). Chez les jeunes croyants non pratiquants, la foi peut se passer de pratique religieuse soutenue. Le type de jeunes croyants non pratiquants ou peu pratiquants constitue la proportion la plus élevée parmi les jeunes.

Quoi qu'il en soit de l'état et du niveau de leur pratique religieuse, nous estimons que le trait commun des jeunes adultes qui figurent dans les catégories trois et quatre, est qu'ils demeurent toujours des jeunes adultes croyants, se disant d'affiliation chrétienne, catholique en l'occurrence. Et c'est cette catégorie des jeunes adultes croyants qui nous intéresse dans cette recherche; plus précisément, les jeunes adultes chrétiens québécois.

### 3.2 Quelle pratique religieuse?

Qu'en est-il du rapport entre « foi catholique » et « pratique religieuse »? Le catholicisme de la période faste au Québec, situé entre la moitié du dix-neuvième siècle et la deuxième guerre mondiale, liait étroitement foi et pratique (Voisine 1984). Mais présentement, au Québec, peu de croyants sont pratiquants, du moins réguliers, et surtout parmi les jeunes. Dans la foulée de ce qui vient d'être énoncé sur la distinction entre religion et spiritualité, les jeunes croyants d'aujourd'hui, surtout au Québec, vivent une foi qu'ils estiment authentique, et qui ne dépend pas strictement de la pratique religieuse.

En se reportant aux catégories de Cousin et Calvet, il paraît pertinent de distinguer entre deux types de pratiques religieuses : les pratiques humaines inspirées par la foi (gestes de solidarité, de justice, de justesse, etc.) et les pratiques religieuses rituelles. Or, certains auteurs semblent suggérer que l'association étroite entre foi et pratiques religieuses est perçue aujourd'hui comme un trait du passé religieux (Beauchamp 1998, Chevalier 1992, Lemieux 1990). La foi des jeunes générations d'aujourd'hui s'inscrirait dans une vision plus sociale des pratiques. Pourtant, les jeunes n'ont pas totalement abandonné la pratique religieuse, celle-ci demeurant à certains égards porteuse de sens. Pensons à tous les jeunes chrétiens qui pensent qu'il est nécessaire de se marier à l'église, de baptiser leurs futurs enfants, de consulter un prêtre pour certains problèmes de vie personnelle, etc. Cependant, l'importance de la pratique religieuse chez les jeunes chrétiens d'aujourd'hui ne se mesure pas quantitativement, mais qualitativement. Il importe que leur pratique religieuse soit de qualité et porteuse de sens humain. Tel que vu au premier chapitre, cette pratique sera aussi événementielle et festive, intermittente, réseautique. Bref, elle échappe au modèle unique.

Mais cet écart entre foi et pratique a certaines conséquences. En s'appuyant sur des enquêtes récentes, Lefebvre (2008, 200-205) attire notre attention sur une réalité liée à la croyance chez les jeunes, celle de la corrélation positive ou négative, entre pratique

religieuse traditionnelle, croyances religieuses conventionnelles et croyances aux phénomènes paranormaux. Les croyants pratiquants font preuve d'une plus grande orthodoxie, alors que les croyants peu ou pas pratiquants laissent davantage place à diverses croyances parallèles. Les jeunes paraissent davantage perméables aux croyances diverses, ce qui n'est pas sans lien avec leur imagination et l'intensité de leur quête. Ils formulent souvent une critique des rationalités scientifiques et technologiques, recherchent une confiance et une sérénité à travers l'incertitude des événements. Certains s'associent à des mouvements charismatiques accordant une grande importance aux miracles, à la guérison du cœur, à une certaine union ou communion avec Dieu et avec le groupe des croyants.

### **3.3 Diversité des itinéraires et nomadisme spirituel**

On peut se demander si la foi religieuse et la croyance ont quelque chose à faire dans le devenir adulte, surtout pour les jeunes adultes, si la croissance de la foi a quelque chose à voir avec le développement humain (Dykstra 2005 et 1986a, Herbreteau 2000, Routhier 1996, Singer 1986). Dans cette perspective, on ne reconnaît pas seulement que la personne est en croissance, mais également que la foi est un processus évolutif et dynamique, qui enrichit la personnalité et donne sens à la vie. Selon les éthiciens et théologiens du caractère notamment, la foi constitue un élément d'influence important pour l'identité des jeunes chrétiens et leur soi, de telle sorte qu'elle contribue au façonnement de leur caractère et à leur positionnement face aux faits de la vie (Hauerwas 2004 et 1981, Dykstra 1980).

Les jeunes seront sensibles aux modèles positifs allant en ce sens. Ainsi, de nombreux jeunes chrétiens de notre ère, comme le bienheureux Pier Giorgio Frassati, Chiara Badano et bien d'autres jeunes, témoignent de l'impact de leur foi chrétienne dans leur vie : elle les a rendus solidaires et charitables pour aider les pauvres de leur pays (Joachim Boufflet, 2005)<sup>56</sup>. D'ailleurs, plusieurs jeunes adultes laïques (ou religieux)

---

<sup>56</sup> Cet auteur du livre titré *Le Printemps de Dieu, les saints de la génération Jean-Paul II*, est un historien français, spécialiste d'histoire des mentalités religieuses. Dans son livre, il parle de 72 jeunes chrétiens, de leur vie et de l'impact de leur foi chrétienne sur leur vie.

québécois s'engagent, au nom de leur foi chrétienne catholique, en mission à l'étranger (Haïti, Honduras, Mexique, Inde, etc.) pour aider des pauvres et des personnes dans le besoin.

Sur le plan de l'interprétation théologique de ces sensibilités sociales de la foi, Étienne Grieu<sup>57</sup> (dans Lefebvre 2008, 235-56) offre une perspective très pertinente, à partir d'une enquête faite auprès de jeunes défavorisés ayant fait une expérience de l'action catholique en région parisienne :

(...) Les jeunes témoignent d'une confiance anthropologique, plus que d'une foi religieuse, mais non sans ouverture à l'idée d'une transcendance. Cette confiance se développe au gré de leurs expériences de solidarité entre pair. (...) Grieu situe ces effets de l'expérience dans une théologie du désir ou d'une attente transcendantale de Dieu (...) Grieu identifie des fondements anthropologiques d'une foi possible, telles l'« espérance première » et la découverte de la « bonté inconditionnelle ». Ces expériences fondamentales amènent les jeunes, aux prises avec de grandes difficultés, à prendre des décisions : agir, se mettre en route, risquer, s'engager, choisir. (...) (*Ibid.*, 251-52)

Dans un contexte de spécification des enjeux importants de la vie des jeunes chrétiens en rapport avec la pastorale de l'Église catholique, Jacques Gagey (1997, 49-56), prêtre et intervenant auprès des jeunes, dans son article intitulé *Le cheminement des jeunes du groupe à l'Église*, parle de nomadisme spirituel et d'une diversité d'expériences spirituelles successives chez les jeunes. Cette diversité d'expériences spirituelles fait partie inhérente de la culture, de leur style de vie. Il note l'urgence d'ouvrir des chemins pastoraux divers et reconnaissant de la diversité des jeunes. Gagey (1997, 51) distingue quatre tempéraments spirituels majeurs chez les jeunes catholiques : Jeunes ouverts (type de mouvement d'action catholique); Jeunes enthousiastes (type charismatique); Jeunes indifférents (affiliés mais peu ou pas participatifs) et Jeunes traditionnels.

---

<sup>57</sup> Voir Grieu, E. 1998. *Transmettre la parole. Des jeunes au carrefour du « vivre ensemble » et de la foi*. Paris: Éditions de l'Atelier.



Il ajoute qu'enfermer les jeunes dans un de ces types serait ne pas les comprendre. Leur soif spirituelle s'exprime à travers la participation à un groupe ou à divers groupes spirituels. Cette soif spirituelle exprime à la fois la surexposition de l'intériorité humaine et l'absence d'un site religieux adapté, moderne et fort sur lequel il pourrait s'appuyer pour s'orienter dans la vie. Les jeunes adultes se retrouvent habituellement à une période de leur vie où les grands enjeux se dessinent, les grandes décisions se prennent. Les valeurs spirituelles et religieuses refont alors surface. Les jeunes adultes d'aujourd'hui perçoivent trop de choses. Ils savent, difficilement, dans quelle direction se lancer, à quelle expérience se livrer, à qui faire confiance...D'où émerge la question de ce nomadisme spirituel : comment s'orienter dans la suite des expériences humaines et spirituelles qui tissent mon histoire? Des sociologues désignent cette tendance par l'expression « la religion à la carte » (Bibby 1987, Stark et Bainbridge 1985).

Pour certains théologiens, cette recherche insatiable et instable renvoie aux insuffisances pastorales, alors que la plupart des jeunes cherchent ailleurs, en dehors de l'Église. Dans un contexte de recherche-action sur les profils sociaux et religieux des jeunes (20-35 ans) québécois habitants la Région de Saint-Jérôme, et pour réfléchir profondément sur le rapport Église-jeunes, Grand'Maison et son équipe de recherche posent un regard critique sur le rapport entre la foi et la culture actuelle des jeunes :

(...) Dans quelle mesure véhiculons-nous une religion qui ne dit rien d'autre à la culture que ce qu'elle s'est déjà dit à elle-même? Dans quelle mesure la pastorale à la mode tout autant que les croyances à la mode ne font que conforter des orientations culturelles de facilité qui marquent la mentalité dominante dans la plupart des milieux? (...). (Grand'Maison, dir. 1992, 363)

Ces phrases s'inscrivent dans une tendance socioculturelle chez les jeunes, soit le besoin d'une mise au défi qui interpelle et stimule.

### **3.4 La jeunesse dans les textes officiels catholiques**

L'Église catholique se préoccupe de la jeunesse selon plusieurs angles, en particulier celui, classique, de l'éducation. Au dix-neuvième et au vingtième siècle, elle forme divers

mouvements de jeunes, dont le plus connu est l'action catholique avec ses diverses sections. Après la deuxième guerre mondiale commence la révolution culturelle de la jeunesse qui suscitera divers ajustements de la part de l'institution et de ses acteurs pastoraux. Inquiète pour sa relève qui s'inscrit plus ou moins fortement dans les courants décrits précédemment, soit en particulier l'individualisation et la prise de distance critique, elle déploie divers dispositifs pastoraux pour assurer son éducation, sa formation chrétienne et son adhésion.

Le pape Jean-Paul II marquera un tournant à cet égard. Dans les années 1980, tel que rappelé au premier chapitre, il suscite de vastes rassemblements de jeunes adultes autour de lui, et manifeste un immense charisme personnel. Il est doté d'une expérience variée de la pastorale jeunesse. L'initiative des Journées mondiales de la jeunesse, devenues quasiment la clé de voûte des pastorales de jeunes adultes dans plusieurs pays sécularisés, découle de cette popularité. Dans ses divers discours aux jeunes adultes réunis dans de tels cadres, il déclare : « Vous êtes l'espérance de l'Église et du monde ». Il consacre des passages au thème de la jeunesse dans divers écrits, selon une vision sombre de la perte de repères mentionnée précédemment, et une visée d'interpellation, notamment celui-ci :

(...) Dans la société actuelle qui ne propose pas un sens à leur existence, les jeunes portent en eux des interrogations et des souffrances qui se caractérisent par des comportements personnels et sociaux pouvant déconcerter ceux qui sont à leurs côtés, notamment les phénomènes de violence et de drogue, ainsi que les attitudes suicidaires. « La jeunesse est le temps d'une découverte particulièrement intense du propre « moi » et du propre « projet de vie »; c'est le temps d'une croissance qui doit se réaliser « en sagesse, en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (Lc2, 52) » (*Christi fideles laici* n. 46). (Jean-Paul II, 1999)

En peu de mots, le pape évoque les deux grands axes d'un accompagnement auprès des jeunes, soit la découverte du soi et le projet de vie. Dans son discours aux évêques de la région apostolique du Québec, il mentionne : « (...) les adultes sont les interlocuteurs et les témoins dont les jeunes ont besoin pour envisager sereinement leur avenir d'hommes et de chrétiens (...) » (Jean-Paul II, 1999).

D'autres aspects appréhendés souvent dans les documents ecclésiastiques sont les traits culturels marquant les jeunes, adolescents et jeunes adultes, et qui ont un impact profond sur le rapport à la foi et à la pratique. Publiant son document au début du deuxième millénaire, tournant temporel majeur pour le christianisme, l'Assemblée des Évêques du Québec (2000, 12-13) produit un document sur les jeunes au début de ce millénaire, et propose ces traits communs :

- a. Une culture de communication visuelle; l'image capte puissamment l'attention des jeunes d'aujourd'hui.
- b. La mondialisation est l'une des fortes caractéristiques du monde des jeunes; ils baignent dans un pluralisme de pensées, de paroles et de visions sur le monde.
- c. La culture de soi : tout ce qui a trait à l'épanouissement de l'individu et à la réalisation de son identité personnelle est primordial.
- d. La culture contestataire : chaque individu apporte son droit à la vérification de tout ce qui est dogmatique dans la saisie de la réalité des faits.
- e. La culture démocratique; chacun apporte son effort pour la construction de la vérité.
- f. La culture d'un monde post-technologique; l'esprit scientifique domine, et les faits ne prennent de sens que par l'efficacité de leur résultat.

Pour conclure cette section sur la foi des jeunes adultes, il ressort que des traits anthropologiques, sociologiques et culturels marquent leur rapport à la foi et à l'Église catholique. Quant à l'éducation de leur foi, elle paraît généralement confinée à leur enfance, ce qui interrompt en quelque sorte un processus de maturation de la foi. De plus, la jeunesse est le temps d'une découverte particulièrement intense du propre « soi »; c'est le temps d'une croissance.

En outre, les jeunes se caractérisent par un nomadisme spirituel et une diversité d'expériences spirituelles, ce qui n'est pas sans rapport avec l'opposition qu'ils opèrent souvent entre spiritualité et religion. Ils présentent divers profils de liens plus ou moins distendus au catholicisme. En outre, la pratique religieuse traditionnelle plutôt culturelle est questionnée par leurs sensibilités culturelles et sociales. Non seulement sont-ils sensibles aux pratiques de solidarité et de charité, mais en plus, l'imagination intense propre à cet âge marque leurs sensibilités spirituelles. En raison de cette complexité grandissante du monde des jeunes, la hiérarchie catholique leur accorde une importance spécifique, cherchant à développer des discours et des pratiques adaptées.

### **3.5 Contexte québécois**

En ce qui concerne la question religieuse au Canada, Lefebvre (2008, 211) souligne au début de son chapitre sur les perspectives québécoises et canadiennes, que la fidélité aux héritages constitue jusqu'à présent un trait caractéristique, à travers le maintien des affiliations. En revanche, le fait de la prolongation de la jeunesse et la montée de la pluralité religieuse ébranle cette fidélité aux héritages. Depuis les années 1970 en particulier, la relation est souvent conflictuelle, dans la mesure où les jeunes endossent assez massivement la distinction entre spiritualité et religion évoquée plus haut. L'adhésion ou l'affiliation ne signifie pas adhésion aux règles et aux dogmes, pratique régulière.

L'un des seuls chercheurs ayant fait des recherches dans toutes les régions canadiennes conclut que, toutes régions confondues, on trouve les trois caractéristiques fondamentales suivantes : une fascination pour le mystère, une quête de sens et une mémoire religieuse. Par ailleurs, même chez les canadiens se déclarant « sans religions », plus nombreux chez les jeunes, on note un certain retour à la religion transmise par la famille, notamment à l'occasion des rites de passage (Bibby 2002; cité dans Lefebvre 2008, 214-217). Dans un livre plus récent sur les adolescents, Bibby (2009) offre cependant de nouveaux résultats : les adolescents se polariseraient autour des options croyantes ou

athées, paraissant accomplir cette dynamique de l'individualisation et du choix religieux se mettant en place depuis la deuxième guerre mondiale.

Qu'en est-il du Québec? Cette province partage plusieurs traits communs avec le reste du Canada, mais se distingue par son histoire socioreligieuse, son homogénéité ethno-catholique et son rapport encore plus problématique à l'institution catholique.

Quant à l'histoire socioreligieuse, Gauthier caractérise la société québécoise par trois grandes phases : dans les années 1960, la dominance de la rationalité et de la liberté individuelle sur la religion de masse; dans les années 1970, la religion devient un tabou; dans les années 1980, on assiste à la montée de la pluralité religieuse. Au plan moral, cohabitent deux tendances opposées : morale religieuse et morale laïque (Gauthier 1996 et 1997; citée dans Lefebvre 2008 : 219-20). Une recherche de type narratif, faite dans les années 1990, sur des Québécois de différents âges (incluant les jeunes adultes), indique que trois courants traversent diversement les individus de tous âges : un courant séculier qui veut réduire la place de la religion dans la société; un courant spirituel/religieux pluraliste qui se distancie de la tradition chrétienne, tout en faisant de la foi une affaire privée; un courant chrétien (Lefebvre dans Grand'Maison 1995). Les jeunes adultes nés après 1958 se démarquent par le fait qu'ils n'ont connu que l'époque de la sécularisation des grandes institutions québécoises, et le phénomène grandissant de la globalisation. Très marqués par la dynamique du choix religieux et de la flexibilité des appartenances, ils

empruntent divers chemins, à la suite de ce remue-ménage intérieur de valeurs, de témoignages contradictoires, d'expériences et de réflexion spirituelle allant dans tous les sens (...). Les jeunes adultes paraissent organiser leur foi en ne retenant que des références positives. Ils tendent à repousser les aspects plus tragiques de l'existence. Souvent de manière floue, ils visent l'« harmonie », l'« accord avec soi-même », l'« ordre de la nature », la « confiance en soi », la « qualité de vie », l'« énergie intérieure » (...) Certains s'intéressent aux étapes et à la croissance spirituelle; ils pensent qu'un Dieu accompagne leur devenir. Ceux qui ont des enfants se préoccupent davantage de la transmission religieuse. (Lefebvre 2008, 226)

Quant à l'homogénéité ethnoreligieuse, elle renvoie au fait qu'autour de 75% de Québécois sont d'origine canadienne-française et catholique. Le nombre des sans-religion est moins élevé que dans d'autres provinces canadiennes. Selon Olson et Hadaway (1999, 490-508), c'est au Québec que se trouvent les régions les plus homogènes en Amérique du Nord.

En ce qui a trait au rapport critique à l'institution catholique, il se manifeste de plusieurs manières (Hamelin 1984, 134; Ferretti 2003, 4). Surtout en ce qui concerne les catholiques francophones, les Québécois, incluant les jeunes, se catégorisent par un libéralisme moral et une indépendance à l'égard des institutions religieuses. Après les années 1960, la pratique religieuse y a connu une baisse plus marquée que dans le reste du Canada, même si l'affiliation demeure stable, surtout sur le plan des baptêmes (Bibby 2002, 12).

Comme notre pratique concerne un groupe de jeunes multiethnique, il serait pertinent de dire quelques mots sur les groupes de Québécois d'origine autre que française et d'immigration plus récente. Peu de données existent sur le sujet, mais on peut conclure que certains groupes ethniques démontrent un attachement plus grand au catholicisme ou au christianisme, une pratique religieuse plus régulière<sup>58</sup>. Toutefois, ils sont marqués par le rapport critique des Québécois à la religion, le contexte s'avère donc important.

#### **4. Conclusion : un besoin d'accompagnement**

Il s'agissait donc de dégager quelques traits particuliers qui participent à la formation du caractère, dans le contexte de notre pratique pastorale particulière d'accompagnement.

---

<sup>58</sup> Voir Eid, P. 2003. The Interplay between Ethnicity, Religion, and Gender among Second-Generation Christian and Muslim Arabs in Montreal. *Canadian Ethnic Studies* 35: 30-60; Simard, Myriam, Jean-Luc Bédard et Caroline Patenaude. 2003. *Participation globale des jeunes d'origine immigrée : bibliographie annotée et portrait de la littérature*. Montreal: INRS-Urbanisation, culture et société; Beyer, P. 2008. From Far and Wide: Canadian Religious and Cultural Diversity in Global/Local Context. *Religion and the Social Order*, n° 16: 9-40.

Cette section conclusive reprend des éléments développés dans le chapitre, en les reliant aux défis d'accompagnement pastoral des jeunes adultes. Ceux-ci sont confrontés à plusieurs défis personnels, sociaux et religieux : s'intégrer socialement, atteindre l'âge des responsabilités, fonder une famille, se réapproprier la foi dans une perspective propre à leur âge, accomplir leur soi.

L'accompagnement pastoral s'avère à ce titre une activité particulièrement pertinente pour cet âge de la vie. Sur le plan social et religieux, la dynamique d'expérimentation et de nomadisme qui est la leur, les obstacles rencontrés sur la route de la maturation et de l'intégration, nécessitent parfois des moments pour faire le point.

À cela s'ajoute un besoin de reconnaissance et de confirmation, aussi propre à cet âge. Les jeunes aspirent à être utiles, uniques, à avoir un apport singulier au monde, à avoir de l'importance, à faire une différence<sup>59</sup>. Ils attendent que des proches et la société reconnaissent la valeur de leur apport au monde.

Un défi redoutable pour le catholicisme réside dans l'inscription communautaire de l'individu. Guy Gilbert (1999), prêtre intervenant auprès des jeunes de la rue, insiste sur cette dimension. L'identité propre se consolide aussi dans les liens à autrui, dans une appartenance significative. Ces liens revêtent une grande importance pour les jeunes adultes qui accordent priorité à l'amitié. Quant à la communauté chrétienne elle-même, il s'agit de les ouvrir à sa pertinence.

---

<sup>59</sup> Voir Lima, Léa. 2006. Le temps de l'insertion dans les politiques sociales en France et au Québec. Dans *Devenir adulte aujourd'hui : perspectives internationales*, sous la direction de Claire Bidart, Collection Débats jeunesse, 55-70. Paris: Harmattan; Molgat, Marc et Emmanuelle Maunaye, directeurs. 2003. *Les jeunes adultes et leurs parents : autonomie, liens familiaux et modes de vie*. Collection Culture et société. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval; Baby, Antoine et collab. 2000. *Les 18 à 30 ans et le marché du travail : quand la marge devient la norme*. Trajectoires professionnelles et marché du travail contemporain. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval; Beaudry, Jean-Pierre et Solange Delorme. 1983. *Les Adultes ont-ils préparé l'avenir des jeunes? Colloque, 25 septembre 1983*. Montréal: S.R.O.H.

L'accompagnement pastoral sera d'abord ce travail de reconnaissance fondé sur la charité, et d'ouverture à la communauté ecclésiale. S'adressant aux évêques du Québec, le souverain pontife Jean-Paul II énonçait ceci :

Je vous encourage à continuer d'animer les forces vives de l'Église au Québec pour que tous, dans les familles, dans les paroisses, dans les institutions scolaires, dans les mouvements, collaborent à la mission de marcher avec les jeunes, de les accompagner dans leur croissance (...). Ainsi ils pourront s'ouvrir à l'appel que le Seigneur leur adresse de participer à l'œuvre de la Création et à l'œuvre de la Rédemption, dans la fraternité et la solidarité, et donc découvrir que leur vie a un sens, que cela vaut la peine de s'engager (...) de travailler à la poursuite du bien commun dans le monde, de participer de tout cœur à la communion de l'Église et à sa mission (...). (Jean-Paul II, 1999)

L'AEQ (2000, 15-22) a produit un document sur les jeunes où la mission d'accompagnement se trouve au centre. L'éclatement de la famille contemporaine, l'évacuation progressive de la religion des instituts d'enseignement, la baisse progressive de la pratique religieuse dans la paroisse, tout cela rend l'accès des jeunes à la foi chrétienne plus difficile, d'où la nécessité de renouveler l'approche pastorale auprès d'eux. Le mot clé de cette approche proposée est le « parcours », qui implique sept déplacements :

1. Un déplacement du cours au parcours : la foi ne peut pas être seulement une transmission de connaissances, mais elle est aussi un fait d'expérimentation de vie.
2. Un déplacement de la dogmatisation à l'histoire de vie : accepter de cheminer avec les jeunes non pas en insistant sur des vérités déjà faites et établies, mais dans des vérités qui se construisent à travers le temps, tout en s'appuyant sur les récits bibliques.
3. Un déplacement du monologue au dialogue : sur la route et dans un parcours avec les jeunes, il doit y avoir de la place pour l'échange, la conversation et le questionnement.
4. Un déplacement d'une communauté croyante déjà faite, à une communauté croyante en construction : respecter l'individualité des jeunes et accepter de se trouver avec eux sur la route de leur vie solitaire afin qu'ils puissent, petit à petit, construire une route de croyance



commune avec autrui.

5. Un déplacement du prévu à l'imprévu : accepter de parcourir avec les jeunes tout ce qui est imprévu dans le chemin de la foi parce que c'est là qu'on explore avec eux « le chemin de la foi ».

6. Un déplacement d'une grande route au petit bout de chemin de la foi : accepter de cheminer avec les jeunes sur leurs propres petits chemins de la foi.

7. Un déplacement du partiel à l'intégral : cheminer avec les jeunes dans un parcours qui ne se limite pas seulement à leur spiritualité, mais qui englobe toute la personne.

Ces pistes esquissées anticipent sur la dernière partie de la thèse portant sur l'accompagnement éthique et pastoral. La section qui suit reprend et enrichit la problématique élaborée au terme du chapitre 1, tout en ouvrant sur le corpus central de la thèse.

Plusieurs traits ressortant de ce chapitre convergent autour du défi de l'accomplissement de soi chez les jeunes, et de l'opportunité pastorale de leur offrir, s'ils le désirent, un accompagnement pouvant les aider en ce sens. Ressort en outre un rapport plus ou moins critique avec l'institution religieuse, en l'occurrence l'Église catholique, et surtout au Québec. Mais comment penser et concevoir une approche qui tienne compte de leurs sensibilités et défis sociaux, culturels et spirituels? Les chapitres qui suivent développent l'éthique théologique du caractère, qui nous paraît toute à fait répondre à ces divers défis.

## Chapitre 3 - Genèse de l'éthique du caractère

Pappas (1997, 447-472) estime que, dès l'Antiquité, les philosophes posaient fondamentalement deux questions éthiques : qu'est-ce que je dois faire (« ethics of Doing »; éthique du faire)? Qu'est-ce que je dois être (« ethics of Being » éthique de l'être)? Selon Pappas, l'éthique du caractère se préoccuperait d'abord de la deuxième question. D'après notre compréhension des auteurs fréquentés, notamment les auteurs principaux Stanley Hauerwas et Craig Dykstra, cette éthique veut répondre aux questions suivantes : comment je veux vivre? Quel type d'homme ou de femme je veux être? Cela étant dit, l'éthique du caractère ne néglige pas l'action, mais son point de départ, qui est son point central, sera la personne et non ses actes.

Les considérations et les observations développées au chapitre précédent sur les jeunes adultes, montrent jusqu'à quel point important la question de l'« être » et la formation du soi à cet âge de la vie. Et si nous voulons développer une approche éthique qui répond aux besoins essentiels des jeunes adultes, il nous semble que l'éthique du caractère sera une approche éthique intéressante et praticable dans une intervention (dans notre cas l'accompagnement) auprès des jeunes adultes. Rappelons la question de la conclusion du chapitre précédent : *pouvons-nous tenter une nouvelle approche pour accompagner les jeunes adultes chrétiens et les faire cheminer vers l'accomplissement de leur soi, afin d'être des adultes acteurs dans la vie de leur monde?* Les trois chapitres suivants, incluant ce chapitre, sont dédiés à la découverte progressive de quelques principes de cette approche qui ouvre la pratique de l'accompagnement des jeunes à des nouveaux horizons, celles de la discipline de l'éthique du caractère.

Dans ce troisième chapitre de la thèse, nous présenterons certaines définitions de la théorie éthique du caractère. Il s'agira d'élaborer la genèse de cette théorie éthique sous son aspect terminologique. Il sera aussi question de l'origine antique et de la filiation ancienne de l'éthique du caractère.

Si ce champ éthique a une très longue histoire, remontant aux premiers philosophes grecs, l'époque contemporaine l'a réinterprétée. Le chapitre se penche en premier lieu sur le concept de caractère, puis sur celui d'éthique du caractère. La figure de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe s'impose comme pionnière en ce domaine. C'est avec elle que la théorie morale d'après guerre a pris un tournant vers l'éthique de la vertu et du caractère<sup>60</sup>.

Les deux dernières sections abordent quelques jalons historiques de la réflexion. D'une part, il s'agit de regarder un peu le rapport entre éthique de la vertu et éthique du caractère; puis aborder brièvement leur traitement chez Hauerwas et quelques auteurs contemporains.

### 1. Le concept de caractère

Le mot « caractère » provient du mot grec « *karakter* » désignant une marque imprimée sur une pièce d'argent, un signe gravé ou une empreinte (Becker 2001, 200; Soanes et Stevenson 2004, 238). Selon les dictionnaires usuels, le mot caractère comporte trois grandes significations : le signe distinctif (lettre ou symbole), un ensemble de signes distinctifs (particularité) ou, troisièmement, des manières de sentir et de réagir qui distinguent un individu d'un autre (personnalité). À la lecture de plusieurs autres définitions, on retrouve sensiblement les mêmes aspects : le trait distinctif au singulier ou la marque, l'ensemble des traits formant la nature individuelle de la personne ou d'une chose, le caractère d'une personne en référence à son comportement ou sa personnalité. À ces éléments, nous pouvons ajouter une qualité morale ou éthique, le statut ou la capacité, une reconnaissance des qualités ou habilités d'une personne. À cette idée de distinction peut-on

---

<sup>60</sup> Pour d'autres propos reconnaissant cet apport exceptionnel de Anscombe, voir Bunnin et Yu 2004, 33: *She was a major philosopher in her own right (...) her paper "Modern Moral Philosophy" (1958) offered penetrating criticism of modern philosophical ethics and led to the contemporary revival of virtue ethics. (...)*; Reader 2007, 137: *Elizabeth Anscombe is generally credited with the revival of virtue ethics in contemporary moral philosophy* (voir aussi Crisp et Slote 1997, 1-3).

ajouter celle d'originalité ou de force, selon laquelle on dira d'une personne qu'elle a du caractère; et de même celle de différence, qui résulte de la combinaison unique d'éléments constituant un endroit ou une personne ayant « son caractère » (Landau 2000, 135).

Si l'on examine à présent des définitions d'éthiciens, selon Harrison (1987, 55-56), l'usage commun du mot caractère tend à faire équivaloir les notions de caractère et de personnalité : pour la plupart des gens, en effet, parler du caractère d'une personne équivaut à parler de sa personnalité. Mais Harrison fait valoir plusieurs aspects révélant la richesse et la complexité du caractère. Il retient l'aspect de la distinction, le caractère permettant de distinguer la différence d'une personne avec l'autre, de même que son unicité. Le caractère peut être défini comme le regroupement des qualités (et défauts) qui permettent de distinguer les humains entre eux, il résume la manière dont la personne va habituellement réagir dans une situation donnée. En réalité, chaque personne humaine a des qualités (bonnes ou mauvaises) et un ensemble de traits qui la distinguent d'un autre humain, résumés par le terme caractère. La psychologie, elle aussi, a traité le sujet du caractère différemment, jusqu'à instituer un domaine psychologique qui s'appelle la caractériologie. Emprunté de l'allemand *Charakterologie*, cette branche de la psychologie du vingtième siècle, qui étudie les caractères individuels, afin de les classer en types définis (Lavelle, Le Senne et Berger 1984, 1). Cette science cherche à cerner la personnalité et les aptitudes des individus. Au sens étroit, la caractériologie est la connaissance des caractères qui constituent la structure mentale de l'humain et les influences dans sa vie psychologique. Il n'est pas question de se fonder sur ces études psychologiques pour la présente recherche sur le caractère. Mais il est intéressant de noter que la caractériologie et l'éthique du caractère contemporaine se développent au même moment, soit dans la deuxième moitié du vingtième siècle.

Hauerwas<sup>61</sup> (1975, 14-16) discute la distinction entre quatre usages du terme. Premièrement, « avoir un trait de caractère » (*Having a character-trait*) indique un aspect du style de vie d'une personne. On dira par exemple qu'elle est perfectionniste au travail, sans qu'elle le soit dans toutes ses activités. Deuxièmement, « avoir un type de caractère » (*Being a type of character*) indique un trait, mais qui se manifeste dans l'ensemble des activités (souvent négatif), par exemple un tempérament impatient. Troisièmement, « être ou avoir un caractère » (*Being a character*) renvoie à un type de personne qui se démarque. Le quatrième usage, plus fondamental, concerne la « consistance » avec laquelle une personne mène ses activités ou sa vie. Dans ce cas, le caractère indique que la personne a la capacité de s'autodéterminer au-delà des « excitations et actes momentanés » (*Momentary excitations and acts*)<sup>62</sup>. Pour Hauerwas, le *trait de caractère* revêt le sens commun de la vertu, tandis que le *caractère* est davantage un concept inclusif définissant l'ensemble de la personne. Dans ce même sens, Craig Dykstra (1981, 33-62) estime que les humains sont des êtres unitaires et non des classeurs contenant des facultés séparées et divisées. Le nom qu'on peut donner à cette unité et à ce style de vie sera précisément le caractère.

Sur le plan éthique, selon Hauerwas (1975, 16), le caractère indique une orientation générale : avoir du caractère relève davantage d'une détermination morale fondamentale du soi (*Self*). Pour l'auteur, le trait de caractère ou la vertu implique cependant nécessairement une évaluation morale de la personne. On dira d'elle qu'elle fait preuve d'honnêteté, de courage, de lâcheté, etc. (1981a, 55). Mais avoir du caractère n'implique pas une évaluation morale. On peut dire d'un voleur qu'il a du caractère, cela ne veut pas dire qu'il est une personne vertueuse. Qualifier la personnalité n'a pas toujours de signification éthique. Sur le plan éthique, avoir du caractère, c'est avoir la capacité de parler de soi dans le sens d'une auto-affirmation, de déterminer sa future conduite. En ce sens, le caractère implique que la

---

<sup>61</sup> Les chapitres suivants traitent de façon plus élaborée les pensées des deux auteurs principaux de la thèse. Leurs contributions aux définitions générales sont cependant déjà mentionnées dans le présent chapitre, car elles constituent un apport central au débat.

<sup>62</sup> Voir aussi Peters, R. S. 1962. Moral Education and Psychology of Character. *Philosophy : The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, dir. H.B. Acton, v.37, n° 139 (January): 37-56; Hartmann, N. 1963. *Ethics*, v. II: 287-288. London: Allen and Unwin.

personne est plus que ce qui lui arrive ou s'impose à elle au fil de la vie, parce qu'elle a la capacité de déterminer son soi au-delà des conditions de son agir (Hauerwas 2006, 98).

## 2. Le concept d'éthique du caractère

Le terme « éthique » est d'origine grecque, *ethos*, qui désigne, en premier lieu, l'idée de mœurs (Ricœur 1990, 200). Référons ici à la distinction que Paul Ricœur (1990, 200-201) examine entre éthique et morale. Il tente de distinguer, sans les séparer, l'éthique et la morale, même si, malgré la différence de leur racine linguistique (grecque et latine), les deux termes se réfèrent à la même idée, celle de mœurs<sup>63</sup>.

En ce qui concerne le rapport du terme « éthique » avec le terme « caractère », le terme « éthique » qui signifie en premier lieu « mœurs », signifie aussi notamment « habitude » (Annas 2001, 329). Certes, il est courant de relier l'idée de l'habitude à l'éthique de la vertu, l'éthique du caractère s'inscrivant dans le prolongement de celle-ci, nous y reviendrons. Mais les auteurs dont il est question ici relient la notion d'habitude à l'éthique du caractère. Par exemple, dans un livre très populaire sur le sujet, Stephen R. Covey explique que le caractère est constitué d'habitudes (*habits*) : « Qui sème une pensée, récolte une action; qui sème une action récolte une habitude; qui sème une habitude, récolte un caractère; qui sème un caractère, récolte un destin » (Covey 1996, 45). Covey définit l'habitude comme le résultat de l'unité entre le savoir (pourquoi), le savoir-faire (comment) et le vouloir faire; entre la connaissance, la compétence et le désir (*Id.*). Cela dit, Becker (2001, 200-2002) discerne un rapport entre le caractère et l'habitude chez Aristote : « (...) the philosophical use of the English word character, however, usually translates the Greek word *ethos* (...) Character, Aristotle argues, is developed by habituation more than by nature or teaching (...) ».

De ce rapport entre caractère et habitude, nous pouvons présumer que la notion de *caractère* est au centre du concept de l'éthique qui désigne dans un sens plus particulier

---

<sup>63</sup> Ricœur les traite en complémentarité, en proposant une réarticulation des deux.

l'« habitude ». Pour les auteurs principaux de la thèse, Hauerwas et Dykstra, le caractère demeure un élément central pour l'orientation et l'intégration éthique de la vie de la personne. Hauerwas (1975, 123) précise : « In the light of these considerations it is possible to understand why character is best understood as a direction or orientation (...) Character is directing, but it's not compelling in the sense that it represents an external force over which we have no control. »

### 3. Éthique de la vertu ou du caractère : une approche ancienne

De nombreuses réflexions, au sein de plusieurs civilisations, se sont penchées sur le caractère et ses multiples aspects<sup>64</sup>. D'ailleurs l'éthique du caractère contemporaine s'appuie largement sur les philosophes grecs, en particulier Aristote. La composante clé de cette théorie éthique est le développement du caractère à travers les habitudes et les vertus. À diverses époques, ces questions seront réinterprétées. Par exemple, selon les historiens, l'importance du caractère et de la vertu dans les règles et les obligations morales, est débattue dans les écrits philosophiques du Bas Moyen Âge. L'éthique fondée sur le caractère se différencie des autres éthiques de plusieurs manières, mais surtout en regard du fait que ses évaluations éthiques sont centrées sur la totalité de la personne et tout ce qui concerne sa vie (Becker 2001, 202).

On connaît l'axiome célèbre de Luther, qui se situe dans la perspective de l'éthique du caractère, (1966, 291) en donnant la primauté à la personne sur ses actes, selon le principe protestant et évangélique de la préséance de la grâce sur les œuvres : « Des œuvres bonnes ne font pas une personne bonne, mais une personne bonne fait de bonnes œuvres. » Cette perspective éthique luthérienne repose sur le postulat suivant : ce ne sont pas les bonnes actions qui font la bonne personne, mais l'inverse, la bonne personne fait les bonnes

---

<sup>64</sup> Voir Kupperman, J. 1991. *Character*. United states: Oxford University Press; 1999. *Virtues, Character, and Moral Dispositions*. Dans *Virtue Ethics and Moral Education*, sous la direction de David Carr et J. W. Steutel, 199-209. London: Routledge; Clayton, Barbra R. 2001. *Ethics in the Śikṣāsamuccaya : A Study in Mahāyāna Morality*. Michigan: UMI; 2006. *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya : Cultivating the Fruits of Virtue*. New York: Routledge Taylor and Francis Group.

actions. De la sorte, on se penche sur la personne humaine et sa vie intérieure, qui la constitue comme une personne bonne.

À l'époque moderne, des philosophes comme Emmanuel Kant vont s'inspirer de la philosophie grecque, pour créer une approche moderne du caractère et de la vertu en lien avec les notions morales telles que le devoir et l'obéissance<sup>65</sup>. Lisons cet extrait chez Kant :

La vertu est la force des maximes de l'humain dans l'accomplissement de son devoir. (...) La vertu comme accord de la volonté avec tout devoir fondé dans la ferme intention, est une comme tout ce qui est formel. Mais relativement à la fin des actions, fin qui est en même temps devoir, c'est-à-dire ce que l'on doit se proposer comme fin (donc la matière), il peut y avoir plusieurs vertus et puisque l'obligation d'obéir aux maximes qui se rapportent à une fin s'appelle devoir de vertu, il s'ensuit qu'il y a plusieurs devoirs de vertu. (Kant 1996, 66-67; « Doctrine de la vertu, IX »)

Des éthiciens se penchent sur ces grands auteurs de référence, notamment Akamatsu (2001, 15-16) qui réfléchit sur la différence entre Kant et Aristote quant à l'orientation fondamentale du point de vue éthique. Kant aurait conçu les devoirs comme conditions pour rendre la vie humaine plus vertueuse, tandis qu'Aristote se serait appliqué à connaître davantage les traits de caractères qui rendent la vie humaine florissante, selon le concept d'*eudémonisme*, qui désigne le bonheur. Bref, le débat autour de la formation du caractère et des vertus traverse l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours.

Hauerwas traite du développement historique de la réflexion sur le caractère dans trois ouvrages majeur (*Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics* 1975; *A Community of Character* 1981; *Vision and Virtue* 1981a). Comme beaucoup d'éthiciens contemporains élaborant une éthique du caractère<sup>66</sup>, Hauerwas (1975, 35-82)

---

<sup>65</sup> Se distinguant de Kant (1724-1804), des philosophes comme David Hume (1711-1776), John Stuart Mill (1806-1873) et bien d'autres ont créé une approche philosophique moderne du caractère en lien avec la psychologie. À travers leurs pensées philosophiques, ils contribuaient au changement des théories éthiques dominantes à leur époque. Voir Eisenach, Eldon J. 1998. *Mill and the Moral Character of Liberalism*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press; McKinnon, Christine. 1999. *Character, Virtue Theories, and the Vices*. Peterborough, Ont.: Broadview Press.

<sup>66</sup> Voir Sherman, Nancy. 1989. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon



commence l'élaboration de sa pensée par une analyse des pensées classiques dans le domaine, en particulier celles d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Tout en se disant redevable de ces œuvres, il en questionne plusieurs aspects et fraie son propre chemin. Il dit devoir à Aristote la perspective du dépassement du 'devoir faire', pour réfléchir sur le devenir d'une personne bonne, l'interrelation étroite entre caractère, intentions particulières et action, la complémentarité entre principes universels et agir selon les situations particulières.

Hauerwas comprend chez saint Thomas d'Aquin notamment que l'humain se différencie des autres créatures par sa capacité de se rendre maître de ses actes. Or, cette capacité s'appuie sur une vie morale complexe relevant notamment du désir, de la volonté et du choix rationnel. Pour Aristote et saint Thomas, l'éthique du caractère serait liée étroitement à la capacité de la raison de former l'action à travers les désirs, les intentions, la volonté et le choix. Hauerwas n'endosse pas totalement ces réflexions, mais il reconnaît qu'on y retrouve les dimensions essentielles à toute théorie sur le caractère.

Le concept de caractère, chez Hauerwas, paraît parfois utilisé de manière équivalente au concept de vertu. Hauerwas comme plusieurs autres, renvoient, sur ces questions, notamment à l'éthicien Alasdair MacIntyre (1981)<sup>67</sup>. Sur le plan étymologique, il est utile de garder à l'esprit que le terme « vertu » renvoie à la racine latine *vir*, qui signifie homme, héros, soldat; d'où les dérivés *virilitas*, virilité, et *virtus*, force d'âme et qualités viriles. Par la suite, les termes se rattachant à la vertu signifieront notamment la vaillance, la chasteté, les qualités morales. MacIntyre (1997, 177) fait remarquer dans son ouvrage intitulé *Après la vertu*, que la notion de vertu est diversifiée et change de forme à chaque époque de

---

Press; New York: Oxford University Press; McKinnon, Christine. 1999. *Character, Virtue Theories, and the Vices*. Peterborough, Ont.: Broadview Press; Clair, André. 2001. Exister en caractère : au principe de la vie éthique. *Revue Philosophique De Louvain*, v. 99, n° 1: 73-98; Watson, Gary. 2002. On the Primacy of Character. Dans *Virtue Ethics, Blackwell Readings in Philosophy*, dir. Stephen Darwall, 229-49. Malden, Massachusetts: Blackwell Pub; Worman, Nancy. 2002. *The Cast of Character : Style in Greek Literature*. Austin, Tex.: University of Texas Press.

<sup>67</sup> Une question non élucidée demeure, à savoir celle du rapport entre le caractère et la vertu, qu'il faudra examiner dans cette partie.

l'histoire. De plus, chaque culture a son propre modèle de compréhension de ce qu'on appelle vertu. Afin de parvenir à une redéfinition de la notion de vertu pertinente pour l'époque contemporaine, MacIntyre a procédé à des études comparatives de l'histoire de la notion.

Si l'on revient à Hauerwas (1975, 69), il explique, que pour saint Thomas et Aristote, dire qu'une personne a un caractère veut dire que cette personne a acquis un « certain type d'habitudes nommées vertus ». Pour Aristote<sup>68</sup>, l'habitude serait une caractéristique intérieure « *hexis* », définie comme « condition bonne ou mauvaise, dans laquelle nous sommes, en relation avec nos émotions. Ces caractéristiques qui forment les vertus sont des dispositions d'agir de manière particulière » (*Ibid.*, 70). De plus, ces habitudes se forment à travers les activités de la personne. Selon Hauerwas (1975, 71), pour Aristote, être une bonne personne veut dire agir d'une bonne manière. Et par cet agir, le soi se réalise.

Hauerwas observe que, pour les grecs, comme pour les chrétiens, la vertu est le concept central de la réflexion morale, bien qu'il n'y ait pas consensus complet sur le sens de la vertu ou sur la primauté des vertus. Plus récemment, dans le discours commun, Hauerwas (1981, 111) mentionne qu'il y a accord général sur l'importance de la vertu et les vertus; mais philosophiquement et théologiquement, il n'y a pas consensus sur la compréhension des vertus ou sur leur signification morale.

L'analyse d'Aristote et saint Thomas aboutit à un point fort, signale Hauerwas : celui de leur centration sur la vertu. Ils ont placé la question du soi au centre de la réflexion éthique : la forme de l'acte suit la forme de l'agent. Une critique importante à nos yeux, et que formule Hauerwas (1981, 143), concerne la « désunité » des vertus et l'« unité » du soi. Hauerwas observe que ces deux penseurs n'ont pas été capables de percevoir que nous vivons dans un monde où nous devons choisir des manières de vivre qui peuvent être incompatibles. Au contraire, tous deux estimerait qu'aucun soi ne peut endurer un conflit

---

<sup>68</sup> Hauerwas réfère à Aristotle. 1962. *Nicomachean Ethics*. New York: Bobbs-Merrill Co.

entre les vertus. C'est pourquoi ils affirmeraient qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre les vertus. Hauerwas affirme non seulement que celles-ci peuvent être conflictuelles, mais plus encore, il peut arriver, selon les modes de vie, que des vertus se transforment ou disparaissent. Aristote et saint Thomas d'Aquin ne pouvaient guère envisager ce problème. Celui-ci implique que nous ne pouvons pas dépendre uniquement des vertus pour assurer le lien entre notre soi et l'action. Pour Hauerwas, « les vertus finalement dépendent de notre caractère pour une direction, et non l'inverse » (*Id.*). Ces quelques éléments rassemblés ici montrent que l'éthique du caractère s'enracine dans l'éthique de la vertu, tout en paraissant suggérer que Hauerwas englobe celle-ci dans la première.

En effet, il énonce, dans un petit ouvrage intitulé *The Difference of Virtue and the Difference it Makes : Courage Exemplified*, que l'éthique de la vertu n'est pas suffisante. En prenant l'exemple de la vertu de courage, Hauerwas (1993, 287-306) montre comment le courage chez Aristote est différent de celui chez saint Thomas d'Aquin; de plus, il montre comment les vertus chrétiennement conçues sont en tension avec les ordres sociaux contemporains. Dans une perspective très similaire à celle de Hauerwas, Kupperman (1988) distingue entre l'éthique du caractère et l'éthique de la vertu. L'éthique de la vertu mettrait l'emphase sur l'excellence associée à la performance de certaines tâches, tandis que l'éthique du caractère porte attention à toute la personne humaine. Dans la même foulée Michael Slot (dans Crisp et Slot 1997, 239- 240) distingue entre ce qu'il appelle « agent-focused » et « agent-based ». Les théories centrées sur l'agent « agent-focused » comprennent la vie morale en rapport avec ce que fait l'individu. Selon cette éthique, l'action bonne dépend de ce que fait la personne, tandis que, selon l'éthique « agent-based », l'action « bonne » dérive des motivations, du caractère ou de la vie intérieure de l'individu qui veut faire telle action avec excellence.

Actuellement, plusieurs auteurs emploient les termes « éthique du caractère » et « éthique de la vertu » de manière interchangeable. Mais l'objet de la thèse n'est pas de redéfinir cette notion, bien qu'elle prenne en compte les discussions à ce sujet. Il n'est pas question de remplacer la notion de vertu par celle de caractère, ou par une autre, mais de

traiter du concept de caractère, dans le contexte des œuvres des théologiens et éthiciens Hauerwas et Dykstra.

#### **4. Perspectives contemporaines et leurs critiques de modèles normatifs**

Des éthiciens et moralistes contemporains comme Elizabeth Anscombe (1958), Bernard Williams (1970), Alasdair MacIntyre (1981), Stanley Hauerwas et Craig Dykstra, ont emprunté divers chemins dans l'étude du caractère et de la vertu dans leurs philosophie et théologie morales. Nous nous penchons brièvement ici sur Elizabeth Anscombe, à laquelle Hauerwas réfère pour l'élaboration de sa perspective. En 1958, elle a publié un petit ouvrage intitulé *Modern Moral Philosophy* qui s'est avéré un point tournant, puisqu'il est reconnu comme ayant changé la façon de réfléchir sur les théories normatives (Richter 2000, 146-152). Elle (1958, 2-9) critique l'emphase de la philosophie morale moderne sur la loi, se rapportant aux obligations et aux devoirs, notamment la philosophie morale kantienne. Elle s'en prend au déontologisme (insistance sur les actions) et au conséquentialisme (insistance sur les conséquences de l'action). Elle critique les théories qui reposent sur des principes d'application universelle, surtout l'utilitarisme de John Stuart Mill et la déontologie d'Emmanuel Kant, car elle estime qu'elles renvoient à des règles et codes moraux devenus trop standardisés et rigides, – comme le principe du bonheur de Mill, – et trop liés au concept d'obligation. Ces approches lui paraissent moins pertinentes dans la société contemporaine (Barcalow 2000, 340-350). C'est pourquoi Anscombe (1958, 1) appelle à élaborer la philosophie morale et l'éthique autrement. L'éthique comme discipline de vie, estime-t-elle (*Ibid.*, 18), prend son point de départ dans ce qui épanouit l'humain et par ce qui rend sa vie bonne. S'inspirant d'Aristote et de la philosophie classique grecque, Anscombe (*Ibid.*, 1-19) invite au retour à des concepts comme le caractère, la vertu et l'épanouissement.

À l'exemple d'Anscombe et en se référant à son œuvre, les autres éthiciens et moralistes contemporains mentionnés précédemment ont également pris la même démarche éthique pour donner l'importance à la personne humaine, au caractère et à la vertu, dans

leurs philosophie et théologie morales. Bernard Williams (1985), par exemple, a critiqué le développement de la philosophie morale. Il opère une distinction entre éthique et morale. La morale, marquée par la pensée kantienne, insiste sur des notions comme le devoir et l'obligation; une vie « bonne » dépend alors d'une application bonne des règles et des devoirs. Williams considère cette approche trop étroite. Il entend penser la morale autrement, avec des concepts plus larges qui prennent en considération la personne humaine, sa famille et sa société. Or, penser la morale de cette façon, selon Williams (1972), voilà qui s'appelle « éthique ». Ce point de vue éthique est compatible avec les théories classiques d'Aristote.

Toujours sous l'influence d'Aristote, l'éthicien catholique Alasdair MacIntyre (1981), dans son fameux ouvrage éthique intitulé *After Virtue : A Study in Moral Theory* (*Après la vertu : étude de théorie morale*), donne plus d'importance à la vertu. À l'exemple d'Anscombe et de Williams, il critique des notions morales comme le devoir, les règles, la loi. Pour donner une nouvelle orientation à l'éthique contemporaine, MacIntyre reprend la notion aristotélicienne de la vertu, la développe et la modifie pour bâtir une théorie éthique basée sur une nouvelle définition de la vertu. Il conclut de sa démarche éthique que les différentes pratiques humaines, sociales et morales de la vertu produisent différentes conceptions de la vertu. Suivant la logique éthique de MacIntyre, la personne et ses propres pratiques humaines deviennent prioritaires dans toute théorie éthique qui se base sur la vertu et le caractère.

En critiquant les théories éthiques centrées strictement sur l'aspect rationnel, la loi, l'agir, la fin et les conséquences d'un agir, la situation ou la décision morale, Hauerwas et Dykstra développent une démarche éthique à la fois influencée par celle de MacIntyre, mais distincte, en se centrant davantage sur le caractère. Cette thèse, poursuivant la compréhension d'une approche de l'éthique par le caractère, retient aussi ces deux auteurs parce qu'ils adoptent une perspective théologique.

Pour mieux comprendre le fondement de la démarche éthique d'Anscombe, qui a ouvert la voie à l'éthique du caractère, il importe d'évoquer ce qu'on appelle l'éthique normative. Celle-ci, en gros, constituerait la branche de l'éthique qui s'occupe de classer les actions comme plutôt justes ou plutôt injustes, sans parti pris, par opposition à l'éthique descriptive<sup>69</sup> (Petersen et Ryberg 2007). L'éthique normative concerne l'éthique en tant qu'ensemble de normes relatives au comportement. Le conséquentialisme, la déontologie, l'éthique de la vertu et l'éthique du caractère, sont des théories différentes issues de l'éthique normative<sup>70</sup>.

En gros, le conséquentialisme est une théorie éthique fondée sur les conséquences<sup>71</sup>. Cette approche éthique accorde la priorité à la valeur que nous attachons aux résultats de nos actions. Elle met l'accent sur l'idée selon laquelle les conséquences de l'action jouent un rôle prépondérant dans la prise de décision éthique. Selon l'éthique conséquentialiste, la personne doit évaluer et déterminer son agir en fonction des conséquences de ses actes.

Quant à la déontologie, ce terme vient du mot grec *deontos* (*deon*), qui signifie devoir<sup>72</sup>. En effet, la déontologie est une théorie éthique fondée sur la loi et le devoir; elle accorde la priorité à la loi et aux obligations, comme moyen d'orienter le comportement de l'individu; et elle évalue ce qu'il convient de faire dans une situation, en vérifiant s'il existe une norme qui s'applique à cette situation<sup>73</sup>. La déontologie est donc un système éthique

---

<sup>69</sup> Voir Kagan, Shelly. 1998. *Normative Ethics*. Boulder, Colorado: Westview Press; Petersen, Thomas S. et Jesper Ryberg. 2007. *Normative Ethics : 5 Questions*. 5 Questions Series. United States: Automatic Press.

<sup>70</sup> Voir Garner, Richard T. et Bernard Rosen. 1967. *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-Ethics*. N. Y.: Macmillan; Hursthouse, Rosalind 1999. *On Virtue Ethics*. Toronto: Oxford University Press.

<sup>71</sup> Voir Darwall, S. 2003. *Consequentialism*. Blackwell Readings in Philosophy 7. Oxford: Blackwell Publishing; Mulgan, T. 2001. *The Demands of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press; Scheffler, S. 1988. *Consequentialism and its Critics*. Oxford Readings in Philosophy. New York: Oxford University Press.

<sup>72</sup> Fedler (2006, 18) écrit : (...) *the term deontology is derived from the Greek deontos, meaning duty*.

<sup>73</sup> Pour préciser cette idée complexe, nous renvoyons aux propos de trois auteurs, qui apportent des éclairages différents sur la déontologie. *The term deontology comes from the Greek word deon, which means "binding duty."* (...) *On this view, a moral act is right when it conforms to the relevant, correct principle of moral duty.* (...) (Moreland et Craig 2003, 447). Helm (1996, 233) écrit ceci : *Currently, deontology is that approach to ethics which lays stress on the central importance of obligation and permission. It recognizes that there may be some actions which are morally obligatory no matter what the consequences, and so is sharply contrasted*

qui considère que certaines caractéristiques de l'acte moral ont une valeur fondamentale, peu importe les conséquences. Par exemple, le fait de dire la vérité serait éthique, même lorsque cela peut causer du mal; et le fait de mentir serait un manquement à l'éthique, même lorsque cet acte peut causer du bien. Ainsi on peut dire que la déontologie concerne tout système éthique qui se concentre principalement sur le devoir afin d'évaluer les valeurs éthiques de l'action; contrairement aux théories éthiques qui visent une bonne fin (conséquentialisme) ou qui s'appuient sur un caractère droit (éthique du caractère).

Notre auteur principal discute de ces divers courants. Selon Hauerwas (1977, 169-170), en gros, la « déontologie » et le « conséquentialisme » répondent à la question éthique : qu'est ce qu'on doit faire lorsque se pose un dilemme? Mais il entend élargir la réflexion éthique et ne pas la limiter à l'agir, le devoir faire. Elle doit aussi être concernée par la question: comment doit-on voir et comprendre le dilemme? Tant la déontologie que le conséquentialisme se préoccupent de la réalisation de la bonne action (quoi faire?). Quant à l'éthique du caractère, elle se préoccupe, en premier lieu, de la réalisation du bon caractère, et il préfère cette perspective éthique plus englobante de la personne.

L'un des éléments majeurs de l'éthique du caractère, c'est l'affirmation de la non-limitation de l'éthique à un code de règles. L'éthique du caractère contemporaine s'est affirmée dans le cadre d'une insatisfaction, illustrée par Anscombe, face aux règles et obligations, que la déontologie et le conséquentialisme ont développées pour la compréhension de l'éthique. La théorie de l'éthique du caractère s'est développée à travers la réfutation de la domination de l'usage rigide de règles et de principes moraux dans l'éthique appliquée.

---

*with consequentialism (...). Deontology is closely allied to an understanding of ethical obligation in terms of rule-following, even exceptionalness rule-following, where the obligatoriness is understood to be grounded in some general fact or facts. (...). Bloomfield (2001, 83) énonce ceci : But what seems to bind deontic theories together is their emphasis on why an act is performed: an act is morally correct if it is done for the correct reasons. (...) Deontologists consider an act to be good if it is the expression of the correct reasons for acting. In other words, one looks to the source of the act or the reasons why it was performed, to determine its moral standing; what follows from the act or its consequences is of no concern. (...).*

Cela dit, évidemment, il n'y pas une seule théorie éthique du caractère, mais des théories éthiques du caractère. Par ailleurs, chaque théorie éthique du caractère dépend notamment de la position que l'éthicien a prise pour développer sa théorie en s'appuyant sur le caractère, sur la vertu ou sur les deux à la fois.

## **Conclusion**

Ce chapitre examine quelques aspects sur la terminologie et la filiation philosophique de l'éthique du caractère, qui renvoie à une vaste littérature. Mais dans le cadre de cette recherche, nous faisons le choix de nous pencher sur des approches théologiques de cette éthique. Ainsi, dans les trois chapitres suivants, nous choisissons d'analyser certains aspects des œuvres des théologiens et éthiciens Stanley Hauerwas et Dykstra. Le quatrième chapitre entend présenter des éléments fondamentaux de la pensée philosophique de Hauerwas sur le caractère, alors que le cinquième chapitre s'attache à la lecture de sa théologie. Et finalement, le sixième chapitre concerne la pensée théologique de Dykstra sur cette question. Les dimensions sélectionnées dans l'œuvre de ces auteurs nous paraissent pertinentes pour orienter l'approche de l'accompagnement des jeunes adultes.

Pour conclure au sujet du caractère, nous pouvons comprendre donc le caractère comme l'horizon permettant de relier toujours l'action à la personne, et non seulement à une règle ou une norme qu'on applique. Tel que mentionné au départ, le caractère constitue la marque, la distinction. Si la marque disparaît, le sujet perd son identité (Canto-Sperber 2001, 212). Selon cette approche, les règles et les lois ne sont pas les seuls moyens pour déterminer ce qui est juste ou injuste, la bonne action ou la mauvaise action. La loi extérieure doit devenir une loi intérieure gravée dans le caractère de la personne, ce qui est très évangélique. De la sorte, la personne se rend maîtresse d'elle-même et intègre l'évangile à sa manière d'être.



## **Chapitre 4 - L'éthique du caractère selon Stanley Hauerwas**

Afin de réfléchir sur des aspects pertinents de l'éthique du caractère, nous avons sélectionné quelques livres principaux de Hauerwas<sup>74</sup>. Ils permettent d'interpréter des notions fondamentales qui traversent toute l'œuvre, telles que celles du caractère, de la capacité d'agir et de la communauté. Le lecteur aura parfois l'impression de répétition. En effet, Hauerwas se penche sur les mêmes thèmes, sous divers angles. Son écriture est en quelque sorte circulaire. Nos chapitres sur ses écrits reflètent ce style. De plus, nous retenons quelques aspects concernant les principales notions, et non toute l'élaboration argumentaire fort complexe que Hauerwas effectue dans son œuvre importante.

La deuxième section du chapitre nous permet de dégager les traits caractéristiques constitutifs du concept de caractère, chez Hauerwas. Dans cette section, nous traitons plusieurs notions importantes dans la théorie éthique de Hauerwas, surtout celles du soi, de l'agent, de l'agir, de l'intention, de la raison, du caractère comme détermination de la capacité d'agir personnelle et comme orientation du soi.

La troisième section se centre davantage sur le concept de caractère en rapport avec l'éthique théologique de Hauerwas. Elle sert de transition vers le chapitre suivant qui parle des traits caractéristiques constitutifs de l'éthique théologique hauerwasienne du caractère.

### **1. Ouvrages choisis et concepts fondamentaux**

D'emblée, nous tenons à préciser que ce ne sont que certains ouvrages de Hauerwas qui nous intéressent dans cette partie de la thèse. D'après notre humble connaissance de Hauerwas, son œuvre est une quasi encyclopédie : il écrit sur plusieurs sujets interreliés :

---

<sup>74</sup> Une annexe dans la thèse sert de glossaire des principaux termes utilisés par Hauerwas et Dykstra, dans leurs ouvrages.

des sujets théologiques (*Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics*, 1975), philosophiques (*Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy*, 1983a.), politiques (*Dissent from the Homeland : Essays after September 11*, 2003.), ou des sujets en rapport avec la santé (*Suffering Presence : Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church*, 1988a.). En réalité, uniquement cinq ouvrages sont retenus comme les sources principales de notre recherche sur Hauerwas. Les autres ouvrages qui figurent dans la bibliographie de la thèse, contribuent également au développement de notre projet de recherche, mais de façon secondaire. Voyons brièvement quels sont les cinq ouvrages principaux.

a. *Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics*, 1975

Dans ce livre Hauerwas s'inspire de la théologie morale catholique pour faire de l'éthique du caractère « un sujet de discussion » entre la morale chrétienne et la sécularisation du monde actuel. Ce livre donne accès aux racines de la théorie hauerwasienne du caractère.

b. *A Community of Character*, 1981

Dans ce livre, Hauerwas applique sa théorie du caractère dans le domaine de l'éthique sociale. Il développe les questions narrative et communautaire en rapport avec la formation du caractère chrétien. Il avance l'idée ecclésiologique qui présente l'Église comme une communauté alternative à la société globale.

c. *Vision and Virtue : Essays in Christian Ethical Reflection*, 1981a

Hauerwas y intègre la notion de la vision dans sa théorie éthique du caractère. Il fait également un rapport entre sa théorie éthique chrétienne et les autres théories éthiques normatives séculières. Ce livre est l'œuvre d'un éthicien qui est bien au courant de cette branche de la philosophie (l'éthique) et qui s'est familiarisé avec ses principaux enjeux. Hauerwas invite à partager une compréhension de l'éthique en général, et de l'éthique chrétienne en particulier.

d. *The Peaceable Kingdom : A Primer in Christian Ethics*, 1983

Dans ce livre Hauerwas souligne l'importance de la vie et de l'enseignement de Jésus dans la formation morale du caractère. Ce livre attire l'attention sur les aspects narratif,

communautaire et traditionnel dans la vie morale chrétienne. Hauerwas développe systématiquement l'importance du caractère comme élément nécessaire qui permet de dresser une stratégie d'action pour confronter les dilemmes éthiques. À la fin du livre, Hauerwas propose la non-violence comme condition de l'élaboration de notre compréhension de l'éthique chrétienne.

e. *The Hauerwas Reader, 2001*

Les éditeurs de ce livre comptant près de 800 pages, ont compilé et publié un volume qui représente tous les différents ouvrages de Hauerwas. La collection reflète la grande variété des sujets sur lesquels Hauerwas a réfléchi et écrit. Ce livre est une introduction complète au monde éthique et théologique de Stanley Hauerwas. Il est aussi un recueil de commentaires et d'analyses de ses œuvres.

Stanley Hauerwas se dit redevable aux auteurs suivants : Elizabeth Anscombe (l'élève de Ludwig Wittgenstein) (1958, 1-19), Stuart Hampshire<sup>75</sup> qui ont travaillé au renouvellement de la philosophie morale. Il s'inspire aussi des travaux de H. Richard Niebuhr<sup>76</sup> sur la centralité de la nature du soi, et de ceux de James M. Gustafson<sup>77</sup> sur l'importance du caractère. Il est reconnu comme un important contributeur au débat sur la théologie narrative, ainsi que sur le renouveau de la réflexion sur l'éthique de la vertu. Les deux sous-sections qui suivent introduisent les grandes coordonnées de son éthique théologique.

### **1.1 Du commandement à l'affirmation du soi**

Le projet théologique et éthique de Hauerwas (1975, 2-33) est de repenser la théologie morale protestante-luthérienne, qui a formé sa conception morale autour de la

---

<sup>75</sup> Voir Hampshire, Stuart. 1965. *Freedom of the Individual*. London: Chatto and Windus; 1966. *Philosophy of Mind*. New York: Harper & Row.

<sup>76</sup> Voir Niebuhr, H. Richard. 1937. *The Kingdom of God in America*. Chicago, New York: Willett, Clark & Co.; 1963. *The Responsible Self : An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row.

<sup>77</sup> Voir Gustafson, James M. 1968. *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row; 1978. *Protestant and Roman Catholic Ethics : Prospects for Rapprochement*. Chicago: University of Chicago Press.

métaphore du « command » ». L'objet de la vie morale, selon cette « métaphore »<sup>78</sup>, n'est pas de cheminer, mais d'obéir aux commandements. Hauerwas (*Ibid.*, 2-3) a déplacé la métaphore de la « commande » vers la métaphore du « caractère » : la vie morale ne s'exprimerait pas à travers le langage des commandements, mais à travers le langage du caractère. Toutefois, Hauerwas (1975, 11) précise que la métaphore du caractère inclut les commandements, mais ne les place pas au premier rang; c'est pourquoi elle permet d'entrer dans une démarche éthique plus subjective. De plus, ce concept du caractère reconnaît que nos actions valent non seulement pour répondre à une situation, mais aussi pour la détermination du soi (autodétermination). Selon Hauerwas (*Ibid.*, 12-13), nous nous formons nous-mêmes par nos actions pour répondre à d'autres situations du futur. Ainsi, le concept du caractère implique que le moralement « Bon » concerne globalement l'acteur et, quoique sans rupture, non pas seulement les actes; car les actes humains renvoient à la personne humaine elle-même et ne forment pas une sphère séparée de son caractère.

Pour Hauerwas (1972, 698-715) la capacité de l'autodétermination est cruciale pour que la personne ait du caractère. Cette capacité montre que la personne se représente davantage que ce qui se produit ou 'lui arrive' dans sa vie et ne se forme pas tout simplement à travers l'interaction avec des forces de son environnement social. La personne a la capacité de façonner cet environnement par son caractère. Cependant, son soi doit incorporer et adapter les rôles sociaux et les modèles de conduite transmis par sa société.

En réalité, parler du caractère de la personne, c'est essayer de saisir quelque chose de l'essence de la personne en tant qu'être humain, ses caractéristiques majeures, ce qu'elle dit ou fait, ses croyances et sa foi, ses valeurs ou ses principes. Pour notre auteur, parler du caractère demeure une façon implicite de renvoyer au soi comme agent. D'ailleurs, à notre

---

<sup>78</sup> Dans l'Introduction de la deuxième édition du même livre : *Character and the Christian Life*, Hauerwas (1994, xxvi-xxvii) mentionne qu'il n'aurait pas dû présenter les notions de « command » et de « caractère » comme des métaphores. Ce sont, à l'instar de la vertu, des concepts qui déterminent une théorie éthique (*Ibid.*, xxvii).

connaissance, Hauerwas ne fait pas de distinction entre les deux notions, c'est-à-dire le caractère et le soi, dans les ouvrages consultés. Une certaine distinction peut cependant se percevoir, indirectement, à travers le développement de sa pensée sur le caractère. Nous allons constater cela au fur et à mesure que nous avancerons dans les deux chapitres (4 et 5) de cette thèse consacrés à sa pensée.

Hauerwas relie son éthique du caractère à la théologie, par le biais de trois concepts : l'histoire, la communauté et la vision, qui feront l'objet du chapitre cinq. Brièvement, le concept d'histoire concerne la communauté et la personne. La notion de caractère constitue l'une des façons d'expliquer la nature normative de la vie chrétienne en tant qu'autodétermination développée à travers l'histoire de chacun (Hauerwas 1972, 714). Quant à la communauté, le caractère de la personne s'y forme et ne peut s'en isoler. Enfin, selon Hauerwas, la vie morale est un enjeu de vision et non surtout un enjeu d'action, c'est-à-dire que le type de caractère résulte surtout de notre façon de voir le monde, d'où découle notre action.

En ce qui concerne l'éthique du caractère, Hauerwas formule quelques dimensions essentielles à sa compréhension. Outre les traits du caractère, le contexte communautaire est crucial, de même que l'importance pour l'agent d'agir sur son contexte. Il s'agit d'une articulation subtile entre sujet et contexte.

(...) pour toute théorie complète du caractère, il ne suffit pas d'indiquer phénoménologiquement les éléments de base définissant ce qu'est 'avoir du caractère', selon les termes de la détermination du soi. Autrement dit, il n'est pas suffisant d'expliquer le « Comment » de la persistance du soi, de l'individu, qui permet l'acquisition d'une histoire morale qui informe son action au présent et qui l'oriente d'une certaine manière vers le futur. Il faut aussi inclure le « Quoi ». Pour expliquer ce « Quoi », on doit placer l'individu dans un contexte communautaire et collectif, duquel il s'inspire quant à ses normes morales, ses valeurs et ses orientations. Pour les chrétiens, cela voudra dire que de spécifier ce que signifie pour eux avoir un caractère, sera inspiré de leur état comme peuple constitué dans une Église. En réalité, toutefois, il n'est pas facile de séparer le « Comment » du « Quoi » dans l'idée du caractère. Mais insister sur l'idée du caractère, c'est être normativement engagé envers l'idée qu'il est préférable pour les humains de former plutôt que de se laisser formés par leurs

contextes (*circumstances*). Autrement dit, bien que pour une bonne part ce que nous sommes est dû à notre profil psychologique et notre contexte culturel, notre caractère devrait être formé par nos propres efforts plutôt que par une réponse passive à notre environnement particulier. Cet engagement normatif, cependant, dépend de la capacité à montrer que les êtres humains peuvent se déterminer eux-mêmes au-delà de leur conditionnement culturel; ou, peut-être encore mieux, de montrer qu'ils peuvent donner un ordre particulier aux éléments de leurs désirs et choix. (Hauerwas 1975, 17-18; c'est nous qui traduisons)<sup>79</sup>

Ainsi, l'individu est tenu d'avoir cette « puissance d'agir » (*agency*) qui contribue à déterminer son soi. Le caractère est, pour une bonne part, la forme de notre capacité d'agir (Hauerwas 1994, xx). C'est pourquoi la question de la capacité de l'individu d'être un agent est au centre de l'idée du caractère (Hauerwas 1975, 18). Pour comprendre la nature du caractère, Hauerwas constitue un lien trilogique entre le caractère, la capacité d'agir personnelle et la communauté. Voyons, dans la section suivante, les grandes lignes de cette trilogie.

## 1.2 Le caractère, la capacité d'agir et la communauté

Hauerwas insiste sur le rapport entre le caractère et la capacité d'agir, à travers la dynamique d'autodétermination. Certes, plusieurs facteurs extérieurs jouent un rôle important dans l'existence humaine, mais la personne se forme plus que par ses

---

<sup>79</sup> *This means that for any full theory of character it is not enough simply to indicate phenomenologically the basic elements of "having character" in terms of the determination of the self. In other words, it is not enough to explain the "how" of the persistency of the self that allows a man to acquire a moral history which informs his action in the present and directs him in particular ways toward the future, but the "what" must also be included. In order to explain the "what" it is necessary to put the agent in the context of the communities from which he draws his moral norms, values, and direction. For Christians this will mean that further specification of what it means for them to have character will be drawn from their being a people constituted in a church.*

*In fact, however, it is not easy to separate the "how" from the "what" of the idea of character. For to stress the significance of the idea of character is to be normatively committed to the idea that is better for men to shape rather than to be shaped by their circumstances. In other words, though much of what we are is due to our particular psychological makeup and cultural context, our character should be formed by our own effort rather than as a passive response to our particular environment. This normative commitment, however, depends on being able to show how men can determine themselves beyond their cultural conditioning; or, perhaps better, that they can give a particular order to the elements of their desires and choices.*

« interactions avec ces forces » (1975, 18). Il s'autodétermine en agissant sur ces dimensions, pour orienter sa vie. Il doit être la source de sa propre détermination et de son agir. Cette capacité d'agir est réelle dans la mesure où elle est déterminée en rapport avec des raisons particulières et des manières concrètes d'agir. Par elle, une personne acquiert un caractère, étant par exemple capable de réagir de manière significative à des événements qui dépassent son contrôle. En ce sens, l'individu n'est pas un agent passif dans les événements de sa vie. Il a une certaine destinée, mais il est aussi un agent qui a la capacité de donner une forme particulière, par son caractère, à cette destinée (*Ibid.*, 19).

Quant au rapport entre soi et communauté, Hauerwas (1975, 29) explique que l'idée du caractère met certes en évidence l'importance de notre subjectivité dans l'orientation morale de notre vie. Cette idée du caractère contribue à la réalisation de l'orientation morale en nous, au cœur de notre foi, de nos intentions, de nos convictions et de nos actions (*Ibid.*, 33). Or, nos croyances et nos convictions, qui forment et expliquent nos comportements, ne sont pas notre propre produit; mais nous les héritons de notre contexte social. Donc, parler du caractère, c'est parler à la fois de l'aspect individuel et de l'aspect collectif. De même, le soi ne peut pas se dissocier de sa dimension sociale. Hauerwas (*Ibid.*, 34) explique que le soi qui donne lieu à la capacité d'agir personnelle, est fondamentalement un soi social, un soi non séparable de son environnement social et culturel. Toutefois, le soi incarné dans la capacité d'agir personnelle est irréductible aux facteurs de ses arrière-fonds sociaux. Quoi qu'il en soit, la base de la vie morale de la personne est corrélative à la substance de croyances et de valeurs de sa communauté d'appartenance.

## **2. Les traits constitutifs du concept de caractère**

Cette section élabore les principales caractéristiques du concept de caractère chez Hauerwas. Il s'agit de se pencher sur une définition du soi en tant qu'agent, et sur la primauté de celui-ci. Deuxièmement, il sera question de son rapport à l'intention personnelle et de sa dimension publique. En troisième lieu, il faut réfléchir sur son aspect

rationnel et sur son nécessaire dépassement dans une perspective narrative. Les deux derniers points abordent respectivement le caractère comme détermination de l'agir et orientation du soi.

## 2.1 Le soi comme agent

Hauerwas (1975, 83) définit le soi en tant qu'agent c'est-à-dire qui a la capacité d'agir. L'idée de capacité d'agir se résume ainsi : ce qui a la puissance de produire un effet. Attribuer la capacité d'agir à une personne suppose qu'elle est capable de modifier le cours des circonstances autour d'elle. Cela veut dire qu'elle est l'agent réel, la cause, de ce qui arrive. Dans un autre sens, Hauerwas (*Ibid.*, 84) explique que, si l'agent (la personne) ne se présente pas comme créateur de son action, l'action risque d'être un processus purement mécanique.

Se référer au soi comme agent suggère, affirme notre auteur (*Ibid.*, 87), que dans l'agir, le soi (l'agent) produit ce qui ne sera pas produit sans la puissance d'agir. Par ce fait, l'agent (le soi) est la cause de son action dans le sens qu'il a l'efficacité de produire les résultats qu'il envisage.

À travers son exposé de la nature du soi comme puissance d'agir, Hauerwas (*Ibid.*, 89-96) met en évidence la primauté de la perspective de l'agent dans la condition de l'agir. Le rapport entre la capacité d'agir personnelle et l'action, entre la personne et l'action, est très important : si une mauvaise personne commet des actes bons, il est certain que cette personne contribue à créer des effets positifs, mais son action reste néanmoins mauvaise si elle ne met pas sur le chemin de la bonté (être bon) (Hauerwas 1994, xxiii). Être bon est plus important que commettre un ou l'autre acte bon, voilà pourquoi l'agent doit avoir la primauté.

Donnons à ce sujet un exemple, en référant à la question très controversée de l'avortement. Du point de vue de l'agent, Hauerwas (1981a, 4) estime que l'avortement ne doit pas être toujours considéré comme un meurtre. Il s'agit de situer l'acte par rapport à



l'agent. L'intentionnalité associée à l'avortement ne peut pas être toujours décrite comme une injuste agression, mais souvent comme une réponse ambiguë à une situation tragique. La perspective de l'agent est importante pour comprendre des actes particuliers comme l'avortement. De la sorte, il ne s'agit pas de qualifier uniquement l'acte lui-même, à savoir le mal commis au fœtus; mais, aussi de travailler sur le soi – et tout de ce qu'il implique – de la personne qui commet cet acte.

Notre auteur arrive donc à cette conclusion : l'agir dépend de l'agent. Et c'est l'agent qui seul peut décrire et justifier exactement et totalement son agir. Jamais l'observateur ne sera capable de déterminer exactement l'acte de l'agent (Hauerwas 1981a, 89). Pour cette raison, Hauerwas (1975, 95) explique que l'agir est un « concept d'agent », dans la mesure où il se rapporte à l'individu et est intentionnel. Dire de l'agir qu'il suit une intention individuelle, c'est affirmer que le soi est capable de transformer le monde, à travers des actions particulières qui se conforment à ses intentions (*Ibid.*, 101).

## **2.2 L'agir (l'action), sa dimension privée (l'intention) et publique**

Hauerwas (1981a, 57) démontre que ce qui distingue l'humain de l'animal, ce sont notamment les intentions. Par ses intentions anticipées, l'humain agit différemment de l'animal. Pour que l'action soit humaine, elle doit en effet être comprise en rapport avec les intentions de l'acteur. Par conséquent, l'action sera intentionnelle; et la pleine description et élucidation de l'acte vient de l'acteur, et non de l'observateur qui lui est extérieur, tel que mentionné plus haut.

Notre auteur (1981a, 58) observe que l'action est intentionnelle, nous différencions les intentions comme un type de connaissance distinct de celle obtenue par l'observation empirique. L'idée derrière la connaissance portant sur des aspects non observables (intentions), c'est que l'agent sait ce qu'il fait; ce n'est pas parce qu'il s'observe, mais parce qu'il agit. En d'autres mots, Hauerwas (1981a, 58-59) explique que la connaissance que nous possédons par nos intentions et nos actes n'est pas une chose à acquérir, mais une

chose que nous avons parce que c'est nous qui agissons. Notre caractère et notre spécificité se forment par nos propres intentions. De plus, le caractère doit être le résultat d'une forte attention au monde dans lequel nous vivons, et cela donne une cohérence à notre intentionnalité; telle attention est formée par les « histoires » de notre vie.

Ici, l'idée du caractère chez Hauerwas paraît se limiter strictement à la dimension individuelle de la personne. Mais rappelons que pour lui (1975, 97-101), le fait que l'action dépende de l'agent n'exclut pas sa dimension sociale et publique. Le sens d'une action a un caractère public, parce que notre langage est public (*Ibid.*, 101). La dimension sociale de l'action reflète l'aspect social de la nature de la personne humaine. Pour Hauerwas (*Ibid.*, 102) il n'y a pas de pur agent ou de purs actes, mais seulement un agent et un acte dans une société, un temps et un espace particuliers. Il (*Ibid.*, 103) affirme que même s'il y a primauté de l'agent, la dimension sociale reste essentielle dans la nature de la personne, sans que la société ne détermine totalement la personne. Notre caractère se forme selon ce que nous sommes, et il ne se réduit pas à la production des forces sociales sur nous.

### **2.3 L'aspect rationnel du caractère et son dépassement dans l'éthique narrative**

Hauerwas réfléchit sur l'aspect rationnel dans notre agir, qu'il élabore à l'aide des concepts d'intention et de motifs. Notre auteur (*Ibid.*, 106) montre l'importance de la raison en rapport avec le caractère : être raisonnable est important pour former notre action. La signification de notre agir ne se rapporte pas uniquement à notre action, mais au fait que nous agissons, comme personne, d'une manière qui nous est propre. Donc pour Hauerwas, parler de l'agir, c'est aussi parler du soi. Nous expliquons et donnons raison de nos actions à travers deux types d'explication : nos motifs et nos intentions. Il (1975, 107) explique que ceux-ci ne sont pas les causes de nos comportements, mais plutôt ils permettent que notre

action soit intelligible et explicable<sup>80</sup>.

Notre capacité cognitive est dépendante de notre capacité à former nos intentions efficacement, affirme Hauerwas (1981a, 78). Mais pour lui, l'efficacité de nos intentions dépend de notre foi en nous-mêmes, dans les autres et en notre environnement; en d'autres mots, notre foi, nos désirs et nos intentions ne peuvent pas être isolés comme les motifs de l'agir moral. Cela est sous la compréhension que le motif est indépendant de la description de l'action comme agir moral. Mais notre auteur s'objecte à ce que le motif soit isolé de l'action, si l'intention fait partie de l'agir moral. C'est pourquoi, il constate que l'intentionnalité ne peut être réduite à une simple cause psychique de la motivation.

Inspiré par les pensées de Richard Stanley Peters sur le concept de motivation, Hauerwas (*Ibid.*, 110)<sup>81</sup> mentionne qu'il arrive qu'on agisse inconsciemment, sans avoir de motifs explicites ou une raison claire de ce que l'on fait. Peters (dans Hauerwas 1975, 111) parle de ce schéma en mentionnant que les motifs ne sont pas seulement des raisons, mais ils sont des raisons d'une certaine orientation. Hauerwas ajoute que les raisons de nos actions sont orientées vers la nature intentionnelle de l'action.

Hauerwas (1975, 113) explique que notre caractère est l'aspect du soi par lequel nous déterminons notre agir; notre caractère est la cause de nos actions; et les frontières de notre caractère sont les frontières de nos possibles intentions.

Il reste à signaler que dans son livre intitulé *Truthfulness and Tragedy: Further Investigation in Christian Ethics*, Hauerwas (1977) limite l'importance de la raison et de la

---

<sup>80</sup> Dans la deuxième édition de son livre intitulé *Character and the Christian Life*, Hauerwas (1994, xxi-xxii) reconnaît qu'il a suivi MacIntyre (1981) dans ses pensées pour donner la primauté à l'action intelligible. La notion d'*action* en relation avec le sens de la *capacité d'agir* était très intellectualisée. La primauté de l'action intelligible renforce et aide à placer notre action en récit intelligible; donc, le caractère n'est qu'une sorte de connaissance de soi explicite. Hauerwas nuance en précisant que le caractère n'exige pas un degré extraordinaire de connaissance du soi : *Le cultivateur qui ne connaît pas très bien son soi, mais qui vit en cohérence avec lui-même, peut être qualifié comme une personne de caractère autant que l'homme cultivé qui agit avec caractère.* (Hauerwas 1994, xxii; c'est nous qui traduisons).

<sup>81</sup> L'auteur réfère à Peters, R. S. 1969. *The Concept of Motivation*. London: Routledge & Kegan Paul.

rationalité dans l'éthique. Hauerwas s'oppose à une éthique centrée strictement sur la raison, c'est pourquoi il propose une éthique alternative basée sur le caractère et la narration (« *From system to story : an alternative pattern for rationality in ethics* »<sup>82</sup>, 1977, 19-31). Pour faire cela, Hauerwas critique l'objectif d'une éthique rationnelle que l'on réduirait à la prise de décisions et au solutionnement des dilemmes. Ce modèle éthique présupposerait que l'individu n'est pas confronté au défi éthique tant qu'il ne rencontre pas de problème ou de dilemme éthique (*Ibid.*, 19). Par conséquent, la vie morale se trouverait concernée surtout par les décisions difficiles à prendre. Et cela suggère que l'éthique peut être interprétée comme une science rationnelle servant à évaluer des solutions alternatives. Par conséquent, l'éthique devient une théorie de la décision, la vie morale se constituant de dilemmes devant être résolus par des solutions rationnelles.

À la limite, propose Hauerwas, en se centrant ainsi sur la décision, le jugement moral se justifie indépendamment de l'agent concerné par la situation ou par le problème. Mais en se centrant ainsi sur la décision, nous négligeons l'importance du caractère et de la vertu; nous établissons un rapport inadéquat avec la formation morale du soi. Pourtant, le type de décision et la façon dont une personne décrit et comprend la situation se trouvent liés à son type de caractère. De plus, le caractère ne s'acquiert pas uniquement à travers les décisions – bien qu'il puisse être confirmé par elles – mais de surcroît à travers les croyances, les tendances et les diverses dimensions constituant le soi, incluant l'histoire. Bref, notre caractère se forme à partir de la complexité biographique, narrative, et ne repose pas uniquement sur la pertinence des décisions morales face à un problème moral. Nous reviendrons sur la narration, brièvement esquissé ici.

#### **2.4 Le caractère comme détermination de la capacité d'agir personnelle**

Hauerwas (1975, 114) estime que la capacité de l'humain à transformer son monde suivant ses intentions et ses projets, détermine ce qu'il est. Ses motifs et ses intentions sont

---

<sup>82</sup> Une sous-partie est consacrée à expliquer la dimension narrative de l'éthique du caractère.

essentiels pour la formation de son acte et, conséquemment, pour son soi. Il ajoute que l'humain agit en incluant ses raisons, ses croyances et ses intentions dans sa capacité d'agir. Ses raisons ne constituent pas la cause de son agir, mais en les incluant il effectue l'action correspondante. Notre auteur précise que la capacité d'agir d'un individu est effective quand elle est déterminée vers une direction plutôt que vers une autre; cela veut dire que l'individu choisit de vivre sa vie suivant certaines croyances et intentions plutôt que d'autres.

Hauerwas (*Ibid.*, 115 et 120) insiste sur le fait que le caractère n'est pas statique, n'est pas acquis une fois pour toutes. Au contraire, le caractère, ce que nous sommes, c'est plutôt un aspect de notre être. La question d'acquiescer du caractère est au centre de la question d'avoir du caractère, de telle sorte que le caractère acquis forme constamment notre soi.

Notre auteur (1975, 116) estime que le caractère n'est pas déterminé seulement par la société, l'environnement ou les traits psychiques propres à une personne. Ces facteurs deviennent partie intégrante du caractère selon la façon dont la personne interprète les significations de son action intentionnée. Notre caractère, explique Hauerwas, dépend du fait que nous sommes disposés à déployer une gamme de raisons liées à nos actions, et qui forment notre caractère.

Hauerwas (*Ibid.*, 115) limite le caractère à deux aspects : privé et public. Dans un sens, notre caractère est toujours secret, quoi qu'il apparaisse publiquement pour les autres. C'est pourquoi la signification que nous accordons à notre action est très importante. Donc, pour comprendre et juger moralement un acte, notre auteur trouve qu'il est essentiel de prendre en compte de la signification que l'agent lui-même donne à son agir et non pas – ou seulement – de celle des observateurs (les autres).

Hauerwas (1975, 117) synthétise en signalant que notre caractère est formé premièrement par nos intentions, qui sont déjà déterminées socialement; mais cet aspect public du caractère ne réduira pas son aspect privé, dans le sens que seule la personne

détermine la façon et le « comment » de se relier à ce que la société offre pour la formation de son caractère. Donc, l'aspect privé de notre caractère nous permet d'être unique dans l'aspect public. Et comme le caractère a un aspect public et privé, il incarne en même temps l'aspect actif et passif de notre existence. Hauerwas signale que l'aspect passif reste au cœur de notre « puissance d'agir » : nos intentions comportent les aspects passifs et inchangeables de notre existence.

Hauerwas (1975, 117-118) pose constamment la question : notre agir fait-il donc partie de notre caractère? Comme agents, nous posons plusieurs actes différents. Certains de ces actes sont particuliers, profonds et plus signifiants pour nous, et cela nous fait réfléchir : tous nos actes contribuent-ils de façon égale à la formation de notre caractère? Et le caractère sera-t-il au fond le nom des intentions sous lesquelles la plupart de nos actions se regroupent? (*Id.*). Hauerwas répond en indiquant qu'il y a des actions particulières qui nous font éprouver pleinement ce que nous sommes. Dans ce type d'action profonde, notre agir sera constitutif de notre caractère (*Ibid.*, 118).

## **2.5 Le caractère comme orientation du soi**

Précédemment, l'idée du caractère est analysée comme détermination de la capacité d'agir personnelle. Mais pour plus de clarté sur l'idée du caractère, nous devons savoir que le caractère n'est pas la somme de tout ce que nous faisons comme agents, mais il est plutôt une direction particulière que notre « puissance d'agir » acquiert par le choix d'agir d'une certaine manière plutôt que d'autres.

Selon notre auteur (1975, 121), le caractère constitue une orientation renforcée à travers l'incarnation répétée et réussie de nos intentions et nos attentes dans diverses actions. Avoir du caractère, c'est donc nous engager en un processus à découvert, dans lequel – par nos actions – nous découvrons des aspects inédits de nous-mêmes. Hauerwas (*Ibid.*, 122-23) explique que le caractère est un concept de direction ou d'orientation, plutôt qu'une force astreignante. Tout ce que nous ferons à l'avenir n'est pas nécessairement

programmé dans ce que nous sommes maintenant, mentionne Hauerwas. Notre caractère donne une direction sans que ce que nous faisons maintenant détermine ce que nous serons dans l'avenir.

Bien que, à certains égards, le caractère puisse être contraignant lorsqu'il dirige notre vie vers un mode plutôt défini et limité; il nous faut distinguer entre l'utilité du caractère, qui permet la transition du passé au futur, et le fait d'être fermé sur un avenir dans lequel nous nous protégeons de tout nouveau changement du passé<sup>83</sup>. Notre auteur (1975, 124-25) démontre que, s'il est bien formé, le caractère est moralement significatif, parce qu'il constitue une transition du passé au futur; l'important dans cette transition n'est pas seulement d'accepter sans condition notre futur, mais de refaire notre futur de bonne manière. Hauerwas estime que notre futur se détermine par ce que nous sommes profondément. Pour lui (*Ibid.*, 125), notre vie morale n'est pas limitée à une accommodation passive au Bien; ainsi, notre vie morale vise le changement du monde, à travers notre agir lié à nos intentions et enraciné dans notre caractère.

Au sujet de l'orientation du soi, Hauerwas (*Ibid.*, 126-27) discute de la question complexe du bon caractère. Si on considère que la nature du caractère se trouve liée à l'orientation de la capacité d'agir de l'individu, il devient évident qu'un seul type de caractère ne peut être normatif pour tous (*Ibid.*, 127). Le caractère de l'individu est le produit des éventualités de sa vie. Nonobstant le fait que chaque individu se forme différemment de l'autre, dépendamment des circonstances à travers lesquelles il a réalisé sa détermination, Hauerwas signale que l'individu doit se former lui-même plutôt que de se laisser former par les circonstances.

---

<sup>83</sup> Selon Hauerwas (1977, 101-115), la mémoire, comme faculté humaine, ne doit pas être seulement concernée par les événements, mais aussi par le caractère. En effet, la mémoire possède une force créative quand : 1. elle ne nous rappelle pas seulement des événements du passé, mais aussi le caractère qui a produit ces événements; 2. elle nous incite à relever le défi de renoncer ou d'adhérer à ce caractère dans le moment présent.

Pour conclure ce qui concerne les traits caractéristiques constitutifs du caractère, disons que notre auteur a essayé de surmonter la dualité entre la perception du soi comme « je » se trouvant au-dessus ou derrière le comportement, et la perception qui réduit le soi à un rapport au comportement extérieur. Hauerwas (*Ibid.*, 202) affirme que l'humain est fondamentalement un « agent », dans le sens qu'il met son soi en mouvement pour agir de manière distinctive par l'orientation de ses actions selon ses propres raisons et croyances. Il reste pour Hauerwas que notre raison participe à la formation réelle de nos actes et de notre soi, afin de déterminer notre façon d'être et de faire.

Enfin, Hauerwas (1981a, 3) développe une théorie de la « puissance d'agir » dans laquelle le soi est inclus dans l'idée du caractère et dans sa signification éthique; et le caractère devient l'orientation qui donne unité et direction à notre vie; il forme nos intentions selon une configuration significative déterminée par nos convictions.

### **3. Le concept de caractère et l'éthique théologique**

Pour Hauerwas (*Ibid.*, 38), l'éthique est centrale, tant à la vie personnelle, à la théologie qu'à l'Église chrétienne dans le monde. Comme ce qui précède le laisse entendre, l'éthique ne constitue pas un simple aspect de la vie, mais elle est incluse dans tout ce qui constitue la vie d'une personne. Elle fait par conséquent partie intégrante de la tâche théologique; et comme la théologie est la première activité de l'Église, éthique et théologie se développent de concert (Hauerwas 2001, 37, 40).

Notre auteur (1975, 129-30) observe que l'éthique du caractère tend à être associée à une éthique de l'accomplissement : la personne acquerrait la bonté morale à travers ses efforts et ses actions. De manière opposée, pourtant, l'Évangile met l'emphase sur la vraie bonté venant d'une source au-delà de nous; pour l'éthique chrétienne, cela veut dire que le centre n'est pas ce que l'individu peut ou doit faire, mais ce que Dieu a fait. Pour Hauerwas, il y a là une limite importante à une appropriation théologique possible de l'éthique du caractère.



Pourtant, bien que l'action de Dieu soit le premier mot de toute éthique chrétienne, elle n'en est pas le seul (*Ibid.*, 130). Ce que Dieu a voulu faire pour l'humain n'est pas fait de façon à ce que l'homme et la femme soient exclus de l'action divine; l'action de Dieu dépasse toute décision ou activité humaine, mais cette action divine de salut exige une réponse de la part de l'humain. Celui qui veut analyser la nature de la vie chrétienne doit prendre en considération la dialectique entre l'affirmation objective du projet de Dieu et la participation subjective de l'humain; et l'éthique théologique du caractère élabore cette dialectique entre l'action de Dieu et la réponse de l'humain à travers sa vie chrétienne.

Pour créer le lien entre l'idée du caractère et l'éthique théologique, Hauerwas donne beaucoup d'exemples d'analyse critique et comparative entre l'éthique du caractère et la théologie chrétienne protestante. Nous trouvons un intérêt particulier dans son interprétation de la doctrine protestante de la Sanctification, développée par Calvin et Wesley<sup>84</sup>. Il (1975, 179-180) y trouve une compréhension de la sanctification très proche de l'éthique du caractère. Notre auteur (1975, 179) explique que l'éthique du caractère est une éthique concernée par le travail sur soi, la croissance et l'unité. De plus, le bien moral ne peut pas être limité à la conformité extérieure du soi aux règles ou idéaux moraux; la bonté est une manière d'être qui apporte l'unité à la variété de nos actions. Il (*Ibid.*, 180) souligne que l'idée du caractère aide à lever quelques ambiguïtés dans la doctrine de la Sanctification; et elle indique certaines pistes pour discuter concrètement la relation entre le Christ et la vie morale.

Qu'en est-il de cette doctrine de la Sanctification?<sup>85</sup> Hauerwas en dégage ce qui lui paraît être les thèmes principaux. Un premier groupe de thèmes concerne la manière d'être. Il s'agit de la perfection, la sincérité et autres thèmes interdépendants émergeant de la

---

<sup>84</sup> Voir Hauerwas 1975, 179-229; Lindström, Harald Gustaf Ake. 1961. *Wesley and Sanctification : A Study in the Doctrine of Salvation*. London: Epworth Press; Wallace, Ronald S. 1961. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans; Calvin, John. 1960. *Institutes of the Christian Religion*. Traduit en anglais par T.L. Battles. Philadelphia: Westminster Presse.

<sup>85</sup> Voir Fuchs, Eric. 1986. *La morale selon Calvin*. Histoire de la morale. Paris: Cerf; Cottret, Bernard. 2001. *Histoire de la Réforme protestante : Luther, Calvin, Wesley, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Perrin.

doctrine de la Sanctification, et permettant de saisir que la sanctification implique la détermination de la personne dans sa profonde façon d'être (Hauerwas 1975, 201). C'est la détermination qui donne à son être l'unicité; cette détermination de l'être ne peut pas être réduite à une disposition ou à un agir, mais elle est plutôt la représentation d'une orientation générale de notre être. Notre auteur (*Ibid.*, 202) démontre que ce type de formation de notre vie implique, en même temps, les dispositions et les croyances les plus profondes en notre être, et les comportements extérieurs. Une formation de vie chrétienne implique la totalité de la personne humaine, et suppose que ses actes doivent révéler ses motifs et ses intentions : ce qu'une personne fait doit révéler directement le type de personne qu'elle est.

La croissance et le développement sont d'autres thèmes associés à la doctrine de la sanctification (*Ibid.*, 215). À nouveau, Hauerwas (1975, 219) élabore une critique forte des grands auteurs. Il estime que les grands théologiens protestants tels que Calvin et Wesley prêtent un sens trop radical à l'essence de la vie chrétienne, qui serait acquise et donnée une fois pour toute<sup>86</sup>. Selon leur point de vue, la progression et la croissance seraient constitués d'une accumulation de bons actes. Hauerwas comprend l'action de Dieu en Jésus comme une intervention trop riche pour être saisie en une seule vie. À nouveau, il renvoie au contexte contemporain de changements nombreux, dans lequel l'être humain fait face à des situations non anticipées, et ce constamment, ce qui engage des décisions toujours nouvelles. Pour mieux comprendre la croissance, Hauerwas propose cet exemple :

Comme enfants, nous sommes prévenus et avertis par nos parents que nous devons toujours obéir aux lois de la société. Dans notre enfance, nous pouvons assumer cet avertissement et former nos actions en conséquence, mais nous tentons d'avoir une petite compréhension de cette directive ou des implications qui lui sont associées. Nous comprenons en premier lieu dans les termes des lois concrètes et les plus pertinentes pour notre condition immédiate, comme la loi de ne pas traverser la rue à la lumière rouge. Quand nous grandissons, nous apprenons que l'avertissement selon lequel nous devons obéir aux lois de la société revêt une signification plus large que celle envisagée dans notre

---

<sup>86</sup> Voir Wesley, John et Bo Cassell. 2005. *A Perfect Life : A Plain Account of Christian Perfection*. Ancient Faith Series. Kansas City, Mo: Barefoot Ministries.

première incorporation de celui-ci, dans notre comportement enfantin. Cela peut se faire en apprenant comment les lois s'appliquent à des aspects plus importants de nos vies, [...] Une telle croissance dans notre compréhension et notre orientation ne peut être vue uniquement comme une croissance dans les actions individuelles que nous entreprenons, mais plutôt il y a croissance dans la profondeur de notre caractère, dans le sens que nous construisons certaines attentes (ou anticipations) à l'égard de nos comportements dans notre manière d'être elle-même. (1975, 221-222; c'est nous qui traduisons).<sup>87</sup>

De plus, notre auteur précise que, être formés en Christ, c'est savoir que tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons ne sont, en définitive, rien devant la richesse de la grâce de Dieu. L'affirmation de la croissance et de la progression à devenir meilleur n'est donc pas une fin en soi; notre fin comme chrétiens est la réalité que le Christ agisse de plus en plus dans notre vie et dans notre conduite.

Pour Hauerwas (1975, 231), le concept du caractère peut être utilisé éthiquement pour interpréter la doctrine de la Sanctification, en fournissant les moyens de comprendre que la sanctification implique la détermination du soi et l'unité requise de l'agent chrétien. Notre auteur confirme que la sanctification de la vie morale chrétienne est l'unicité continue des intentions chrétiennes à travers l'image de Jésus-Christ; et cela n'est pas le sujet d'addition de bonnes actions, mais plutôt la croissance du chrétien en rapport avec la signification de l'image de Jésus-Christ qui domine l'orientation de son caractère. Hauerwas indique qu'il est très important que nos intentions soient formées à cette image de Jésus; l'idée du caractère fournit donc les moyens d'explication de la nature de la vie chrétienne sans la séparer de sa source, l'image de Jésus.

---

<sup>87</sup> *As children we are admonished by our parents that we ought always to obey the laws of society. In childhood we may really embody this admonition and form our action accordingly, but we tend to have little understanding of the significance of this directive or the implications associated with it. We understand it primarily in terms of the concrete laws most relevant to our immediate condition, such as the law not to cross the street against a red light. As we grow older we learn that the admonition that we ought to obey the laws of society had wider significance than we had envisaged in our first embodiment of it in our childhood behaviour. This may be done by learning how the laws apply to more important aspects of our lives, (...). Such a growth in our understanding and orientation cannot be said to be just a growth in individual actions that we undertake, but rather there is a growth in the depth of our character in the sense that we build certain expectations about our behaviour into our very mode of being.*

Selon Hauerwas (1975, 182), il est évident que la vie chrétienne ne peut pas être spécifiée que par un groupe de vertus à accomplir ou par un modèle de règles à suivre ou par des bons actes à faire, sans que tout cela ne se transforme en une réponse au Christ. Avant tout, la vie chrétienne, pour notre auteur, est une adhésion à cet homme Jésus-Christ, comme le « réalisateur » de la règle divine en sa personne et en son action. Cette vie chrétienne doit être pensée comme un réel changement dans le croyant; un changement qui ne réoriente pas seulement la compréhension de son existence, mais un changement qui produit une réorientation radicale de son caractère et de sa conduite (Hauerwas 1975, 183).

Hauerwas continue son développement en prenant l'exemple de la parole de Dieu : la compréhension de la parole de Dieu ne renvoie pas seulement au salut et à la compréhension de nous-mêmes, en relation avec le Christ, mais aussi au fait de savoir vivre et orienter notre être autrement.

La parole de Dieu n'est pas seulement un don accordé, mais une tâche à accomplir à travers chaque aspect de notre vie. Si quelqu'un refuse de veiller à l'implication de la parole de Dieu, le résultat ne peut être que l'abandon du chrétien à la merci du monde, c'est-à-dire d'être formé par les forces de son environnement plutôt que par sa détermination en Christ [...] L'idée du caractère, même si elle n'élimine pas cette tension, servira au moins à procurer une manière de rendre la vie chrétienne intelligible en temps que forme définie de vie qui résulte des engagements distincts d'être chrétien. Elle peut le faire car elle clarifie le type d'orientation et de direction qu'un être humain (homme) acquiert à travers la détermination de Dieu, sans isoler cette orientation comme une entité séparée de la source qui lui procure son fondement et sa substance [...] (Hauerwas 1975, 183, c'est nous qui traduisons).<sup>88</sup>

Notre auteur (1975, 194) précise qu'être sanctifié, c'est avoir le caractère formé de manière spécifique. Ce qui distingue la sanctification chrétienne des autres manières de

---

<sup>88</sup> *The Gospel is not only a gift bestowed' but a task to be undertaken and worked out in and through every aspect of our life. If one refuses to work out the implications of the Gospel, the result can only be to leave the Christian at the mercy of the world—i.e., to be shaped by the forces of his environment rather than by his determination in Christ. The idea of character, while not removing this tension, will at least provide a way of making the Christian life intelligible as a definite form of life that results from the commitments distinctive to being a Christian. It can do this because it makes clear the kind of orientation and direction a man's life acquires through God's determination without isolating that orientation as a separate entity from the source that provides its basis and substance.*

formation de vie humaine, ce ne sera pas le processus de formation lui-même, mais le fond et la forme résultant de cette formation. Dans son livre *Vision and Virtue* (1981a, 72), Hauerwas estime que l'acte du chrétien n'est pas différent de celui de toute autre personne : le chrétien et la personne séculière luttent tous deux contre la guerre, le racisme et l'injustice. Si le chrétien se différencie des autres, sa différence ne sera pas dans ses actes, mais à travers les motivations de ses actes et le fondement de ses comportements.

Hauerwas (1975, 195) établit un rapport entre le caractère et la sanctification. Il estime que si la sanctification est décrite selon l'idée du caractère, cette doctrine devient un aspect plus vital de la vie morale chrétienne. Il (*Ibid.*, 202) propose que nous concevions la sanctification comme la formation réelle de notre caractère. Il rappelle (1975, 203) que le caractère est l'orientation que nous donnons à notre vie à travers la direction de nos désirs, nos affections et nos actions en rapport avec certaines raisons plutôt que d'autres. Selon lui, il y a un parallèle entre cette compréhension du caractère et l'aspect de la rédemption de l'humain que Jean Calvin, John Wesley et Jonathan Edward ont développés dans la doctrine de la Sanctification. Les propos qui suivent résument ce rapport entre caractère et sanctification :

(...) Le caractère est l'aspect fondamental de notre existence. C'est le type de formation de mon « je » qui fournit son contenu à ce « je ». Si nous devons être changés d'une quelconque manière fondamentale, nous devons l'être au niveau du caractère. Rien n'est plus proche du « cœur » de ce que nous sommes que notre caractère. C'est notre caractère qui détermine la première orientation et la direction que nous incarnons à travers nos croyances et nos actions.

Être sanctifié, c'est avoir un caractère déterminé par nos profonds engagements et croyances en Dieu. (...) Le caractère chrétien est la formation de nos affections et de nos actions selon les croyances fondamentales de la foi et de la vie chrétienne. (...) Le caractère chrétien est la formation de nos affections et actions selon les croyances fondamentales de la foi et de la vie chrétienne. Avoir un caractère chrétien, c'est avoir notre « regard ou façon de voir » le monde orienté par les symboles fondamentaux du langage de la foi. Par conséquent, apprendre le langage de la foi, dans le sens d'être qualifié par ce langage, c'est devenir un différent type de personne, i.e. acquérir un nouveau caractère, une « *rondeur* », un « œil singulier », et la « sincérité », dans tout ce

que croyons, disons et faisons (...) (1975, 203, c'est nous qui traduisons).<sup>89</sup>

Hauerwas (1975, 204) précise sa compréhension chrétienne des choses : la personne, à cause de son caractère, est engagée au remodelage du monde et de son soi selon les préceptes du royaume de Dieu; et cela est l'aspect central de l'expérience morale chrétienne. Rappelons qu'il considère que la qualité morale de l'existence d'une personne ne se définit pas seulement par un agir conforme à certaines normes extérieures de justice et de loi; la qualité morale de l'existence d'une personne se définit plutôt par l'orientation générale de sa vie; ainsi, la profondeur et la signification de notre expérience morale dépendent de la profondeur et de la signification de notre caractère; et c'est par ce caractère que nous choisissons de confronter et d'orienter toute variété que notre existence produit. Selon notre auteur, tout cela ne réduit pas l'importance des règles, principes et valeurs morales, mais montre que ce ne sont pas d'abord les règles, les principes et les valeurs morales qui forment le monde, mais l'humain lui-même qui forme le monde et sa vie.

Hauerwas (1975, 209) récapitule sa pensée à ce sujet en disant que, selon Calvin et Wesley, la sanctification n'est pas le sujet d'un seul type d'action ou d'une disposition, mais le sujet de l'orientation de tout l'être. En parallèle, l'analyse hauerwasienne du caractère comme orientation indique que cette orientation a la capacité d'une variété infinie de configurations. Il n'y a ni un seul caractère ni une seule orientation; il y a de multiples types d'orientations que notre vie peut prendre « (...) our character includes our most general beliefs and dispositions as well as our most concrete actions, and the possible combinations of these elements are almost unlimited. » (*Id.*).

---

<sup>89</sup> *Character is the basic aspect of our existence. It is the mode of the formation of our "I," for it is character that provides the content of that "I." If we are to be changed in any fundamental sense, then it must be a change of character. Nothing is more nearly at the "heart" of who we are than our character. It is our character that determines the primary orientation and direction which we embody through our beliefs and actions. To be sanctified is to have our character determined by our basic commitments and beliefs about God. [...] Christian character is the formation of our affections and actions according to the fundamental beliefs of the Christian faith and life. (...) To have Christian character is to have our "seeing" of the world directed by the fundamental symbols of the language of faith. Thus to learn the language of faith in the sense of being qualified by it, is to become a different kind of person, e.g., to acquire a new character, a "rondeur," a "single eye," and "sincerity," in all that we believe, say and do.*

Notre auteur (1981a, 50) considère que l'éthique théologique contemporaine offre plusieurs orientations et recommandations sur la nature et la forme de la vie chrétienne : les chrétiens doivent aimer, ils doivent suivre la volonté de Dieu, se conformer à la grâce de Dieu, etc. Or, ces recommandations, pour Hauerwas, sont abstraites et leur implication semble insaisissable. Il lui semble que ces recommandations résument des styles de vie particuliers, des manières de vivre qui permettent à un individu d'être chrétien dans les circonstances de notre temps. Mais il se questionne sur la signification du mot style : est-ce une description générale qui nous permet de prédire ce que le comportement chrétien devrait être? Ou est-ce une évaluation de ce que le chrétien doit être? Est-ce que le style concerne les caractéristiques du chrétien, ou plutôt les dispositions, les attitudes et les intentions? Selon Hauerwas, ces questions nous orientent vers une question générale c'est-à-dire celle de la relation entre la personne et son acte : est-ce que le type d'action suit le type de personne? Ou son caractère dépend-il de son action? La question centrale, encore une fois, lui paraît être celle de la relation entre l'être et l'action.

Hauerwas (1981a, 51-52) juge que l'éthique protestante établit une dualité du soi, entre le « soi juste et actif », et « soi pécheur et passif ». Quant à la théologie morale catholique, notre auteur reconnaît que cette dernière essaie d'être plus ouverte au langage du caractère et de la vertu. Le caractère et la vertu ont joué un rôle important dans la tradition catholique à travers saint Thomas d'Aquin et les études thomistes notamment. D'ailleurs, plusieurs moralistes catholiques contemporains ont mis l'accent davantage sur la totalité de la personne que sur le jugement des actes particuliers séparés du développement moral de l'acteur. Mais il reste néanmoins difficile, pense Hauerwas, de trouver une systématisation éthique chrétienne, qu'elle soit catholique ou protestante, et qui intègre la réflexion sur le caractère :

Pour être juste, il faudrait dire que le catholicisme comportait d'autres manières de penser la vie morale- la théologie spirituelle et ascétique en est un exemple. Pourtant, ce type de littérature n'était pas considéré comme de l'« éthique », puisqu'il ne traitait pas des jugements spécifiques concernant le bien et le mal. Du reste, une grande partie de la littérature ascétique avait un caractère dévotionnel et, donc, n'était pas perçue comme un moyen approprié pour examiner les questions

systematiques. Les questions théologiques ont toujours été, au contraire, au premier rang de la réflexion éthique protestante. En fait, les protestants n'ont développé que récemment une discipline particulière dénommée « éthique chrétienne ». Par conséquent, même si la réflexion éthique protestante semble plus riche, du point de vue théologique, que celle du catholicisme, elle avait la même tendance à assimiler de la culture ambiante, la tradition de la loi naturelle. En l'absence de toute forme pratique et organisée de réflexion éthique, les protestants ne pouvaient que présumer que l'« éthique chrétienne » ne différait guère du consensus de la culture dans laquelle ils vivaient. (Hauerwas 2006, 114)

Hauerwas (1981a, 98) estime que diverses recommandations faites dans une éthique catholique contemporaine sont insuffisantes. Par exemple, une recommandation selon laquelle le comportement chrétien est une conformité au Christ, ne nous informe pas à propos des caractères, attitudes, dispositions, ou motifs appropriés pour atteindre cette conformité au Christ. Les traits caractéristiques constitutifs de « l'éthique théologique du caractère » de Hauerwas, traités au chapitre suivant, proposent des pistes en ce sens. Rappelons que nous reprendrons les principaux éléments acquis jusqu'ici dans le dernier chapitre de la thèse, qui élabore une approche de l'accompagnement selon l'éthique et la théologie du caractère.



## **Chapitre 5 - Les traits caractéristiques constitutifs de l'éthique théologique du caractère de Hauerwas : histoire, communauté, vision**

Hauerwas (2006, 127) élabore une éthique chrétienne qu'il veut particulière et non commune, homogène et universelle dans le sens d'uniformité. Pour ce faire, il bâtit sa méthodologie sur trois éléments interagissant dans le caractère de la personne : l'aspect narratif, la communauté et la vision. Selon notre auteur, c'est à travers l'interaction entre l'histoire personnelle et l'histoire d'une communauté particulière que la personne acquiert une vision ajustée du monde qui forme son caractère.

Pour rendre cette partie mieux compréhensible par le lecteur, il convient de préciser que Hauerwas parle des trois notions « histoire, communauté et vision » de manière interreliée. Ce chapitre présente néanmoins les notions séparément, tout en faisant référence aux deux autres. C'est dans l'optique de rester fidèle à la pensée de notre auteur que nous adoptons une telle stratégie pour notre exposé.

### **1. Histoire**

Dans cette partie sur la notion d'histoire, nous voudrions présenter quatre points essentiels. Il sera question du lien entre caractère et histoire et, en deuxième lieu, de celui entre croissance et histoire<sup>90</sup>. En troisième lieu, nous développons l'idée selon laquelle

---

<sup>90</sup> Histoire ou histoires, histoire vécue ou personnelle, narration, récit sont tous des termes utilisés par Hauerwas pour développer le sujet de l'histoire. Nous voyons qu'il est nécessaire de clarifier, dès le départ, la position de Hauerwas par rapport à ces termes. En ce qui concerne les termes histoire et narration, ces deux termes paraissent synonymes et utilisés de manière interchangeable. Hauerwas les utilise au sens de faits, fables, allégories, par exemple celles racontées dans la Bible. L'histoire chrétienne et l'histoire de Dieu renvoient à ce type d'histoire. Il associe aussi histoire, récit et fiction : *Nous associons par ailleurs naturellement les histoires et les récits avec la fiction. Les histoires créent un monde imaginaire qui nous délivre de l'obligation pesante de nous occuper du monde réel* (Hauerwas, 2006, 75). Dans ce qui suit, Hauerwas fait la distinction entre histoire vécue et récit : *Le récit joue, dans nos vies, un rôle bien plus grand que nous ne l'imaginons souvent. Par exemple, nous nous présentons souvent par un récit. Il est évident que*

l'histoire forme notre compréhension de la vie comme un don et, ultimement, pour les chrétiens, attire l'attention sur la source du don, le « donneur ». Enfin, une présentation sommaire des critiques adressées à Hauerwas, eu égard à cette notion d'histoire se limitera à celles formulées par Richard Bondi dans *The Elements of Character* (1984).

### 1.1 Histoire et caractère

Geneviève Médevielle (dans Hauerwas 2006, 9-10) présente Hauerwas dans l'introduction de son premier livre traduit en français « *Le royaume de paix* » :

Très critique vis-à-vis des théories libérales du développement moral qui insistent sur l'autonomie du sujet au détriment du caractère narratif et historique de la vie morale, il tente d'échapper aux discussions abstraites entre les partisans d'une éthique déontologique et les partisans d'une éthique conséquentialiste. Le sujet qui le passionne, c'est l'humain engagé dans la contingence de l'histoire au sein d'une communauté. Il prend ainsi ses distances avec les courants aujourd'hui dominants en éthique philosophique et théologique qui, en se focalisant sur le seul instant de la décision et de l'acte éthiques, ne rendent pas compte de la complexité des facteurs qui contribuent à forger l'attitude éthique des sujets. (*Id.*)

Dans l'introduction de la nouvelle édition de son livre intitulé *Character and the Christian Life*, Hauerwas cite une affirmation de l'éthicien catholique MacIntyre (1981, 197, c'est nous qui traduisons), qui appuie l'importance qu'il accorde à l'histoire des gens : « Les histoires, excepté les fictions, sont vécues avant d'être racontées. » Notre auteur (1994, xxi) ajoute l'aspect narratif comme un aspect important du caractère dans la compréhension de nos actions.

---

*toute histoire que nous utilisons pour dire « nous » sommes peut et doit constamment être vérifiée au regard de notre histoire vécue. Mais le récit lui-même est déjà une réinterprétation de cette histoire. (...) Le récit est une catégorie essentielle pour la connaissance du soi (...) (Ibid., 77).* Ici, le récit raconté constitue une interprétation de l'histoire du sujet. Il faut noter ici que Hauerwas utilise le terme « histoire » en rapport avec la personne elle-même pour désigner son histoire personnelle, son histoire vécue (les événements de sa vie). Quand Hauerwas utilise le terme « histoire » au sens collectif, il entend des faits, des fables, allégories qui concernent le peuple de Dieu ou la société.

Pour Hauerwas (1977, 29) le caractère est le nom donné à la source des actions humaines. L'histoire tente de remonter à cette source et de découvrir sa structure intérieure, en montrant comment les actions et les passions humaines se connectent les unes aux autres pour développer le caractère. En suivant l'histoire nous gagnons en perspicacité et en capacité d'évaluation éthique; nous apprenons à reconnaître différentes configurations et à classer quelques caractères mieux que d'autres. Graduellement, les caractères qu'on peut reconnaître offrent des modèles pour prévoir les manières d'agir. Dans ce sens, le caractère peut assumer plus ou moins le rôle d'un horizon analytique en offrant une toile de fond pour le développement ultérieur. Ainsi, quoique le caractère ne soit pas une notion explicative, il met en lumière ce qui se passe dans une narration.

D'après Hauerwas (1981a, 74), pour intégrer l'aspect moral et éthique à notre vie, nous devons permettre aux histoires d'être dites à travers nous. De la sorte, nos activités diverses gagnent en cohérence, nous permettant ainsi d'affirmer que ces histoires sont nôtres. Selon lui, les règles, les métaphores et les histoires constituant notre caractère désignent, en même temps, l'unité dans la variété de ce qu'on doit faire ou ne pas faire, dans notre vie. La cohérence et le rayonnement de notre vie dépend de la façon dont notre vision morale est orientée par les histoires et métaphores dominantes. C'est pourquoi, il est important que notre vie morale permette aux métaphores qui façonnent notre vision de se vérifier et de se soupeser mutuellement quant à leur caractère approprié aux exigences variées de notre vie et du plan de vie global que nous vivons.

Notre auteur précise que les métaphores et les histoires, utilisées dans l'organisation de notre plan de vie, s'inspirent de notre culture et de notre situation biographique particulière (*Ibid.*, 75). Quant au niveau théologique, le christianisme emploie une gamme d'histoires et de métaphores qui expriment sa conception de la nature du monde et qui indiquent un possible plan de vie. Le christianisme montre comment il doit y avoir correspondance entre la vérité et la vie dans l'existence humaine de sorte que l'éthique chrétienne ne doit pas être réduite à une simple conception de la vie morale sans l'apport significatif des histoires et des métaphores. Par conséquent, l'aspect moral et éthique de

notre existence doit puiser à des histoires et des métaphores particulières, plutôt que de se limiter à des principes moraux généraux que l'on applique (*Ibid.*, 76).

## 1.2 Histoire et croissance morale

Dans son livre intitulé *Community of Character*, Hauerwas (1981, 133-135, 145-151) fait le lien entre histoire et croissance :<sup>91</sup> « *Growth in the Christian life : A Story; How Can We Be Taught and Grow into the Story* ». Selon lui, les concepts de caractère et de narration ouvrent la voie à une compréhension de la croissance de la personne humaine qui va au-delà des questions de stades de développement et de règles morales à suivre. Ce que nous avons besoin de suivre, c'est l'histoire : c'est elle qui nous fait expérimenter les devoirs et les vertus pour former notre soi (*Ibid.*, 134). La croissance morale, explique Hauerwas, exige donc l'apport de la narration qui offre les véritables moyens de continuer notre croissance jusqu'à son achèvement. De même que le caractère et la narration, selon notre auteur (*Ibid.*, 135), constituent un moyen efficace pour la formation morale du soi, de même, la narration chrétienne<sup>92</sup> est un moyen sûr de croissance et de formation du chrétien au niveau moral.

Hauerwas reprend son analyse historique d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, et il signale qu'ils (Aristote et saint Thomas) avaient raison de penser que la croissance morale de la personne était dépendante du développement de son caractère; mais ils avaient tort en disant que le développement du soi était le reflet de l'unité intérieure des vertus. En effet, notre croissance morale ne se réalise pas par l'application d'un principe moral ou dans une harmonisation de vertus, mais dans la formation de notre caractère par la narration qui inspire notre existence. Théologiquement, Hauerwas (1981, 136) voit dans l'histoire de Dieu le fond de toute croissance morale chrétienne. Il (*Ibid.*, 149) explique que bien que l'histoire de Dieu ne résolve pas les difficultés de la vie, elle offre quelque chose de

---

<sup>91</sup> Hauerwas s'inspire de Lawrence Kohlberg, sur les aspects de croissance et de développement moral, tout en discutant ses thèses, mais nous n'insistons pas sur cette discussion ici.

<sup>92</sup> Pour Hauerwas, la narration chrétienne est la Parole de Dieu qui se trouve dans la Bible.

meilleur en tant qu'aventure où nous sommes les récepteurs de la Bonne nouvelle : Dieu a appelé le monde à vivre la réalité qu'il est son maître. Selon notre auteur, l'unité du soi ne se réalise pas en atteignant un point de vue universel, mais en vivant fidèlement une histoire divine qui ne trahit pas la diversité de notre existence. Il faut noter cependant que cette affirmation ne nie pas l'importance de l'universalité. Elle signifie seulement que la pleine vérité de toute histoire ne réside pas dans sa conformité aux normes universelles, mais plutôt dans l'illumination de notre vie par l'exactitude de notre vision particulière venant d'une histoire particulière. Pour Hauerwas, il n'y a pas une histoire, mais des histoires particulières qui sont plus au moins aptes à nous aider à faire face à la vérité de notre existence. Ainsi, un point de vue purement universel – un point de vue qui ne contient pas les marques d'une histoire particulière – n'existe pas.

Pour le redire, les tentatives récentes d'identifier l'éthique chrétienne avec une éthique humaine universelle passent à côté du fait que tous les exposés de la vie morale dépendent d'un récit. Nous devons reconnaître que, selon les mots de MacIntyre (*Après la vertu*, p. 206), « le caractère de l'action même est historique. C'est parce que nous vivons des récits dans notre vie et parce que nous comprenons notre propre vie en fonction de ces récits que la forme du récit est appropriée pour comprendre les actions d'autrui. (...) » De plus, il nous faut reconnaître que nous menons notre vie à la lumière de certaines conceptions pouvant conduire à un avenir partagé. Pour cette raison, je ne suis pas un sujet né sans histoire. Au contraire, « l'histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l'histoire de ces communautés dont je tire mon identité. Je suis né avec un passé; vouloir me couper de ce passé, sur le mode individualiste, c'est déformer mes relations présentes. La possession d'une identité historique et la possession d'une identité sociale coïncident. » (*Ibid.*, p. 214). (...) En dehors de notre histoire, il n'existe pas de point auquel nous pourrions rattacher nos convictions morales. Il nous faut commencer au milieu, ou autrement dit, nous sommes obligés de commencer au cœur d'un récit. Le christianisme offre un récit qui parle de la relation de Dieu avec la création, et qui nous permet de reconnaître que nous sommes les créatures de Dieu. Ainsi, il est donc sûrement vrai que le Dieu que nous rencontrons dans l'histoire de Jésus est le même Dieu que nous trouvons dans la création, c'est-à-dire le Dieu qui veut nous faire partager sa vie. Nous avons un Dieu qui sauve, et nous sommes sauvés par l'invitation à prendre part au travail du Royaume, à travers l'histoire que Dieu crée en Israël et dans l'œuvre de Jésus. Cette histoire achève notre nature et notre histoire personnelle en nous introduisant dans une aventure qui, selon nous, n'est rien de moins que le plan de Dieu pour toute la création. (Hauerwas 2006, 128-129)

Notre auteur (2001, 228) va plus loin dans le développement de sa réflexion sur l'histoire en rapport avec la croissance morale, en indiquant que l'insertion de l'idée du caractère dans le développement moral, est un rappel que le soi est le sujet de la croissance. Le type de caractère que les chrétiens développent est corrélatif à l'histoire qui forme leur soi rendant possible une validation authentique et non illusoire de l'existence. La croissance morale implique donc une conversation continue entre une histoire et une autre, permettant de vivre d'une manière appropriée selon le caractère de notre existence. En apprenant à rendre leur vie conforme à la voie de Dieu, les chrétiens affirment être pourvus d'un « soi » qui est une histoire permettant à la conversation de continuer de manière véridique.

Pour Hauerwas (1981, 150) ce développement moral implique nécessairement l'instruction. On doit en effet se donner des exercices appropriés au type de croissance morale désiré; les divers exercices, dans lesquelles les chrétiens apprennent à comprendre et à vivre l'histoire du Dieu de Jésus, s'appellent tradition. Par ailleurs, notre auteur (*Ibid.*, 150-151) affirme qu'aucun principe ou stade moral ne suffisent pour réaliser notre pleine croissance et notre plein développement moral; la croissance et le développement moral exigent un entraînement constant. L'histoire qui forme notre vie exige notre pleine participation en vue de notre pleine perfection; le concept du caractère et celui du récit sont importants pour comprendre la croissance morale et en particulier la croissance morale de type chrétien. C'est à travers l'histoire, dans laquelle nous vivons, qu'on acquiert un caractère qui nous aide à rendre nôtre histoire une certaine histoire.

### **1.3 Histoire et don**

Le développement du caractère implique plus que l'adhésion aux principes; il requiert la fréquentation d'un récit, d'une histoire, qui fonde la cohérence de ce que nous faisons et de ce que nous ne faisons pas. L'appropriation de ce récit et de cette histoire se fait de telle sorte que nous puissions affirmer que la vie que nous vivons est la nôtre. De plus, la vraie narration doit être celle qui contribue à l'intégrité de l'être, de telle sorte qu'elle ne nie pas la diversité de nos vies. Tout récit n'est cependant pas source de bien. Enfin, la croissance

morale reste énigmatique, c'est pourquoi Hauerwas suggère de faire confiance à notre existence et la percevoir comme un don.

À partir de cela, notre auteur (*Ibid.*, 148) développe la notion de l'histoire en lien avec les idées de dons, de socialité et de croissance : « gifts, sociality, and growth ». Il suggère deux idées liées entre elles : 1) le soi est un don; 2) nous avons besoin d'une histoire qui nous fait accepter ce don. L'histoire nous rend capable de la reconnaissance du don duquel notre vie dépend. Il est important de s'entraîner pour acquérir certaines habitudes; et il est tout aussi important de s'introduire dans l'histoire qui nous situe dans une société et même dans l'univers, en rapport avec les autres. D'ailleurs, à travers l'initiation à une histoire particulière, nous apprenons à voir les autres et leurs différences, comme un don. En effet, c'est uniquement à travers leur existence que nous apprenons qui nous sommes et ce que nous devrions être. De plus, l'existence des autres nous rappelle que le soi n'est pas quelque chose que nous créons, mais un don. Selon Hauerwas (2001, 680), le péché est l'illusion résultante du fait que l'individu cherche à interpréter sa vie comme « œuvre à accomplir (*achievement*) » plutôt que don. Cependant, il est important de saisir que le langage du don n'est pas destiné à diriger notre attention vers le don, mais vers le donneur, vers sa nature et les conditions pour lesquelles le don est donné. Pour les chrétiens, clarifie Hauerwas (*Ibid.*, 586), la vie comme don n'est pas une fin en soi.

#### **1.4 Critiques de l'approche d'Hauerwas**

Il nous reste, dans cette sous-partie sur la notion de l'histoire, à mentionner quelques critiques sur le développement hauerwasien du concept de l'histoire en rapport avec le caractère. Nous retenons les critiques faites par Richard Bondi (1984, 201-218) dans son article intitulé *The Elements of Character*, de l'ouvrage *Character and the Christian Life* (1975), Hauerwas aurait réalisé un déplacement du soi comme « agent », au soi comme « histoire », sans clarifier ce déplacement. Comment en effet concilier l'auto-affirmation du soi et sa formation par les histoires?

Selon Bondi (1984, 202), il existe un manque de cohérence entre l'analyse de Hauerwas du caractère et la fonction que joue l'histoire dans sa formation. Dans la poursuite de certaines questions sur le lien entre caractère, choix et histoire, Hauerwas affirme l'importance du fait que c'est dans les histoires particulières qu'on peut trouver une réponse. D'après Bondi (*Ibid.*, 203), l'emphase est déplacée du soi qui fait le choix à l'histoire qui oriente son choix. Mais en se centrant sur l'histoire plus que sur le soi, nous restons sans réponse autant sur la question du soi qui cherche à entrer dans l'histoire (qui serait mis de côté par Hauerwas) que sur le soi et sur son changement dans le temps : comment s'est formé le soi?

Bondi estime que le sujet du langage hauerwasien du caractère doit être déplacé de manière à ce qu'il ne soit pas limité à une théorie morale de la capacité d'agir, ni à une narration véridique, mais ouvert à une phénoménologie du soi. Le langage du caractère devrait être une manière de parler de l'expérience du soi, des convictions fondant cette expérience, un « soi en relation au monde ». Bondi (*Ibid.*, 204) poursuit en disant que le sujet propre du langage du caractère est le soi en relation. Quand nous parlons de notre caractère, c'est non seulement de l'histoire de nos choix raisonnables ou du degré de la conformité de l'orientation de ces choix à l'histoire réelle dont nous parlons, mais aussi de notre existence. Or, l'existence est tissée de situations ambiguës où l'individu a peu de contrôle. En ce sens, affirme Bondi, le caractère ouvre à une réflexion sur les limites et les échecs humains. Cette ambiguïté contribue à développer des attitudes préventives et transforme le soi.

Pour conclure cette partie, il est vrai que la pensée de Hauerwas présente des aspects parfois contradictoires. D'une part, d'un point de vue philosophique, il insiste sur la formation du soi par une forte affirmation du sujet; et d'autre part, il affirme la puissance des histoires pour former le sujet. Surtout dans le christianisme, l'histoire de Dieu paraît supplanter la perspective du soi. Nous reviendrons sur ces aspects. Mais tout bien considéré, si Hauerwas (1981, 99) repense sa théorie morale sous l'aspect narratif, ce n'est pas parce que les convictions chrétiennes prennent une forme narrative, mais parce que



toute affirmation morale significative est historique et demande une exposition narrative. Ce qui est particulier dans les convictions chrétiennes ce n'est pas l'implication de l'aspect narratif, mais le type de narration qu'elles impliquent : l'aspect narratif illumine le caractère de notre existence morale. Donc, nous apprenons que notre première question morale doit être : de quelle histoire fais-je partie et comment puis-je la comprendre d'une meilleure façon? (*Ibid.*, 100)

## **2. Communauté**

Nous présentons brièvement la notion générale de communauté, et son lien à la formation de la personne et à l'éthique du caractère, afin de mieux saisir, dans la sous-partie suivante, la spécificité de Hauerwas. Selon le philosophe et éthicien André Clair (2001, 73-98), pour tout sujet étant situé dans le monde et dans une histoire, seule une communauté rend possible la réalisation de soi et du caractère.

Le caractère d'une personne ne se développe pas dans l'isolement. Il se développe en rapport à la communauté à laquelle nous appartenons, et qui inclut la famille, l'école et d'autres milieux de vie. Beaucoup de facteurs jouent dans la formation du caractère d'une personne, tels que l'éducation familiale et scolaire, les pairs, les modèles, le degré d'encouragement et l'attention qu'elle reçoit des autres, etc. Les humains grandissent sous l'influence des valeurs de leurs milieux de vie et des contenus de la tradition, des histoires racontées, surtout en ce qui concerne certains traits de personnalité que leurs communautés de vie encouragent à développer. Les individus et leurs tendances naturelles sont formés et constitués à travers un long processus graduel d'éducation et d'accoutumances.

Comme exemple fictif, imaginons le cas de parents avares. Bien qu'étant élevé dans ce milieu, leur enfant ne sera pas nécessairement avare. Le milieu social exerce une influence aussi très grande sur le caractère de la personne. Il est probable que ses pairs vont peu apprécier une attitude avare. Il ne sera pas invité à leurs activités sociales à moins qu'il paye ses dépenses. Les livres qu'il lit et les films qu'il voit, vont lui apprendre que la

générosité est un bon trait de caractère. L'influence sociale va l'éduquer à la générosité, qui est beaucoup mieux perçue que l'avarice. Finalement, il réalisera que c'est mieux de se comporter différemment de ses parents, et cela grâce à son environnement social.

Dans son chapitre sur le caractère et la communauté, James Q. Wilson (1995, 123), confirme que les villes ont formé les caractères des immigrants de l'Amérique rurale et des étrangers venus des autres pays. De plus, selon lui, la formation du caractère n'est pas seulement affectée par la dimension spatiale, mais aussi par la dimension temporelle. Dans son chapitre sur le caractère et les jeunes, Wilson argumente en disant que la formation du caractère des adolescents d'aujourd'hui n'est plus la même qu'autrefois parce que les valeurs ont changé. Surtout en ce qui concerne les valeurs sociales, religieuses et familiales<sup>93</sup>. Dans certains contextes, les conflits de générations sont davantage valorisés, et une relative autonomie des groupes d'âge fait en sorte que l'adolescence et la jeunesse deviennent des périodes conduisant à des choix nouveaux et des innovations.

Flanagan (2001, 236) parle de l'individualisme du monde moderne qui a contribué à l'échec de la reproduction des communautés de vie. Tout cela à cause de la technologie qui valorise la vie sans communauté, notamment en favorisant des liens virtuels et multipliés. Selon Flanagan, cet aspect critique, ce dilemme de l'individualisme contemporain fort, rend d'autant plus importante la question du soi et de la formation du caractère. L'éthique du caractère, dans laquelle la question du soi est centrale, lui paraît éviter à la fois le relativisme et le particularisme; elle définit l'individu par sa sensibilité à l'appartenance à une communauté ou à une culture et par sa disposition à agir en fonction des circonstances.

## **2.1 L'Église en tant que communauté significative**

Hauerwas propose une autre sorte de communauté, celle de l'Église, terme qui paraît synonyme chez lui du concept de communauté. Selon lui, apprendre à vivre à la façon de Jésus vient d'une communauté de caractère formée par la Parole et les sacrements. À

---

<sup>93</sup> Voir chapitre 2 de la thèse qui concerne la question des jeunes et leur vie sociale, religieuse et familiale.

travers leurs grands témoignages de foi (les saints et les martyres), et à travers les participations aux rituels, aux sacrements et aux autres manifestations de la vie de la communauté chrétienne, les chrétiens sont formés et transformés d'un individu ordinaire à un membre du Corps du Christ, dans une communauté de vie éthique qui se développe historiquement et universellement.

Chez Hauerwas (2001, 680), le caractère est la forme de la « puissance d'agir » qui appelle la capacité de l'individu à situer son action au sein d'une communauté. Pour notre auteur, tant la personne que l'agir sont liés à l'aspect communautaire et collectif de la vie. Or, un problème du monde contemporain, de nature éthique, se rapporterait à la dégradation des liens avec la communauté d'appartenance. Une conséquence en est la perte de l'identité personnelle. Quant à l'agir moral, il est vrai que l'action bonne dérive d'une personne bonne, mais le jugement sur la bonté d'une action et d'une personne dépend de l'idée de la communauté sur ce qui est bon<sup>94</sup>. Donc, pour notre auteur, l'action tire sa signification d'une tradition communautaire particulière de laquelle l'individu apprend ce qu'est une action bonne. Selon lui (1981, 4), toute communauté et tout régime devraient être évalués par le type de peuple qu'ils développent. La tâche de l'Église comme communauté c'est de devenir un régime de vie collective créant le caractère nécessaire qui puisse engendrer une société juste (*Ibid.*, 5).

---

<sup>94</sup> Il se peut que cette constatation semble contradictoire avec ce que propose Hauerwas au chapitre précédent sur le rapport entre le caractère de la personne et son milieu social. Par exemple, nous avons lu au chapitre quatre la constatation suivante : *La personne ne se forme pas tout simplement par l'interaction des forces de son environnement social. La personne a la capacité de façonner cet environnement par son caractère. Cependant, son soi doit incorporer et adapter les rôles sociaux et les modèles de conduite transmis par sa société.* Il semble important de distinguer le milieu social de la communauté qui représente l'Église, selon Hauerwas. Le milieu communautaire (l'Église) pour Hauerwas n'est pas la société, ni l'environnement social. Pour Hauerwas, le chrétien comme personne ne doit pas se laisser former par l'interaction des forces de son environnement social. Par contre, il doit se référer à sa communauté d'appartenance (l'Église) pour former son soi et son action. Enfin, Hauerwas présente l'Église comme une alternative qui remplace la société, ce qui sera abordé dans ce qui suit.

## 2.2 L'Église et la société

Pour bien saisir la spécificité de l'Église comme communauté, Hauerwas la met en discussion avec la culture de la société occidentale d'aujourd'hui. Il tente de définir le rôle spécifique qu'elle peut jouer au sein de l'ensemble des autres groupes et communautés de la société.

Le théologien (1981a, 234) remet en question le modèle de justice procédurale. Celui-ci suppose l'acceptation actuelle de l'idéal pluraliste selon lequel l'équilibre des intérêts, réalisé par la négociation libre entre divers groupes dans la société, réalisera le plus grand niveau de justice possible et le bien commun. Une telle affirmation, pour Hauerwas, est une réaffirmation de la vieille idée capitaliste utilitariste faisant croire que le bien commun est égal à la plus grande somme de satisfactions individuelles. De la sorte, on transmet l'idée que la communauté modèle est cette somme négociée des satisfactions de tous et toutes.

Il est important, selon Hauerwas (*Ibid.*, 236), de clarifier la nature du concept du bien commun. Il explique que le bien commun représente le bien de la société au-delà des intérêts des individus ou des groupes; le bien commun n'est pas simplement la somme des intérêts d'un individu ou d'un groupe, mais il est véritablement un « Bien » (Good) qui est commun. L'individu accompli doit être socialement formé. Dans ce contexte, la politique comme concept moral prend une signification plus large qu'une simple question de satisfaction ou d'équilibrage d'intérêts.

Hauerwas rappelle le sens profond de la communauté ecclésiale. D'après lui (*Ibid.*, 240) ce dont nous avons besoin dans notre contexte contemporain, ce sont les expériences morales communautaires. Si c'est le cas, alors la contribution la plus durable que l'Église peut effectuer pour la communauté politique contemporaine, est celle *d'être elle-même*, au lieu d'essayer de devenir une force politique explicite. Cela constitue sa fonction sociale la plus importante. Toutefois, cela ne signifie pas que l'Église ne devrait

pas être préoccupée par des questions particulières de la société, mais de telles questions devraient être traitées d'une façon qui reflète le fondement de l'Église : celui d'être le peuple de Dieu; un peuple qui peut, par sa diversité, trouver l'unité en son Dieu. Cette unité de Dieu est proposée comme finalité spirituelle. Notre auteur estime que la responsabilité sociale de l'Église est de préparer le chemin pour le Royaume, en étant « le signe sacramental » et la communauté de réconciliation. Hauerwas (*Ibid.*, 236) rappelle que l'action de Dieu dans le monde ne vise pas seulement à changer les cœurs des individus, mais aussi les structures institutionnelles de nos vies sociales. Par conséquent, le chrétien a l'obligation de s'engager pour l'amélioration de la société.

En parlant des limites morales de la sécularité actuelle, notre auteur (1981, 80) fait le lien entre l'Église comme école de vertu et la société libérale. Il estime que les sociétés libérales ont conçu la liberté individuelle comme une fin en soi; mais elles ont ignoré le fait que l'individu n'a aucune idée de ce qu'il doit faire avec sa liberté individuelle. Dans certaines sociétés par exemple, au nom de la liberté individuelle, on permet aux individus de vendre leur sang. L'usage de la liberté non ordonnée par Dieu a pour conséquence de rendre le sang humain semblable à n'importe quel objet commercial « à vendre ». Or, la politique sociale devrait entraîner les citoyens à tendre vers certaines vertus. Quant à l'Église comme école de vertu, la tentation à ce sujet, est de penser que la première tâche de l'Église est d'offrir une alternative politique. Or l'Église doit savoir que sa première tâche dans la société, c'est d'être elle-même : une communauté qui reconnaît la nécessité d'une autorité, celle-ci se trouvant, pour les chrétiens, d'abord en Dieu et non dans la société ou l'individu (*Ibid.*, 84). Ce rappel est d'autant plus impératif qu'une société comme la nôtre vit dans l'illusion que la justice peut être fondée sur l'humain qui contrôle le monde et non sur Dieu (*Ibid.*, 85). L'Église comme communauté peut aider le monde en étant une source d'alternatives imaginatives aux politiques sociales séculières. Elle le fera en proposant plus que la simple négociation du contrat social, par exemple entre les désirs et les satisfactions, soit diverses formes de vie publiques développant la vertu et le caractère (*Ibid.*, 86).

Enfin, pour Hauerwas (1981a, 7), l'échec de l'Église dans son éthique sociale ne vient pas de sa volonté de supporter le statu quo, mais de ce qu'elle n'est pas capable de proposer une forme d'éthique alternative aux formes politiques courantes. On a permis que nos images et nos symboles sociaux soient aveuglés par l'intérêt pour l'harmonie sociale. La tâche éthique sociale de l'Église n'est rien de plus que de garder notre langage pur et d'appeler l'injustice sociale par son propre nom : le péché. La grande tâche sociale de l'Église est de devenir une communauté dans laquelle des discours symboliques, les grands récits du christianisme, sont utilisés pour fortifier l'assurance que Dieu sauve le monde en Jésus-Christ.

### **2.3 Communauté et développement moral**

D'après Hauerwas (2001, 222), toute communauté doit fournir les moyens d'initier ses jeunes à la tradition morale et à ses activités. Chaque communauté peut trouver un moyen d'encourager ses membres à devenir bons, meilleurs et excellents. Il est donc important, sans y réduire la vie chrétienne, de réfléchir sur le développement moral. Bien qu'il puisse y avoir certains aspects biologiques et sociaux de la nature humaine permettant de développer quelques généralisations sur le développement moral, Hauerwas se demande si cela suffit à expliquer le contenu du développement moral. Quoiqu'il soit évident qu'il y a une corrélation entre le développement cognitif et moral, Hauerwas se questionne sur cette corrélation. Le mot « moral » revêt diverses significations d'une culture à l'autre. Surtout, une corrélation empirique à partir de l'examen des différentes cultures ne peut suffire à produire ce qui est juste pour le développement moral. Cela voudrait alors dire que le développement moral diffère d'une communauté à une autre. Il est important de savoir cela pour comprendre le développement moral qui concerne spécifiquement les chrétiens.

À travers leur développement moral, les chrétiens ne cherchent ni l'autonomie ni l'indépendance, mais plutôt à être fidèles à « la manière qui manifeste » la conviction que nous appartenons à l'Autre. C'est pourquoi les chrétiens apprennent à raconter leurs vies comme étant un don (Hauerwas 2001, 224). Les convictions qui forment l'arrière fond de la

croissance chrétienne se forment de l'histoire exigeant la conversion (*Ibid.*, 2001, 226). L'histoire qui forme l'identité chrétienne entraîne le soi à se regarder sous l'aspect du péché. Hauerwas nous fait remarquer que le péché ne signifie pas l'échec du développement moral ou un comportement immoral, mais revêt plutôt une signification théologique qui proclame la profondeur de l'aliénation de l'individu par rapport à Dieu. L'attitude de repentance signifie qu'au-delà du développement moral, la personne est appelée à une nouvelle manière de vivre qui nécessite la réévaluation du passé. Bref, la vie morale chrétienne n'est pas surtout une affaire de développement ou de croissance morale, mais de conversion. Par la conversion, le soi se met sur un chemin de croissance sans fin.

## 2.4 Communauté et histoire

Selon Hauerwas, la vie chrétienne demande le développement d'un certain caractère. Ce développement ne se fait pas surtout à travers l'adhésion à des principes, mais à travers l'aspect narratif, à travers ce qu'on appelle « histoire », personnelle ou collective, actuelle ou passée. Selon lui, les chrétiens sont un peuple de l'histoire, parce que le Dieu qui les supporte est un Dieu de l'histoire. Jésus est l'histoire qui a formé l'Église. C'est à travers l'histoire de Dieu que se révèle son « caractère », et à travers celui-ci nous commençons à Le connaître.

Cette corrélation entre le caractère et la narration nous aide à saisir quel type de communauté les chrétiens sont invités à former à travers les histoires de Dieu. Ces histoires se trouvent dans les Écritures (la Bible) et la tradition. Par exemple, selon la théorie de l'éthique du caractère, on peut comprendre l'histoire de l'exode sous l'angle de l'éducation morale et de l'éthique de la libération<sup>95</sup>. Il est évident que chaque chrétien a sa propre histoire de vie, qui induit la formation de son caractère en tant qu'être humain; mais pour développer et former le caractère proprement chrétien, l'histoire personnelle doit entrer en conversation constante avec l'histoire de Dieu (Hauerwas 1981, 133). Le caractère chrétien

---

<sup>95</sup> Pour aller plus loin, voir M. Daniel Carroll R. et Jacqueline E. Lapsley 2007.

se trouve à la former par des histoires bibliques et la tradition, de même que par des valeurs humaines et universelles<sup>96</sup>. Comme l'authenticité d'une tradition apparaît à travers sa capacité à former les individus, l'Église doit relever le défi d'être la communauté d'une histoire dite et manifestée à travers un peuple formé en accord avec cette histoire (*Ibid.*, 35).

La communauté est un groupe de personnes qui partagent une histoire. Et la somme des interprétations de cette histoire procure la base des actions communes (*Ibid.*, 60). L'autorité est un moyen par lequel la sagesse du passé est appropriée et transmise, tout en étant mise à l'épreuve par les réalités courantes et les contextes; c'est pourquoi il y a un lien étroit entre autorité, tradition et changement. Hauerwas (*Ibid.*, 61) affirme qu'il n'y pas de tradition sans interprétation et changement. L'interprétation est l'ajustement constant qui

---

<sup>96</sup> Le sermon sur la montagne (les Béatitudes) est un exemple qui explique ce qu'il en est du caractère chrétien formé selon des valeurs bibliques distinctes des autres valeurs et qui pourront aussi être comprises en rapport avec les idéaux grecs et juifs. Lire les Béatitudes sous la grille de l'éthique du caractère confronte la lecture radicale pharisaïque, qui comprend la pureté par le biais des pratiques (comprendre la pureté à l'extérieur de la personne et non à l'intérieur). En réalité, la Béatitude se trouve en nous-mêmes. Et comme elle réside en nous-mêmes, nous n'avons pas à chercher bien loin. Dans l'Évangile de St Luc au chapitre 11, Jésus critique les pharisiens parce qu'ils se préoccupent de purifier l'extérieur. Or, c'est l'intérieur qui est important. Dans le passage évangélique qui raconte l'histoire de Jésus avec les deux sœurs Marthe et Marie, Jésus félicite Marie parce qu'elle a su faire son choix, qui est le meilleur pour elle. Mais Jésus n'a pas dit à Marthe qu'elle n'a pas su choisir la meilleure part. Mais il a critiqué son comportement. Elle n'est pas contente et elle veut que sa sœur soit « elle ». Jésus a voulu faire comprendre à Marthe que la meilleure part c'est être soi-même, entrer en relation avec son intérieur et choisir son type de personne, son caractère, celui qui nous distingue des autres et qui devient la seule chose qu'on doit choisir pour être heureux. Pour aller plus loin, voir Robert L. Brawley (2007). Suite à l'exposé de ces idées, Hauerwas apporte une nuance : (...) *Nous ne trouvons nulle part dans l'Écriture une distinction entre croyance religieuse et comportement. Le Sermon sur la montagne n'est pas vraiment « l'éthique » de Jésus, mais il fait partie intégrante de son annonce du Royaume qui vient (...). Nous n'avons pas non plus de preuve que les Pères aient cru nécessaire de faire de l'éthique une tâche spécifique. Leurs réflexions explicites dans ce domaine étaient principalement occasionnées par des préoccupations pastorales. (...). Nous ne trouvons pas non plus de traités d'éthique distincts dans un Moyen Âge hautement systématique. (...). On ne fait pas de l'« éthique » de manière indépendante, mais parce que de telles considérations sont nécessaires pour représenter notre chemin avec Dieu. Dès lors, comment comprendre le fait que nous ayons une discipline appelée éthique chrétienne (...). Toutes les traditions n'éprouvent pas la nécessité de développer une discipline dénommée « éthique ». La raison de l'intérêt pour l'éthique chrétienne est peut-être, au moins en partie, liée à la situation culturelle (...). À cause de la rupture des relations « naturelles » que l'on supposait exister entre la croyance religieuse et le comportement, nous espérons qu'en réfléchissant suffisamment à ces relations, nous pourrions rétablir leur rapport essentiel. Mais une telle tâche est malheureusement vouée à l'échec. Car, au fond, ces relations ne sont pas conceptuelles mais pratiques. (...) l'éthique chrétienne n'est pas une discipline abstraite préoccupée avant tout d'idées; elle est, plus précisément, une forme de réflexion au service d'une communauté, et elle reçoit son caractère de la nature des convictions de cette communauté. Les affirmations théologiques sont fondamentalement pratiques et l'éthique chrétienne n'est que la forme de réflexion théologique qui tente d'expliquer cette nature essentiellement pratique.* (Hauerwas 2006, 115-118)



assure la saine continuité entre la communauté du temps présent et sa tradition. L'interprétation doit rester ouverte à une nouvelle narration, fondée sur une nouvelle compréhension<sup>97</sup> du passé.

La tradition, précise Hauerwas (1981, 62-63), est l'histoire d'une communauté qui partage des jugements éprouvés à travers les générations. Ainsi, l'autorité n'est pas à comprendre comme une force extérieure s'imposant à notre volonté, mais plutôt comme un processus d'élaboration de la tradition à travers la vie commune. L'autorité n'est pas seulement compatible avec la liberté, elle l'exige. Cependant, la liberté n'est pas une fin en soi, elle est une condition nécessaire pour que la communauté ait une compréhension authentique d'elle-même et du monde. Les Écritures sont l'autorité chrétienne; elles ne procurent pas des solutions à des problèmes mais initient à la réflexion et au jugement éthique à travers certains textes. Donc quand les chrétiens proclament les Écritures comme autorité, ils ne proclament pas que la Bible soit sans erreur, mais qu'elle est un livre qui fournit les ressources nécessaires permettant à l'Église de devenir une communauté authentique à part entière, de sorte que notre dialogue (conversation) de l'un à l'autre et à Dieu puisse continuer à travers les générations. La fonction morale des Écritures réside dans leur force de nous aider à nous souvenir de l'histoire de Dieu et sa présence continue dans la vie de notre communauté et de l'individu (Hauerwas 1981, 66).

La narration des Écritures rend une communauté capable d'ordonner son existence selon certaines histoires et révèle en quelque sorte le caractère de Dieu. Ce faisant, elle nous procure le nécessaire pour faire de nous le type de peuple approprié à ce caractère (*Ibid.*, 67). À travers les Écritures, on voit que les périodes cruciales dans la vie du peuple hébreu étaient centrées sur le souvenir des histoires qui illustraient le type de communauté qu'il devrait former pour être fidèle à Dieu et à son projet. À l'époque de l'Exil, pour

---

<sup>97</sup> *L'Écriture elle-même nous apprend cet art de l'interprétation, puisqu'une grande part est déjà une interprétation d'autres textes. Par exemple, le Nouveau Testament ressemble par beaucoup de ses aspects à un midrash de la Bible hébraïque à travers lequel nous chrétiens essayons de mieux comprendre ce que signifie être membre du peuple de Dieu lumière de la présence de Dieu avec nous en Jésus de Nazareth.* (Hauerwas 2006, 139)

survivre comme communauté sans pourtant être une nation, il devait se souvenir de l'histoire du règne de David sur Israël. Ici, ce n'est pas une simple question d'interprétation du passé, c'est question de savoir quel type de peuple se rappelle de son passé, tout en continuant de vivre dans un monde qui change constamment.

Hauerwas (*Ibid.*, 68) estime que la signification morale des Écritures tourne autour du type de communauté que l'Église doit être afin d'être capable de mettre la narration des Écritures au centre de sa vie. Cette communauté doit savoir qu'elle a une histoire et une tradition qui la séparent du monde, étant entendu que cette séparation<sup>98</sup> renvoie à une conception d'un monde ne connaissant pas le Dieu découvert dans les Écritures. Les vertus de patience, de courage, d'espérance et de charité doivent régner si cette communauté veut continuer son existence. En effet, sans la patience, l'Église peut être tentée par l'imagination apocalyptique; sans le courage, l'Église peut être infidèle à la tradition qui dessine sa vie; sans l'espérance, l'Église risque de concevoir mal ses tâches; sans la charité, l'Église ne manifestera pas le type de vie établie par Dieu. Hauerwas démontre que ces vertus et bien d'autres suggérées par la narration biblique sont nécessaires, afin de réaliser fidèlement le type de communauté voulue par ce Dieu des Écritures. Par exemple, c'est le caractère de l'histoire de Dieu qui fait ce que nous sommes, une communauté capable de témoigner de la possibilité d'une vie sans violence, les individus étant confiants les uns envers les autres. (Hauerwas 1981, 70)

Dans un tel contexte de relation avec le monde, la question de la vérité des convictions religieuses ne peut pas être évitée. Notre auteur (*Ibid.*, 90) explique qu'au dix-neuvième siècle les théologiens avaient raison en mettant la morale au centre pour saisir la force des convictions religieuses, mais ils ont oublié de donner de l'importance à la nature de ces convictions et à leur fonctionnement moral. En vérité, ce sont les narrations

---

<sup>98</sup> Ici nous voudrions apporter notre nuance et notre modulation de l'idée de Hauerwas sur la séparation de la communauté chrétienne (l'Église) du monde. Nous remplaçons le mot « séparation » par « distinction ». Alors, sans la séparation du monde, l'Église doit témoigner de sa distinction et sa différence de toute autre collectivité dans le monde. Pour bien saisir cette nuance d'« Église distincte du monde » dans le contexte éthique de Hauerwas, nous suggérons d'aller voir la dernière section de ce chapitre.

qui rendent davantage intelligibles les doctrines et la moralité; et ce sont elles qui nous aident à voir et à agir d'une manière appropriée au caractère de notre existence. La nature narrative des convictions chrétienne nous aide à voir l'éthique chrétienne, non comme une éthique qui concerne uniquement l'agir en rapport avec la signification de la croyance religieuse, mais comme une éthique qui offre les moyens d'exploration du sens, de la vérité des convictions chrétiennes. Nos convictions chrétiennes ne sont pas véritables et pleines de sens surtout par leurs implications éthiques concernant la décision ou l'action; mais elles le sont en nous offrant une vraie compréhension de nous-mêmes, de soi, et de notre existence.

D'après notre auteur (*Ibid.*, 95), la narration (le récit) fournit les moyens conceptuels pour dire comment l'histoire d'Israël et de Jésus forme moralement le caractère et la communauté chrétienne. Pour lui, le caractère et la narration ne sont, l'un par rapport à l'autre, qu'un des deux côtés de la même médaille; l'interrelation entre la narration et le caractère fournit les moyens nécessaires pour éprouver la vérité des récits. L'Église n'est qu'une communauté d'individus qui continue de tester et d'être testée par ces histoires « vivantes en ces individus d'une façon particulière »; la variété de ces histoires et les vies qui y correspondent exigent une réflexion théologique et morale pour en comprendre le sens et la signification (*Ibid.*, 96). La tâche morale consiste à acquérir le caractère apte à valider la vérité de ces histoires.

Hauerwas (1981, 91) affirme que nous sommes un peuple d'histoire parce que notre Dieu est un Dieu d'histoire. Et notre caractère est formé en lien avec son caractère. Mais, la formation d'un tel caractère ne peut pas être isolée et elle exige une société, une société d'histoire. Ainsi, les convictions chrétiennes impliquent la formation d'un peuple qui est différent du monde. Par l'Église, donc, le monde s'est donné une histoire; cette histoire ne nie pas l'existence des autres « histoires séparées » que le monde vit; mais la tâche de l'Église, c'est la fidélité à l'histoire de Dieu.

L'histoire de Dieu demande à l'Église d'être une communauté de discours et d'interprétation de cette histoire et de former sa vie en lien avec cette histoire; et la narration est une forme d'interprétation (Hauerwas 1981, 92). Sans doute, nous allons savoir ce que cette histoire nécessite en observant la manière dont elle est vécue par les autres<sup>99</sup>. Si nous avons confiance en la vérité de l'histoire vitale de Dieu, nous devons avoir confiance dans la vie des autres.

Les chrétiens attribuent donc de l'autorité à l'Écriture parce qu'elle est la source irremplaçable des récits qui nous ont appris à être un peuple fidèle. Pour faire mémoire, il ne nous faut pas seulement des compétences d'ordre historico-critique mais également l'exemple de personnes dont les vies ont été façonnées par cette mémoire. L'autorité de l'Écriture est transmise par les vies des saints que notre communauté identifie comme ceux qui représentent le mieux ce à quoi nous sommes appelés. En termes plus forts, connaître la signification de l'Écriture revient finalement à regarder ceux qui ont le mieux appris à illustrer ses exigences par leur vie. (...) C'est vrai en quelque sorte : il nous faut dire pourquoi certaines personnes illustrent mieux que d'autres l'histoire de Dieu. Cependant, la « raison » exigée n'est pas « extra-théologique ». Elle prend son origine dans la communauté formée par le souvenir de promesses que Dieu a faites. Le « critère » ne ressemble donc pas tant au principe qu'à une histoire que reflètent les vies des saints. Grâce à leurs vies nous commençons à comprendre que les images de l'Écriture sont équilibrées de telle sorte que nous puissions raconter et vivre l'histoire du dessein incessant de Dieu, qui est d'introduire le monde à la paix du Royaume. (Hauerwas 2006, 141)

Les chrétiens, donc, ne doivent pas seulement discerner l'importance du don de chaque individu, mais ils doivent reconnaître aussi la différence entre l'Église (cette communauté d'individus qui adhèrent à l'histoire de Dieu) et le monde (Hauerwas 1981, 93).

Enfin, Hauerwas (1983a, 45) affirme que la différence des autres, qui tient notamment dans le fait que leur caractère est différent, nous aide à nous reconnaître avec

---

<sup>99</sup> Pour l'auteur, ces autres sont ceux qui ont explicité l'histoire de Dieu à travers leur vie, comme les saints. Dans son article intitulé *Christianity : It's Not a Religion : It's an Adventure*, Hauerwas (2001, 522) clarifie qu'être chrétien, c'est une manière de vivre; c'est faire une partie de l'histoire de Dieu; pour lui, être chrétien ne veut pas dire suivre une somme de règles ou de principes. Le christianisme dépend du caractère de la vie des chrétiens. L'évangile n'a aucun sens s'il n'est pas vécu et incarné dans la vie des chrétiens. C'est pourquoi la vie des saints est très importante, affirme Hauerwas.

les limites de notre vision. Le type de communauté, dans laquelle je rencontre les autres, fait toute la différence dans ma capacité de puissance d'agir. De cette perspective, notre auteur démontre que nous ne sommes pas les créateurs de notre caractère : notre caractère est le don venant des autres et nous apprenons à considérer ce caractère comme le nôtre par notre reconnaissance qu'il est un don. Hauerwas estime que notre capacité d'avoir un caractère, et celle de reconnaître notre existence comme don vont de pair. La narration qui nous fournit ce caractère ne retrace pas une simple fin à poursuivre au prix des autres, elle est une histoire qu'on doit apprendre continuellement de la présence des autres. C'est à travers ce que les autres ont fait dans cette histoire que nous apprenons ce que nous faisons dans cette même histoire. Notre initiation à une histoire et notre capacité à nous perpétuer dans une telle histoire, dépend des autres qui y sont entrés avant nous (parents, éducateurs et autres) et qui continuent à traverser avec nous cette histoire.

#### **2.4.1 Christologie et ecclésiologie**

Pour Hauerwas (1981, 36), être chrétien implique d'avoir des convictions profondes sur la personne et l'agir de Jésus de Nazareth. Il est question ici de la relation entre la christologie et l'éthique sociale. Hauerwas (*Ibid.*, 37) présuppose que la signification et la vérité de l'engagement envers Jésus se déterminent par rapport à leur signification sociale. Une christologie qui ne serait pas une éthique sociale serait déficiente. Nous réduisons la foi en Jésus à des formules explicites mais qui ne nous conduisent pas vers la manière de rendre nôtre la vie de Jésus. La formule christologique la plus significative est primitive et vient de l'Évangile. Elle est l'histoire d'un homme qui a autorité pour proclamer que le Royaume de Dieu est là. Notre auteur continue son développement pour dire que par la dimension narrative de la christologie, nous arrivons à voir que Jésus n'a pas une éthique sociale, mais que son histoire est elle-même une éthique sociale. Pour lui, la validité sociale et politique d'une communauté résulte de sa formation par une histoire véridique (histoire de Jésus). De plus, quand nous parlons ici d'une communauté, nous parlons de l'Église; ainsi la christologie ne peut pas se séparer de l'ecclésiologie. Hauerwas termine par cette affirmation : l'histoire de Jésus est une éthique sociale; et l'Église, comme

communauté formée par l'histoire de Jésus, doit éclairer l'éthique.

Influencé par Gustafson<sup>100</sup>, notre auteur (1981, 42) apporte néanmoins une nuance : Jésus n'est pas au départ un modèle éthique, mais il est avant tout le Messie, l'éthique faisant partie intégrante de sa vie. Pour Hauerwas et Gustafson, le Christ est une forme de vie qui possède l'expression morale alternative; donc, l'éthique chrétienne est dans son plein sens : un mode de vie pour ceux qui mettent Jésus au centre de leur croyance en Dieu. Notre auteur signale que l'éthique chrétienne n'est pas, au départ, un modèle valide de moralité universelle. Dire que l'histoire de Jésus est une éthique sociale, c'est dire qu'il n'y a pas de principes ou règles moraux séparés de l'histoire même de Jésus racontée dans les Évangiles.

Hauerwas (*Ibid.*, 45) postule que le Royaume de Dieu est totalement l'œuvre de Dieu; on ne peut pas le mériter par des efforts religieux ou moraux; on ne peut pas le planifier et l'organiser, l'inventer ou l'imaginer; il est donné (Mt 21, 43; Lc12, 32) et on peut seulement en hériter. Pour reconnaître le Royaume, il n'y a pas d'autre moyen que d'apprendre l'histoire de Jésus. C'est son histoire qui définit la nature de ce Royaume, la façon dont Dieu règne et la manière dont un tel règne crée une société et un monde qui correspondent à Dieu.

(...) l'éthique chrétienne n'a pas, en ce qui concerne sa méthodologie, de point de départ. Nous posons une question fautive quand nous nous demandons si nous devons faire de l'éthique à partir d'une doctrine de Dieu ou d'une doctrine de l'humain. L'éthique chrétienne commence dans une communauté, qui véhicule l'histoire de Dieu qui veut que nous soyons partie prenante d'un Royaume établi dans Jésus de Nazareth et par lui. Peu importe son point de départ théologique elle s'est déjà égarée si elle tente de faire autre chose que de nous rappeler l'importance de cette histoire. (...) (Hauerwas 2006, 129)

Pour comprendre et apprendre l'histoire de Jésus, Hauerwas (*Ibid.*, 47-48) propose l'exemple de l'histoire de la confession de Pierre où « Jésus est le Messie » dans l'évangile de Saint Marc. Il explique que la non compréhension de Pierre dans sa confession indique

---

<sup>100</sup> Voir Gustafson, James M. 1968. *Christ and the Moral Life*. New York: Harper & Row.

qu'il était nécessaire à Pierre de comprendre l'histoire de Jésus. Le reproche que Jésus a fait à Pierre : c'est qu'il a pris le nom de Messie sans connaître l'histoire qui détermine le sens de ce nom. Cette histoire, comme toutes bonnes histoires, change l'interlocuteur. Cette histoire qui réclame la vérité de notre existence exigera que notre vie change « en la suivant ». C'est la leçon que Pierre avait à apprendre dans sa confession à Jésus : il doit se changer, tout en connaissant la vraie histoire du Messie, sa vraie identité (non politique).

Notre auteur (1981, 49) signale que suivre l'histoire de Jésus, c'est devenir son disciple. Or, être disciple, c'est faire partie d'une nouvelle communauté, nouveau régime fondé sur Jésus; les constitutions de ce nouveau régime sont les Évangiles. Être disciple c'est partager l'histoire de Jésus afin de participer au règne de Dieu. Un tel règne est plus qu'une simple proclamation que Dieu est le maître du monde. Ce règne est la création d'un monde à travers une histoire qui nous apprend comment constituer un tel règne. Hauerwas explique que c'est par l'amour que les chrétiens apprennent à se servir les uns les autres. Néanmoins, ce service n'est pas une fin en lui-même, mais il constitue un reflet du Royaume vers lequel les chrétiens sont orientés. Ce sens de service, Jésus l'a approfondi dans l'histoire de sa vie, exemple que nous avons à suivre, non pas pour rendre notre monde meilleur, mais pour démontrer que Jésus a créé un nouveau monde possible, un nouvel ordre social.

Si l'« amour » ou l'« être en Christ » n'informe pas nos décisions, suppose Hauerwas (1981a, 99), alors nous les prendrons sur une autre base. Beaucoup de chrétiens semblent penser que la réponse primaire aux questions morales consiste à prendre une position libérale ou conservatrice. Hauerwas voit cela comme un défaut de théologie morale et une « politisation de la morale. » Notre auteur prend pour exemple le débat sur la contraception chez les Catholiques : plutôt que de discuter de la nature morale du mariage et de la sexualité, on se prononcera pour ou contre *Humanae Vitae* (*Id.*). Si la rédemption du Christ est universelle, proclame notre auteur, alors les non-chrétiens de bonne volonté peuvent même avoir une plus grande perspicacité morale que le chrétien lui-même.

Au niveau ecclésiologique, Hauerwas (1981, 50) affirme que l'Église est la forme organisée de l'histoire de Jésus. Jésus est l'histoire qui forme l'Église; ainsi, l'Église, communauté formée par l'histoire de Jésus, sert le monde en l'aidant à connaître le sens de l'être du monde. Selon notre auteur (*Ibid.*, 51.), l'Église est une société internationale parce qu'elle a une histoire qui lui a appris à voir les autres, les étrangers comme les membres du Royaume de Dieu; ce regard n'est pas fondé sur les simples doctrines de tolérance et d'égalité, mais il jaillit de notre expérience commune d'être les disciples de Jésus, par-delà les liens ethniques. Hauerwas démontre que l'universalité de l'Église est fondée sur la particularité de l'histoire de Jésus et le fait que cette histoire nous fait voir l'un et l'autre comme le peuple de Dieu.

Selon notre auteur, la tâche éthique sociale de l'Église, c'est d'être le type de communauté qui raconte correctement l'histoire de Jésus; mais dire correctement l'histoire de Jésus ne peut pas être garanti par les recherches historiques sur Jésus (*Ibid.*, 52). Hauerwas indique qu'il y a quatre façons, selon les évangiles, de raconter l'histoire de Jésus. Apprendre à dire et à vivre l'histoire de Jésus correctement veut dire qu'on doit apprendre, comme les premiers chrétiens, que la connaissance de la vie de Jésus est inséparable du savoir vivre notre vie.

Mais le Nouveau Testament ne s'interprète guère lui-même. Après tout, nous avons quatre Évangiles, et chacun a son accent propre. Leurs différences ne sont pas nécessairement incompatibles, mais leur rapport mutuel non plus n'est pas très clair. Ils ont besoin d'être interprétés, et cela demande non pas seulement une étude historique minutieuse mais aussi, et bien plus, notre disposition à être formés d'une manière qui convienne aux affirmations de ces textes. La diversité de l'Écriture est au cœur de la vie chrétienne dans la mesure où elle exige que nous soyons une communauté, une Église (...). (Hauerwas 2006, 140)

#### **2.4.2 Le langage de la communauté**

Au sujet du langage de la communauté chrétienne et son rapport au caractère et à l'histoire, Hauerwas (1975, 210) explique que le caractère chrétien n'est pas le résultat de la stricte déduction de la croyance à l'acte; être chrétien vient plutôt de l'expérience du peuple particulier à travers l'histoire; leur croyance et leur pratique ne sont pas formées à travers



une déduction logique, mais par une expérience à travers l’histoire. Les chrétiens sont un peuple engagé d’une certaine manière (orientation) dans la vie. Ils ont appris à se décrire d’une certaine façon de sorte que le caractère du chrétien est formé à travers son appartenance à une communauté employant un langage rituel et des pratiques morales permettant la croissance d’une forme de vie particulière.

Hauerwas (*Ibid.*, 211) continue en disant qu’une des tâches importantes de l’éthicien chrétien concerne le langage de la communauté chrétienne : il faut savoir qu’il n’y a pas un seul langage de la foi, il y en a plutôt plusieurs, dépendants de l’époque, de la mentalité et des soucis particuliers. La théologie est la discipline qui tente de juxtaposer les différentes images et concepts du langage de la foi afin d’arriver à créer un modèle cohérent. Alors que la tâche des éthiciens chrétiens est de suggérer la forme du langage le plus approprié à la nature de la vie chrétienne, il faut rappeler que le point de départ des langages théologiques que l’Église a développés est le langage biblique. Cela ne veut pas dire, précise notre auteur (1975, 213), que la Bible parle un seul langage, mais cela suggère que le chrétien et l’éthicien chrétien ont un point de repère (la Bible) par lequel les variétés des langages et caractères peuvent être testés.

Concernant l’idée selon laquelle la Bible est un point de repère, notre auteur estime que la forme de la vie chrétienne n’est pas seulement un sujet des principes dérivés de la Bible car l’éthique chrétienne ne peut être limitée aux principes et idéaux moraux associés explicitement à la foi chrétienne. La question la plus significative de la vie chrétienne, indique Hauerwas, consiste à comprendre la nature de Dieu et ses intentions sur nous, révélées en Jésus-Christ.

### **2.4.3 L’aspect personnel versus l’aspect communautaire**

Nous avons choisi deux exemples que Hauerwas traite pour expliquer le rapport entre l’individu (le chrétien) et sa communauté. Dans le premier exemple, Hauerwas (1981, 194) essaie de développer une éthique sexuelle chrétienne orientée par la notion de communauté.

Pour notre auteur, dans la sexualité, la question de savoir si telle activité sexuelle est correcte ou non n'est pas centrale; c'est plutôt celle de la cohérence de cette activité sexuelle avec la manière de vivre de l'individu qui est pertinente. Hauerwas précise que le sexe est une affaire publique pour la communauté chrétienne; donc, la question de la conduite sexuelle avant le mariage est une question qui tourne autour « de ce qui me prépare mieux aux tâches que ma communauté chrétienne me demandera d'accomplir, que je sois marié ou célibataire » (*Id.*). La question de la sexualité ici n'est pas une question de chasteté physique, mais une question de la manière de vivre qui nous permet de contribuer à l'histoire commune que nous sommes appelés à développer avec d'autres (*Ibid.*, 195). Occupé par la question des jeunes en rapport avec la sexualité, Hauerwas pense que les jeunes doivent être initiés au sens communautaire qui explique pourquoi leurs intérêts sexuels doivent être subordonnés à d'autres intérêts. Ce que les jeunes ont besoin de vivre, c'est l'attrait d'une aventure qui capte l'imagination suffisamment plus que la possession sexuelle de l'autre. D'après notre auteur, si le mariage ou le célibat ne représentent pas une grande aventure pour les chrétiens, il n'y aura pas une éthique ou des règles suffisantes pour corriger des situations problématiques.

Dans notre deuxième exemple, Hauerwas (1981, 134) fait de la casuistique pour parler d'un cas pratique d'une jeune adulte très connue du nom de Patty Hearst. La richissime héritière a commis un vol de banque. D'après son âge et son expérience de vie, on voit, moralement et légalement parlant, qu'elle est responsable de son acte. Pour notre auteur, un tel jugement, bien qu'il soit dur est inévitable. Hauerwas relève un dilemme : si la responsabilité devient relative au caractère de chaque personne, la moralité publique est minée; mais si la responsabilité personnelle est perçue à partir de la perspective de la moralité publique, cela est injuste pour la personne. Notre auteur argumente en disant que des théories morales ont essayé de régler cette tension entre l'aspect public et l'aspect personnel en faisant de la philosophie morale à partir de la perspective de l'observateur moral. Pour intégrer l'aspect moral à la vie de l'individu, cela demande que chaque personne apprenne à juger et à décrire ses propres comportements d'après la perspective de

n'importe qui; ironiquement, comme résultat, le sujet du développement moral, « l'agent », semble perdu. Hauerwas estime qu'il n'y a pas une théorie morale capable de régler la tension entre ce que je dois faire (ma responsabilité publique) et ce que je peux faire (ma propre responsabilité). Il explique que ce dont on a besoin n'est pas une théorie qui assure la relation entre responsabilité personnelle et publique, mais celle qui aide « à savoir comment » la façon de m'approprier les convictions de ma communauté, peut contribuer à l'histoire de cette même communauté. Il suggère alors la narration comme aspect plus fondamental que l'agent ou l'observateur (Hauerwas 1981, 135).

### **3. Vision**

Notre auteur définit la vision comme une indication de ce qui nous intéresse dans la vie, de notre préoccupation quotidienne. La vision est en lien avec nos émotions, avec nos désirs, avec nos jugements de valeurs, etc. Pour Hauerwas, le caractère est en lien étroit avec la vision. Selon lui, la vision dépend, premièrement, du caractère, de ce que l'individu pense, de ses croyances, de ses sentiments, etc. C'est pourquoi les choix, les décisions et les justifications d'une action viennent après, et ils ne peuvent être impersonnels et déconnectés de l'individu.

Par conséquent, Hauerwas (1981a, 79) affirme que toute position éthique qui confirme que les jugements et les décisions morales sont déterminés par un observateur extérieurement bien informé, est fausse. Inspiré d'Iris Murdoch (1919-1999), écrivaine et philosophe irlandaise qui traitait des questions d'ordre éthique et moral à la lumière des mythes, Hauerwas explique que le jugement moral d'une personne ne se lie pas seulement à son agir, mais aussi à quelque chose de plus insaisissable qu'on peut appeler sa vision totale de la vie. Cette vision, continue Hauerwas, est manifestée à travers sa parole et son silence, son choix des mots, son évaluation des autres, sa conception de sa propre vie; en somme, cette vision se manifeste à travers la configuration de ses pensées qui se manifestent continuellement à travers ses réactions et ses conversations.

Hauerwas (1975, 233) démontre que la vie chrétienne, n'est pas seulement une question de faire, mais aussi de voir et d'écouter. Il faut nous entraîner à voir et à écouter par les métaphores et les symboles fondamentaux de notre langage. En ce qui concerne le caractère chrétien, les métaphores fondamentales qui forment notre regard et notre écoute, doivent être conformes à la réalité. D'après notre auteur, l'éthique chrétienne se propose d'aider à purifier le langage de la foi de manière à ce que nous proclamions la vérité par notre parole et que cette vérité soit aussi intégrée dans notre vie. Inspiré de James Olney<sup>101</sup>, Hauerwas (2001, 166) suppose que les métaphores et les histoires nous montrent comment nous devons voir et décrire le monde, nous mêmes et les autres, à travers l'aspect narratif qui donne cohérence à notre vie. Il (2001, 167) suggère même que la poésie peut le mieux traduire la métaphore dans un langage littéraire. La poésie n'est pas capable seulement de décrire le connu, mais elle révèle aussi les dimensions de l'inconnu.

La vie morale n'est pas primordialement une vie de choix, mais elle est une vie tissée de notions qu'on utilise pour voir et former les situations auxquelles nous sommes confrontés; elle implique une vision du monde formée à travers l'ordre imaginatif de nos notions fondamentales (Hauerwas 1981a, 2) :

La vie morale est fondamentalement la vie de la vision, car la tâche est de voir fidèlement la nature du monde, le soi et les autres sans illusion. Le problème éthique reflète une priorité classique dans le fait de chercher à savoir la vérité plutôt que de choisir ou vouloir le bien. Une telle vision de vérité nécessite une discipline. Le soi doit être transformé si nous devons honnêtement prêter attention à la manière de vivre justement dans un monde contingent... Une telle discipline n'est possible que quant le soi a été formé correctement, de telle sorte que nous ne voyons pas avec nos yeux mais avec le soi formé par des images reflétant véritablement la nature de notre existence. La vertu et le caractère sont donc nécessairement corrélatifs à notre habileté de voir correctement. (*Ibid.*, 2-3, c'est nous qui traduisons)<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Voir Olney, James. 1972. *Metaphors of Self; The Meaning of Autobiography*. 30-31. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

<sup>102</sup> *The moral life is fundamentally the life of vision, for the task is to see accurately the nature of the world, self, and others without illusion. The ethical problem reflects a classical priority in seeking to know the truth rather than to choose or will the good. Such truthful vision, however, does not crone without discipline. The self must be transformed if we are to attend honestly to how we are to live justly in a contingent world. (...) Such discipline is possible only when the self has been rightly formed for we*

L'expérience morale n'a pas seulement trait au jugement, mais plutôt à la formation de soi et de l'agir selon la perspective et l'histoire de l'agent (*Ibid.*, 20). Donc, la vie morale pour Hauerwas n'est pas seulement une vie de décision, mais une vie de vision qui exige de connaître – savoir comment voir – le monde. Une telle vision et un tel regard ne se nourrissent pas de la perception des faits, mais plutôt de l'apprentissage du fait : comment le monde doit être proprement vu et mieux connu; un tel apprentissage se réalise par l'apprentissage d'un langage qui voit le monde et notre comportement comme ils sont : un bien qui doit s'accomplir; la vie morale donc est une lutte et un entraînement du comment voir.

En ce qui concerne la notion de vision, Hauerwas (*Ibid.*, 227) précise que ce n'est pas simplement une expérience subjective, mais « une manière de voir » formée par une langue et des concepts argumentés. Notre auteur (*Ibid.*, 73) signale que notre langage religieux ne décrit pas seulement les choses, mais il décrit aussi comment nous devons voir le monde et dans quelle intention. Nos histoires et nos métaphores attirent notre attention à la manière de trouver un moyen pour introduire, dans l'existence, la réalité qui n'est pas, et qui doit être. Ainsi, le langage moral doit présupposer un monde qui n'est pas, et qui doit être.

### 3.1 La signification de la vision

Pour Hauerwas (1981a, 34) l'éthique chrétienne a échoué quand elle a interprété l'humain comme acteur et auto-créateur. Par une analyse critique de l'éthique philosophique d'Iris Murdoch, Hauerwas montre que cette image de l'humain était fondamentalement fautive par son ignorance de la signification de la vision dans la vie morale. L'éthique chrétienne, dans un tel contexte, tend inévitablement à être pélagienne (« Pelagian »<sup>103</sup>) : le but de la vie chrétienne devient l'action bonne plutôt que la vision de

---

*do not see with our eyes but with the self formed by images that truthfully reflect the nature of our existence. Virtue and character is therefore the necessary correlative of our ability to see rightly.*

<sup>103</sup> Qui adhérerait au pélagianisme (doctrine de Pélagie, qui privilégie le rôle de la volonté et de l'effort humains, reléguant celui de la grâce et du péché originel au second plan). Voir Lacoste, Jean-Yves. 1998. *Dictionnaire critique de théologie*. 880-881. Paris: Presses universitaires de France.

Dieu (*Ibid.*, 31). L'action reste un aspect important pour notre comportement moral, mais l'action doit être basée sur notre vision de ce qui est le plus vrai et le plus valable.

Notre auteur démontre que certaines philosophies morales n'ont pas compris que le comportement moral n'est pas, principalement, une affaire de choix, mais de vision; elles voient tous les agents moraux appartenir au même monde de faits et ainsi distinguent entre les différents types de moralité, seulement en termes d'actes et de choix. Or, les différences de vision ou de perspective morales peuvent également exister, dit Hauerwas. Quand nous évaluons les autres, nous ne considérons pas juste leurs solutions aux problèmes particuliers; nous estimons quelque chose de beaucoup plus insaisissable qui peut s'appeler leur vision totale de la vie, en suivant les indications de leur mode de parole ou de silence, leur choix des mots, leur évaluation des autres, leur conception de leur propre vie, ce qu'ils pensent attrayant ou précieux...en bref, les configurations de leur pensée qui se manifestent continuellement dans leurs réactions et conversations. Notre moralité est plus que l'adhésion aux règles universalisables; elle implique également nos expériences, nos fables, nos croyances, nos images, nos concepts, et nos monologues intérieurs.

Hauerwas (1981a, 35) confirme que les humains diffèrent, non pas simplement parce qu'ils choisissent différents objets ou faits à partir du monde commun, mais parce qu'ils voient différents mondes et que leurs perspectives ont été formées des expériences fortement différentes. En outre, si nous admettons que la moralité d'un individu se compose non seulement de ses choix mais aussi de sa vision, il devient clair que cette moralité ne peut pas être ouverte tout simplement aux arguments et aux modifications. L'éthique ne peut pas être réduite à l'étude de l'argument raisonnable. D'après notre auteur (*Ibid.*, 36), la vie morale, alors, est plus que penser clairement et faire des choix raisonnables. Il met au clair que la vie morale ne peut pas être divorcée de la substance du monde. C'est pourquoi, l'éthique de la vision est une éthique du réalisme.

Pour notre auteur (*Ibid.*, 44), la vie morale ne se résume pas dans une série de bonnes décisions, elle est une tentative progressive d'élargir et de clarifier notre vision de la réalité.

Hauerwas ajoute néanmoins cette constatation selon laquelle un corolaire de cette compréhension de la vie morale et de l'éthique est une appréciation renouvelée de l'opacité de l'humain. Nous ne sommes pas des êtres simples qui agissent pour des motifs et des intentions clairs. C'est pourquoi être un chrétien implique beaucoup plus que les décisions : c'est une manière de servir le monde; dans laquelle le chrétien apprend « à voir » le monde sous le mode du divin. Ainsi, la vie chrétienne n'est pas une question de concevoir la nature de Dieu et de son rapport avec le monde (*Ibid.*, 45). Hauerwas nuance son propos en disant que le comportement moral chrétien ne peut pas être simplement le fait d'adopter une attitude « aimante » mais aussi d'adhérer aux affirmations fondamentales au sujet de Dieu et de l'humain. Le chrétien ne croit pas tout simplement en certaines propositions sur Dieu; il apprend à attendre la réalité par elles et cette appréhension exige la formation de notre attention en juxtaposant constamment notre expérience avec notre vision.

De plus, Hauerwas (1981a, 46) pense qu'être chrétien signifie faire face aux réalités telles qu'elles sont sans illusion. Selon lui (*Ibid.*, 47) le chrétien n'a aucune garantie qu'il soit meilleur que les non-chrétiens dans cette tâche<sup>104</sup>; il doit admettre qu'il ne comprend pas la différence résultant de l'« être chrétien » dans chaque aspect de son existence. Cependant, être chrétien doit signifier qu'on est déterminé à voir la vie comme elle est, puisque nous sommes assurés que nous n'avons aucune raison de craindre la vérité. Pour identifier la vérité, Hauerwas estime que nous devons être loin de notre propre monde confortable et illusionné. Notre vision doit être formée et disciplinée afin de la libérer de nos propres soucis (*Ibid.*, 102). L'éthique est la discipline modeste qui emploie un langage

---

<sup>104</sup> Dans son livre traduit en français, *Le Royaume de paix*, Hauerwas (2006, 126-127) dit ceci : *En vertu du récit spécifique qui forme leur communauté, les chrétiens se distinguent du monde. On ne leur demande rien de moins que d'être des hommes de paix sanctifiés, capables de vivre la vie de ceux qui ont reçu le pardon. Leur sanctification ne vise pas à maintenir l'idée que les chrétiens seraient « meilleurs » que les non chrétiens, mais bien qu'ils doivent être fidèles à l'appel de Dieu qui les invite à un avant-goût du Royaume. Dans ce sens, la sanctification est une vie de service et de sacrifice que le monde ne peut pas expliquer à partir de ses propres fondements. Par conséquent, les affirmations concernant le caractère distinctif de l'Église, et donc de l'éthique chrétienne, ne sont pas des tentatives pour soutenir les prétentions à une quelconque supériorité ou domination chrétienne. Elles visent plutôt à rappeler aux chrétiens la radicalité de l'Évangile. Car on ne peut pas résumer l'Évangile de façon adéquate par des exhortations à l'amour du prochain : il a pour but de nous transformer tout en nous apprenant à être le peuple pacifique de Dieu.*

attentif, des différenciations, et des histoires pour éliminer l'illusion intellectuelle qui nous ferait voir une lampe comme un soleil et un adultère comme expression d'amour.

Notre auteur (*Ibid.*, 48) affirme qu'il n'y pas une éthique qui se forme isolée des conditions sociales du temps. Le contexte social est nécessaire pour le développement du caractère. Cependant, cela exige de saisir la forme et le type de communauté, dans laquelle notre caractère (le caractère du chrétien) est affermi (Hauerwas 1975, 231). Notre auteur (1981a, 48) démontre que nous sommes nés dans un monde social qui nous force à être libres et autonomes. L'impératif moral sert à façonner réellement nos vies par le choix entre de nombreuses alternatives que notre monde social nous présente. Dans un tel contexte, ce n'est pas surprenant que des discours moraux emploient un langage de liberté et de responsabilité afin de se centrer sur l'individu comme auto-créateur. Ce n'est pas non plus surprenant que le sujet de l'éthique se résume dans cette interrogation : comment répondre aux problèmes, dilemmes et situations immédiates? Or, l'éthique se centrant sur les problèmes et les situations, ignore l'éthique du caractère (*Ibid.*, 49).

Pour Hauerwas, les problèmes et les situations ne sont pas des entités abstraites et ils n'existent pas séparés de notre caractère; ces problèmes et ces situations deviennent abstraits quand nous refusons d'y inclure notre caractère. Hauerwas indique que souligner l'idée du caractère, c'est reconnaître que nos actions sont des actes qui concernent la détermination du soi. Par nos actions, nous ne réaffirmons pas seulement ce que nous sommes, mais aussi ce que nous devrions être. À travers nos actions, nous ne formons pas seulement une situation particulière, mais nous formons aussi le soi, nous-mêmes, pour une situation future. Ainsi, le concept du caractère est premièrement une prédiction sur la personne et non sur les actes.

Outre l'action et la décision, la vie morale est mieux comprise par l'analogie du mode esthétique de voir; c'est une question de regarder vraiment tout, en évitant la tentation constante de retourner au soi avec la consolation trompeuse de la pitié, du ressentiment, de l'imagination, et du désespoir (Hauerwas 1981a, 37). Le problème moral, explique



Hauerwas (*Ibid.*, 38), c'est comment rejoindre le Bien sans illusion ou imagination, parce que la bonne action et la liberté sont possibles seulement sur la base de notre attention antérieure au Bien. Selon notre auteur, seulement l'amour peut effectuer une telle union avec le Bien. Dans son sens plus fondamental, l'amour est simplement la découverte de la réalité, la réalisation extrêmement difficile de ce qui est vrai. L'amour n'est rien moins que « l'appréhension non violente des différences ». L'amour est une relation par laquelle nous sommes appelés à apprécier la réalité qui nous dépasse; l'amoureux, qui se vide lui-même, laisse les autres exister en lui (*Ibid.*, 39).

Selon notre auteur (*Ibid.*, 111), le contraste le plus saisissant entre la nouvelle et l'ancienne moralité peut se résumer entre la concentration sur la loi et sur l'amour comme essence de cette dernière. La nouvelle moralité réclame que le noyau central de l'éthique et de la vie chrétiennes ne soit pas une adhésion rationnelle aux règles, ou une obéissance aveugle aux enseignements bien fondés de l'Église mais plutôt, un amour qui va au-delà de toute règle et de tout enseignement.

### **3.2 L'amour**

Au sujet de l'amour, notre auteur développe deux idées principales. Premièrement, il relève davantage d'une vision que d'une volonté, et deuxièmement, il ne doit pas signifier une fuite de la vérité et des difficultés. Quant à la vision, il donne l'exemple du fait d'aimer ou de nourrir un ressentiment. On peut difficilement essayer de cesser de nourrir ces sentiments : « Ce dont nous avons besoin n'est pas la volonté, mais la réorientation de la vision à un objet plus irrésistible. En l'absence d'un objet capable de créer une nouvelle situation, nos efforts de volonté sont inefficaces. » Aussi en lien avec la vision, Hauerwas insiste sur l'importance de l'attention, plus centrale à la vie morale que la volonté : « on devient bon par l'attention à reconnaître l'objet aimé avec égalité et équité. » Par cette attention qui est ce « nuage d'amour » qui enveloppe l'aimé, on évite une relation de domination. Et cette attention est aussi le fruit de la juste vision :

L'attention est cet aspect de notre vie morale qui nous permet d'aimer l'autre comme égal par l'appréhension précise de sa réalité. Puisque nous pouvons seulement définir nos choix dans le monde que nous pouvons voir, le développement approprié de l'attention est crucial. La claire vision est le résultat de l'imagination et de l'effort moral. Le progrès moral est gagné par la méditation, et la moralité est plus une question de pureté du cœur que de choix extérieurs. L'amour, un exercice de l'imagination. (...) (*Ibid.*, 41-43; c'est nous qui traduisons)<sup>105</sup>

Ce rapport entre vision et amour fait en sorte que l'amour et la compréhension d'autrui qu'il engage orientent davantage que les lois et règles. Hauerwas (1981a, 112) estime que la vie morale exige une flexibilité que seul l'amour peut guider; car l'objet de la moralité n'est pas la conformité à une loi, mais réside dans le fait de rencontrer l'autre et comprendre ses besoins. Ainsi pour être bons, nous ne devrions pas demander ce que la loi exige, mais plutôt ce que nous devrions faire pour satisfaire les demandes de l'amour dans cette situation. Hauerwas affirme que la question de l'amour dénote la volonté du don de soi, être ouvert aux souhaits et besoins des autres; un tel don (ouverture) est l'essence de ce que signifie être bon; d'ailleurs, ces idées incorporées dans l'éthique de l'amour semblent faire plus de justice à la nature du message de l'évangile elle-même. Dans le Nouveau Testament, explique Hauerwas, nous ne voyons pas Dieu fâché contre son petit peuple, pour fixer la loi comme s'ils étaient des enfants; mais, nous voyons un Dieu Père Amoureux qui veut bien se sacrifier pour le bien de l'humanité. La révélation de Dieu en Jésus-Christ, pour Hauerwas, dénote qu'il n'est pas un certain Dieu abstrait, un Dieu ayant

---

<sup>105</sup> Cette section s'appuie sur cette citation: *For example, when we are in love or feel strong resentment, it is of little use to try to choose to stop being in love or to stop feeling resentment. What we need is not will but, reorientation of the vision to a more compelling object. In the absence of an object capable of creating a new situation; our efforts of will are ineffective (...)*

*The concept that ties these various themes together is that of attention. The category of attention is one which Miss Murdoch quite consciously borrows from Simone Weil to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. The moral life is more a matter of attention than it is of will; one becomes good by training attention to recognize the loved' object with equality and fairness. For the lover is constantly tempted to see himself as being either above or below the object of his love, and this can only result in a master-slave relationship.*

*Attention is that aspect of our moral life which enables us to love the other as an equal through the accurate apprehension of his reality. Since we can only define choices within the world we can see, the proper development of attention is crucial; clear vision is the result of moral imagination and moral effort. Moral progress is won through meditation, and morality is more a matter of purity of heart than of external choices. Love, an exercise of the imagination.*

un destin différent du nôtre. Ce Dieu souffrait comme nous de telle sorte qu'il semble entièrement approprié de réclamer que l'essence même de Dieu soit Amour, et que l'essence de l'éthique et de la vie chrétienne soit la réponse de l'amour à ce grand Amour.

Il est important, précise Hauerwas (1981a, 114), que le rapport entre la théologie et l'éthique soit une véritable dialectique. Notre auteur signale que notre expérience éthique examine nos convictions théologiques, et nos convictions théologiques examinent et forment notre comportement moral; il ne peut y avoir aucune séparation entre nos convictions théologiques et notre comportement moral, parce que nos valeurs morales ne sont pas séparables de nos affirmations religieuses. Selon Hauerwas, l'éthique n'est pas simplement une question de décisions sur des actions précises, mais une manière de voir le monde qui implique inextricablement notre compréhension formée par des convictions théologiques. Il est normal et correct, pour notre auteur, dans un sens théologique profond de dire que « Dieu est amour ». Hauerwas démontre qu'au cœur de toute conception trinitaire de Dieu, c'est l'affirmation que son essence est un don de soi; Dieu ne veut pas être plein de lui-même; ainsi la marque décisive du Père est qu'il « donne » tout au Fils. Ainsi, la charité est la marque définissant la vie interne de Dieu. En réalité, le problème de Hauerwas avec la langue de l'amour ne surgit pas dans le contexte de ce genre d'affirmation théologique, mais dans la pensée selon laquelle ces affirmations justifient l'utilisation de l'expression « Dieu est amour » comme description de l'essence de Dieu soustraite de sa Trinité. Quand ceci se produit, Hauerwas estime que la nature de Dieu ne définit plus l'amour comme son essence, mais qu'une notion générale de l'amour tend à définir sa nature; tandis qu'il est vrai que Dieu dans son essence soit charité, l'amour ne peut pas être assumé comme fin en soi.

Hauerwas (1981a, 115) estime que Dieu n'existe pas pour rendre l'amour vrai, mais l'amour est vrai parce que Dieu existe. Pour notre auteur, en effet, l'évangile n'est pas un sujet d'amour, mais il est un sujet concernant l'homme Jésus. Ainsi, l'éthique de l'évangile n'est pas éthique d'un amour, mais il est éthique d'adhésion à cet homme car il a lié notre destin au sien, comme il a fait de l'histoire de notre vie sa propre histoire. Hauerwas

(*Ibid.*, 116) estime que nous entrons dans le Royaume de droiture, non par l'orientation de notre attention vers l'amour, mais vers la personne et l'acte du Christ. Si nous devons apprendre à aimer, nous devons d'abord apprendre à suivre le Christ à travers les évangiles. Bien que ce soit une erreur théologique de faire de l'amour le message premier de Jésus, Hauerwas (*Ibid.*, 117) suspecte la tentation d'interpréter l'évangile selon le désir général des humains de supposer que la vie morale et l'accomplissement du bien sont choses faciles qui n'exigent aucune discipline ni formation. Notre auteur donne cet exemple : « quand l'évangile est traduit en éthique d'amour, la croix devient un symbole de nos petits sacrifices que nous associons avec notre amour pour les autres » (*Id.*). Contre cette opinion, Hauerwas affirme que l'amour peut seulement être authentique quand il fait face aux conditions dans lesquelles nous devons aimer. Pour lui, l'amour ne peut pas être aveugle, mais il doit voir le monde tel qu'il est. Ce que les humains appellent amour est habituellement un faux-semblant qui évite la vérité entre personnes.

Il donne l'exemple d'un jeune homme atteint d'une maladie incurable, et dont la famille refuse de le lui révéler, par amour. Hauerwas est cinglant et voit là le retrait à ce jeune homme du droit de souffrir, dans la vérité. L'amour d'une famille pour un mourant ne doit pas fuir l'impuissance ressentie devant sa douleur, mais le soutenir, malgré l'impuissance. Hauerwas relie la venue du Christ, qui ne tient pas uniquement à l'amour mais aussi à cette révélation de la vérité de la condition humaine, face à sa mort. (Hauerwas 1981a, 126)

### **3.3 Les notions morales**

Pour Hauerwas (1981a, 20), il est évident que nos notions morales ne sont pas le produit de raisonnements abstraits ou la création des philosophes moraux. Nos notions morales sont la création de notre expérience commune de chaque jour. Elles résultent des besoins, des intérêts et des demandes de nos vies ensemble. Une fois qu'elles sont ainsi constituées, elles fonctionnent pour former notre existence et elles reflètent et forment notre expérience. En raison de cela, notre auteur confirme que la langue des notions morales n'est

pas celle de la philosophie, mais celle du sens commun. Nos notions et/ou nos descriptions morales ne sont pas seulement des moyens pour décrire les circonstances, mais elles présupposent ce que nous sommes ou nous rendent des personnes capables de décrire la réalité (Hauerwas 1994, xxiv).

Notre auteur (1981a, 20) continue son argumentation pour dire que nos notions morales sont incorporées dans notre langue parce qu'elles sont les moyens par lesquels nous regroupons certains des aspects les plus significatifs et les plus appropriés de notre expérience. Donc, il y a des différences très grandes entre nos diverses notions morales en vue des fonctions qu'elles jouent dans la vie. Plusieurs de nos notions morales, comme le « Bien », peuvent être employées de tant de manières différentes d'une part, et de l'autre, certaines de nos notions morales sont si exactes qu'elles sont limitées à un certain nombre de situations très définies, comme par exemple, le meurtre.

Selon Hauerwas (*Ibid.*, 23-24), il se peut qu'à la lumière d'une nouvelle expérience, nous tirions la conclusion qu'une certaine notion morale est appliquée de façon incorrecte dans la vie; ou il se peut que certaines de nos notions morales soient associées aux conventions sociales de telle manière que nous pourrions vouloir alléguer au fait qu'une telle convention ait tort. Cette analyse des notions morales, signale Hauerwas, fournit une indication de ce qui doit être la nature et la direction de la réflexion morale en ses modes philosophiques et théologiques. Elle prouve clairement que le philosophe, le moraliste ou l'éthicien ne peut pas commencer sa pensée dans un vide éthique; il commence, plutôt, par la richesse de l'expérience humaine incorporée dans nos notions morales journalières.

Notre auteur (1981a, 25) affirme que nos notions morales ont souvent leurs significations changées, oubliées, ou transformées par le changement du contexte social et historique. Ainsi le moraliste ou l'éthicien ne peut pas supposer simplement qu'il « sait » la signification d'une notion morale parce qu'il l'emploie lui-même dans le discours journalier, il doit plutôt étudier son utilisation et donc sa signification dans sa propre situation

sociale<sup>106</sup>.

En formulant nos raisons, nous contribuons à l'enrichissement de nos notions et visions morales (*Ibid.*, 26). Notre auteur explique qu'une fois confrontés à des situations, nous essayons de ressortir et comparer une expérience à d'autres « que nous avons eues » dans le passé de telle sorte que nous acquérons la meilleure façon de comprendre nos notions. Ce genre de réflexion, mentionne Hauerwas, est réalisé par toute personne en sa vie, et le moraliste ou l'éthicien n'a aucun monopole là-dessus. En fait, il se peut qu'il suive d'autres personnes dans leur capacité de comprendre et il applique l'arrangement moral approprié à une nouvelle situation. Cela arrive souvent par les personnes qui s'appellent les virtuoses ou les génies moraux qui font l'application ou forment la situation plus par la perspicacité intuitive que par la rigueur logique.

Il est nécessaire, donc, si nous devons essayer d'assumer un modèle global de la vie, d'essayer de déterminer la corrélation entre nos diverses notions morales, affirme Hauerwas (*Ibid.*, 28). Nous faisons ceci en plaçant une notion dans la référence à l'autre afin de qualifier l'ampleur de l'une avec l'autre. Ce faisant, nous établissons une hiérarchie qui nous permet de former un modèle cohérent de telle sorte que nous ne défassions pas toujours ce que nous avons déjà fait.

La théologie, pour Hauerwas (*Ibid.*, 28-29), est au moins l'arrangement conceptuel des notions religieuses, de telle manière qu'elles informent, qualifient, et se limitent l'une l'autre tandis que l'éthique théologique est la juxtaposition de ces notions religieuses par rapport à nos notions morales pour montrer leur signification morale. C'est pourquoi les éthiciens chrétiens essaient souvent de suggérer des métaphores centrales autour desquelles nos notions morales peuvent être expliquées et analysées. Par exemple les notions de joie,

---

<sup>106</sup> À ce sujet, Hauerwas donne un exemple : *For example, morally an abortion is not simply described as a "termination of pregnancy" nor do we usually feel it right to say, "That abortion was a morally good act". To point out the oddness of these ways of talking does not necessarily carry a negative judgement. Rather it calls for the speaker to give reasons why we should accept his unprecedented usage. The importance of this for the moral life is not to be underestimated, as it is just by such challenges that we are forced to make clear why certain notions are applicable to our situation or act. (Id.)*

de péché, d'amour renvoient, en contexte théologique, non seulement à la nature de l'existence humaine, mais également à une vision comportementale précise. De cette manière, la vie morale chrétienne, loin d'être une vie de décision, consiste surtout en une vie de vision. La tâche de l'éthique théologique contemporaine est donc d'énoncer et de clarifier le langage de la foi « en termes de responsabilité chrétienne » consistant en une formation à la similarité de Christ. (Hauerwas 1981a, 29)

#### **4. La foi chrétienne et les questions morales actuelles**

L'objectif ultime de cette section consiste à situer l'éthique du caractère par rapport aux autres modèles d'éthiques chrétiennes contemporaines. Pour le développement de ce sujet, nous nous inspirons largement d'un article<sup>107</sup> de la moraliste catholique Geneviève Médevielle (2006); et dans lequel elle traite suffisamment de la théorie hauerwasienne de l'éthique du caractère.

Par la corrélation qu'elle tente de faire entre foi et éthique chrétienne, Médevielle essaie de démontrer que la foi chrétienne demeure une ressource pour répondre aux questions actuelles du monde contemporain; d'où vient le titre de son ouvrage *La foi chrétienne, ressources pour vivre les questions de société*. Pour faire cela, elle étudie les trois courants théologiques de l'éthique chrétienne postconciliaire : l'éthique autonome, l'éthique de la foi, l'éthique communautarienne de la vertu.

Avant d'analyser les courants éthiques postconciliaires, Médevielle (2006, 81-89) présente un exemple pratique, celui de *l'accueil des étrangers illégaux sur le territoire français*. Elle étudie l'agir de l'Église face à ce dilemme sociopolitique. Tout d'abord, elle clarifie la position des évêques de France qui défendent les immigrants illégaux, tout en se basant sur leurs valeurs citoyennes et croyantes « En insistant sur la fraternité universelle, les évêques invoquaient la valeur républicaine qui pouvait être légitimée par la révélation chrétienne » (*Ibid.*, 87). Par conséquent, Médevielle met en évidence les effets de cette

---

<sup>107</sup> Voir Médevielle 2006, 81-106.

position sur l'Église et ses membres travaillant (au nom de leurs convictions chrétiennes) auprès de ces personnes illégales :

Au regard de la loi qui veut qu'on reconduise aux frontières ces étrangers « sans-droits », certains chrétiens entrent dans l'illégalité et la « désobéissance civile » au nom même de la fidélité à leur foi qui leur commande d'aimer et de servir Dieu dans les plus petits des frères. (*Ibid.*, 88)

De ce qui précède, Médevielle (*Ibid.*, 89) constate que le défi des chrétiens dans la société actuelle demeure dans le rapport Église-monde séculier; et que le citoyen chrétien agissant ne peut pas être isolé de ses racines religieuses. Le fait de ce défi constaté par l'auteur est tout à fait « au cœur des débats contemporains de la théologie morale » (*Id.*). Et c'est d'ici que Médevielle lance son analyse des trois courants éthiques postconciliaires pour étudier le type de rapport possible entre l'Église et le monde.

#### **4.1 Les trois modèles d'éthique théologique disponibles dans les débats postconciliaires (Médevielle)**

##### **4.1.1 Une vision intégrale faible de la foi : l'éthique autonome**

Médevielle mentionne que le modèle d'éthique autonome renferme les idées de Jacques Maritain<sup>108</sup> dans *L'Humanisme intégral*. Par la distinction entre plan temporel et plan spirituel, le croyant pouvait, par sa conscience individuelle, avoir un impact tant dans le domaine du social que dans celui du politique. Les catholiques pouvaient ainsi s'engager en faveur des droits humains, promouvoir des ententes entre croyants et incroyants sur le plan rationnel et fonder ainsi la dignité humaine sur le fondement de la foi. L'éthique en ce sens, devenait une morale chrétienne véritablement rationnelle mais « informée par la foi ». (*Ibid.*, 90)

Pour elle (*Ibid.*, 91-92), l'éthique autonome présente une éthique chrétienne universelle, qui se laisse interpeler par les dilemmes du monde séculier; dans cette éthique,

---

<sup>108</sup> Voir Maritain, Jacques. 1936. *Humanisme intégral; problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: F. Aubier.



la foi demeure un porteur de sens et de réponses aux questions de la société contemporaine. Or, Médevielle porte cette nuance : en affirmant que lorsqu'elle s'inscrit dans le débat public, la foi peut choisir d'être implicite. Elle donne l'exemple de beaucoup de chrétiens engagés dans le domaine associatif non-confessionnel y défendant la dignité humaine. Pour elle, la défense de l'humain, au sein de la société civile, constitue le critère de l'engagement chrétien. Dans ce sens, une simple relecture de l'engagement militant ne permet pas de mesurer la portée pratique de la foi alors que celle-ci peut déterminer les engagements et l'organisation originale de la vie sociale (*Ibid.*, 93).

D'ici, Médevielle précise que la limite de cette éthique se manifeste dans le fait que (...) l'humain et le chrétien deviennent éthiquement indiscernables. (...) Au bout du compte, le paradigme de l'éthique autonome n'arrive pas à redonner une pertinence culturelle à la foi chrétienne en tant que contribution originale au débat pluraliste des éthiques, puisque ce qui triomphe, c'est une sagesse commune ou une rationalité scientifique. (*Ibid.*, 94-95)

#### **4.1.2 Une vision intégrale forte de la foi : l'éthique de la foi**

Médevielle (*Ibid.*, 96) estime que l'éthique de la foi et l'éthique communautarienne de la vertu, toutes les deux renforcent la dimension publique et sociale de l'Église. Cependant, elle voit que la dernière est plus modulée pour le monde contemporain d'aujourd'hui.

L'origine de l'éthique de la foi selon Médevielle se situe dans la réaction à l'interprétation du rapport foi-éthique du modèle autonome dénué de spécificité chrétienne précise<sup>109</sup>. Le nouveau modèle devait alors mettre l'accent sur la contribution spécifique de la foi chrétienne en vue de l'élaboration des lois et des repères visant à former des libertés engagées à la suite de Christ. Ce modèle a été promu en réaction contre l'auto-sécularisation de l'Église (il fallait revenir à une vision intégrale de la foi chrétienne); et contre une rationalisation outrée de l'éthique (il fallait revenir à ses sources

---

<sup>109</sup> Voir Ratzinger, Joseph et collab. 1979. *Principes d'éthique chrétienne*. Le sycomore. Paris: Éditions Lethielleux.

scripturaires). L'éthique de la foi devait s'opposer donc au pronostic séculariste et évolutionniste de la fin de la religion dans le monde moderne pour prôner la redécouverte des richesses ecclésiales traditionnelles et défendre la vérité contre le relativisme. Aussi, l'amour de Dieu et des frères, surtout les pauvres, les affamés et les prisonniers, restent-ils au cœur de la tradition et de l'éthique chrétienne (*Ibid.*, 96-97).

En ce qui concerne la faiblesse de cette éthique de la foi, Médevielle (*Ibid.*, 97) précise que cette éthique se préoccupe davantage du témoignage de la foi que des témoins; elle présuppose que les individus sont bien préparés pour passer à l'acte et agir conformément à l'évangile et à leur tradition croyante. Dans ce modèle éthique, on ne se préoccupe pas de la personne et de ses besoins, pour que la foi devienne une règle pour sa vie et pour son agir moral. Ce fait constitue le point central du modèle éthique suivant.

#### **4.1.3 L'éthique communautarienne de la vertu : la foi comme style de vie**

Selon Médevielle, le modèle communautarien est représenté par le théologien protestant nord-américain Stanley Hauerwas. Le mérite de ce dernier est d'avoir promu et conceptualisé une éthique confessante dans laquelle la dimension communautaire est essentielle. Essentielle aussi est, dans ce modèle, la dimension du caractère, de la personnalité, de la vision, et des récits portés par la tradition. Hauerwas entre en dialogue avec McIntyre pour promouvoir cette idée d'une éthique orientée non seulement sur la capacité de choix rationnels, mais surtout sur à la fois la vision du monde et l'être-au-monde. La question de l'histoire personnelle et communautaire prend son sens dans ce modèle qui se veut déboucher sur une éthique critique et résistante étant fondée sur « le récit et la mémoire dangereuse de la Passion et de la Résurrection de Jésus-Christ » (*Ibid.*, 98).

Il est évident que le ton du radicalisme évangélique est omniprésent dans l'éthique communautarienne de la vertu – dans laquelle l'éthique du caractère hauerwasienne s'inscrit –. Or, nous ne sommes pas dans un radicalisme de violence, mais dans un

radicalisme « pacifique ». Nous ne sommes pas dans un radicalisme de séparation du monde, mais plutôt de distinction du monde afin que le chrétien trouve sa place dans le monde d'aujourd'hui. On peut se demander : à quoi sert cette distinction chrétienne dans le monde actuel? Cette distinction chrétienne, et non séparation, pourrait aider les chrétiens du monde actuel à sortir de leur homogénéité héritée du temps passé. Malgré leur forte contribution à l'amélioration de la vie des chrétiens dans le monde, l'éthique autonome et l'éthique de la foi ne réalisaient pas l'équilibre entre le chrétien, sa communauté croyante et son monde. Durant plusieurs décennies, le chrétien comme individu suivait le modèle de l'éthique de l'autonomie afin de ne pas se distinguer des autres humains c'est-à-dire de fusionner et de se mêler davantage dans le monde. Avec l'éthique de la foi, le chrétien comme individu suivait ce modèle éthique qui donnait beaucoup plus d'importance au groupe croyant qu'au croyant lui-même; ainsi le chrétien comme individu perd sa spécificité comme individu-croyant et se trouve fusionné et mêlé de nouveau, non pas dans le monde cette fois-ci, mais dans sa communauté croyante. Mais, maintenant et dans une culture pluraliste qui respecte la diversité et la spécificité de chaque groupe et de chaque individu, il sera possible de penser à un autre modèle éthique comme l'éthique du caractère – (l'éthique communautaire de la vertu) – qui pourrait aider les chrétiens à trouver leur place spécifique, comme individus et comme groupe, dans leur monde actuel –. Cela étant dit, il se peut que le discours éthique véhiculé par les artisans de ce modèle éthique du caractère (comme Hauerwas) puisse paraître « ecclésiastiquement » conservateur à ceux qui adhèrent à une tendance libérale dans l'Église, à ceux qui veulent créer du changement dans la vie des chrétiens. Cependant, l'éthique du caractère emploie d'énormes efforts pour apporter ce changement nécessaire dans la vie des chrétiens dans leur Église et leur monde. D'un point de vue général, on peut définir la position éthique de Hauerwas comme une forme de «communautarisme libéral », à la fois pour l'importance de l'individu et de sa communauté.

Médevielle affirme qu'avec ce modèle éthique, c'est pertinent d'appréhender la foi aussi bien comme un style de vie que comme une force d'unification et de cohérence. En

effet, il permet au sujet d'échapper à l'unique débat avec lui-même ainsi qu'au relativisme engendré par la pluralisation des références éthiques. Ainsi pour cette auteure, ce modèle de pensée permet également de s'élever au-delà de la perception de la religion comme simple hétéronomie s'opposant à l'autonomie discursive de l'argumentation éthique. Étant portée par des récits, la religion s'ouvre en effet sur une possibilité discursive. Par conséquent, cette auteure condamne l'universalisme et la neutralité des éthiques procédurales d'inspiration libérale. Ces éthiques empêchent de voir le particularisme inhérent à toute rationalité éthique alors que la rationalité aussi bien théorique que pratique, n'est jamais dépourvue d'histoire, de même que la tradition ne s'oppose pas toujours à la raison. Il faut remarquer par exemple, que l'Église, lorsqu'elle accueille des étrangers « sans droits et sans papiers » venant lui demander asile et refuge, se transforme en une « communauté prophétique », promouvant un sens des droits humains qui excède leur simple application juridique (*Ibid.*, 99). Deux lacunes fondamentales sont au cœur de ce modèle éthique : la première a trait à la communauté d'appartenance du sujet croyant, à l'ère postmoderne. La poly-appartenance est une des caractéristiques de cette ère. L'on ne peut y échapper qu'en vivant dans un ghetto. Or, si l'on accepte le drame de cette ère, les sujets postmodernes doivent pouvoir « se repérer dans une pluralité de sphères de vie ». Le défaut fondamental de la position communautarienne consiste dans son obstination à vouloir enfermer le sujet dans une communauté bien déterminée, ignorant par ce fait même que ce sujet est appelé à rendre compte d'une pluralité de récits, d'histoires et de traditions. S'ouvre alors, dans un tel système, la question proprement éthique visant à découvrir le lien entre cette objectivité d'une éthique fondée sur la foi d'une part et l'intention de vie du sujet d'autre part.

La seconde se rapporte au visage plutôt sectaire que l'Église endosse dans ce modèle communautarien. L'éthique narrative de la vertu tient bien compte du chrétien spécifique et perçoit un renouveau de la théologie morale par la tradition de la vertu en s'engageant dans une orthopraxie visant une réelle émancipation sociale. Toutefois, « elle ne saurait prendre le visage d'une spécificité totalitaire coupée de toute discussion publique. » Dans la

particularité du récit évangélique, rappelle l'auteur, s'inscrit un appel à l'universel.

Comme conclusion, Médevielle s'articule sur trois points pour repenser la foi comme source de vie et de force pour affronter les dilemmes de la société actuelle. Le premier point pense l'éthique comme rationnelle et universelle du moment que Dieu ne peut rien commander d'absurde. De cette façon, l'intelligibilité du message annoncé est quelque chose sur laquelle on peut compter quand bien même les destinataires de ce message sont des non-chrétiens. Cette assurance doit être manifestée. En second lieu il faut savoir que beaucoup d'exigences et de convictions éthiques sont des vérités révélées au sein de l'Alliance, de sorte qu'elles échappent souvent à la libre élaboration théorique. C'est pourquoi la vulnérabilité de l'exigence éthique, aussi rationnelle qu'elle puisse être, vient de la foi et est uniquement connaissable dans le cadre de la cohérence de la Révélation. D'où il est clair que le chrétien ne peut pas être compris par tous. Enfin, étant donné le pluralisme « exacerbé » du monde postmoderne, il faut susciter la possibilité d'un agir conforme à l'Évangile dans le cadre d'une communauté formant des sujets et pouvant se méfier d'une confiance excessive en des forces du raisonnement naturel pour convaincre chacun sur ces questions existentielles fondamentales. Seule une symbolique, une rhétorique visant l'herméneutique des Écritures, déployée dans le cadre d'une communauté que le pluralisme postmoderne malheureusement fragilise « pourra se laisser atteindre par la beauté de la vérité » (*Ibid.*, 101-102).

### **Conclusion des chapitres 4 et 5**

Dans les deux chapitres (4 et 5), nous avons montré comment Hauerwas permet de réfléchir sur le soi de la personne, c'est-à-dire, pour une large part, sa capacité d'agir et son autodétermination. Qui plus est, Hauerwas n'ignore pas la dimension collective dans sa théorie éthique du caractère. Un élément majeur de la pensée éthique de Hauerwas est en effet celui de l'entrecroisement entre l'aspect personnel et l'aspect collectif dans le caractère de la personne. Nous avons vu comment ces aspects se déploient successivement sur le plan philosophique et théologique. Pour ce faire, Hauerwas développe une théorie

éthique fondée sur l'interaction entre le quadruple aspect : le caractère, l'histoire, la communauté et la vision. Selon notre auteur, c'est à travers l'interaction entre les histoires personnelle et collective que l'individu forme une vision conforme à la réalité du monde, et qui façonne son caractère. Ainsi, l'aspect narratif se lie étroitement au caractère de la personne et à sa croissance morale. Au niveau chrétien, les Écritures et la tradition sont les sources ultimes de l'aspect narratif chrétien. Dans une perspective théologique, Hauerwas affirme que l'histoire chrétienne offre aux chrétiens une compréhension de la vie comme un don. De là vient l'importance, selon Hauerwas, de reconnaître la source du don (Dieu). Conséquemment, et toujours au niveau théologique, Hauerwas fait le lien entre l'Église et la communauté comme un des aspects essentiels de sa théorie éthique du caractère. Ainsi, l'Église est cette communauté significative qui contribue à la formation du caractère du chrétien. Hauerwas conçoit l'Église comme une communauté alternative à la société, dans laquelle nous proposons une forme d'éthique alternative. Cette forme d'éthique alternative s'incarne dans l'histoire de Jésus-Christ. C'est pourquoi notre auteur propose Jésus et son histoire comme modèle d'éthique alternative qui contribue au développement du caractère. À travers le développement de sa théorie éthique du caractère, Hauerwas réussit à faire le lien entre christologie, ecclésiologie et caractère.

En faisant interagir les trois aspects de l'histoire, de la communauté et de la vision dans le caractère de la personne, Hauerwas finit par dire que l'Église est un groupe d'individus qui partagent une histoire particulière contribuant au façonnement de leur caractère. Notre auteur précise que cette histoire particulière nécessite un langage particulier offrant des métaphores et des symboles qui forment la vision de la personne de manière cohérente avec la réalité. Ainsi, la vie morale de la personne n'est pas uniquement une question de faire, ni d'adhésion aux règles, mais aussi une question de voir.

Enfin, l'étude des articles de Bondi et de Médevielle, nous a permis de mieux cerner les points forts et faibles de la théorie éthique développée par Hauerwas. Bondi nous offre une critique de la question narrative chez Hauerwas, en démontrant la nécessité d'élargir la compréhension du soi de la personne et son caractère, au-delà de l'aspect narratif, pour y

inclure tout ce qui concerne son existence. Quant à Médevielle, elle nous offre une critique de la question communautaire chez Hauerwas. Elle attire l'attention sur le modèle de communauté alternative proposé par Hauerwas, et sur le danger à créer une communauté coupée du reste du monde. Cet enjeu nous a motivé dans notre choix des pensées de Craig Dykstra, traitées au chapitre suivant, en tant que solution d'équilibre entre la communauté alternative et l'universel. Cet auteur développe un modèle de communauté chrétienne liée au monde et non séparée. D'ailleurs, Dykstra représente une théologie qui intègre la pensée de Hauerwas à sa réflexion, selon une approche que nous qualifierions de théologie « pratique ». Voilà pourquoi nous l'avons aussi retenu comme référent. Il aborde en effet des dimensions pastorales et éducatives, très utiles pour notre réflexion sur l'accompagnement des jeunes adultes.

## Chapitre 6 - L'éthique théologique du caractère selon Craig Dykstra

Comme nous l'avons annoncé précédemment, ce sixième chapitre concerne la pensée théologique de Dykstra sur la question éthique du caractère. Après une introduction générale de sa perspective, il sera question de son approche théologique de l'éthique du caractère.

Plusieurs auteurs théologiens parlent de filiation éthique et théologique entre Craig Dykstra et Stanley Hauerwas. Dans son livre intitulé *A Fundamental Practical Theology*, Browning (1996, 238) mentionne : « The foremost narrativist in religious education is Craig Dykstra, who has himself been strongly influenced by Stanley Hauerwas » (Dykstra 1981). Wendy M. Wright (dans Perrin 2001, 193) dit ceci : « Thinkers as diverse as Catholics Josef Pieper, Romano Guardini, Karl Rahner and Bernard Häring, and Protestants Jergen Moltman, Stanley Hauerwas, and Craig Dykstra have laid the modern theological foundations of virtue theory ». John L. Elias (1989, 136) écrit dans son livre *Moral Education* : « Some recent attempts have been made among Protestant technicians to find a stronger philosophical basis for ethics. James Gustafson, Stanley Hauerwas, and Craig Dykstra are prime examples ». Dans leur livre intitulé *What Right Does Ethics Have?* Karl-Otto Apel et S. Griffioen (1990, 131) signalent : « In North America Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas, Craig Dykstra, James Gustafson, and James William McClendon have developed a narrative approach to ethics, often called an 'ethics of character' (...) ».

Dykstra (1981, 144) lui-même manifeste clairement l'influence de Hauerwas sur lui et sur ses pensées éthiques. Il s'enligne étroitement sur la perspective éthique adoptée par Hauerwas. Tous les deux s'appuient dans leur théorie éthique sur l'aspect narratif fourni par les Écritures. Mais ils diffèrent par le mode d'application de leur théorie. Pour Hauerwas, la croissance morale dans la vie chrétienne conduit à une certaine coupure entre le soi et la



société; les chrétiens doivent créer une histoire et une communauté alternatives. Par ailleurs, en matière de croissance chez les jeunes, le fait d'être en lien avec leur société sera bénéfique pour la croissance de leur soi. Quant à Dykstra, il entend adapter la théorie éthique de Hauerwas en considérant la croissance morale comme un processus de réajustement avec le monde à travers une nouvelle vision sur le monde.

En réalité, Dykstra compte parmi les théologiens contemporains pionniers qui ont appliqué l'éthique du caractère dans le domaine de la formation éthique des jeunes chrétiens. Son fameux ouvrage intitulé *Vision and Character : A Christian Educator's Alternative to Kohlberg* (1981), qui est à l'origine sa thèse de doctorat, est la source principale utilisée ici. Dans cet ouvrage, l'auteur propose une voie qu'il estime différente de théories éthiques courantes de l'éducation, surtout parce qu'elles lui paraissent fondées sur la dimension rationnelle de la personne humaine, notamment celle de Kohlberg<sup>110</sup>. Tout en donnant l'importance à la vision, Dykstra rejoint Hauerwas en fondant sa théorie éthique du caractère sur la triple dimension : vision, histoire et communauté. Il suggère que les décisions ne sont pas premières dans l'éthique; le premier plan est occupé par ce que nous «voyons». Selon l'éthique de la vision, le caractère oriente la vision, et cette dernière précède l'action.

Dykstra (1981,1) commence l'élaboration de sa théorie éthique par la distinction entre deux groupes de concepts moraux différents :

1. principes, droits et obligations, justice et injustice, conflits et revendications, décisions, jugements, raisons et justifications, rôles et actes.
2. vision, caractère, vertu et façon d'être, histoires et images, bon et mauvais, convictions et sens, responsabilité, contexte. (*Id.*)

---

<sup>110</sup> Les ouvrages de Kohlberg qui sont discutés dans l'ouvrage de Dykstra sont notamment : 1969. *Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*. Chicago: Rand McNally; 1971. *Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education*. Cambridge, Massachusetts: Center for Moral Education, Harvard University; 1973. *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*. New York: The Journal of philosophy; 1974. *Education, Moral Development and Faith*. London: Journal of moral education.

Notre auteur estime que chaque groupe de concepts se concentre sur des dimensions différentes de la même réalité. À cause de cette différence, chaque groupe de concepts se rapporte et traite la même réalité différemment. Le premier groupe de concepts serait souvent associé à l'éthique déontologique; mais aussi l'éthique formaliste ou l'éthique de prise de décisions. Le deuxième renvoie à des éthiques qualifiées de plusieurs manières : l'éthique du caractère, l'éthique de la responsabilité, l'éthique de la vertu, ». Dykstra désigne quant à lui respectivement les deux groupes de concepts comme éthique légaliste (*juridical ethics*) et éthique de la vision (*visional ethics*). Dans son ouvrage, il définit les différences entre l'éthique légaliste et celle de la vision, parmi lesquelles quatre différences principales (*Ibid.*, 2-29) :

1. L'éthique légaliste se centrerait sur la droiture ou sur l'improbabilité de l'acte, comme le juge fait dans une cour de justice, et l'éthique de la vision plutôt sur notre manière de voir la réalité et notre manière d'y répondre à la lumière de ce que nous voyons.
2. L'éthique légaliste se préoccuperait premièrement des idées, tandis que l'éthique de la vision se centrerait sur l'appréciation des individus. Cette éthique de la vision percevrait la personne humaine comme un mystère à être savouré et non comme un fait à contrôler.
3. L'éthique légaliste traiterait les individus comme objets qui agissent selon certaines étapes prescrites, pour répondre aux situations qui nécessitent une décision morale. L'éthique de la vision traiterait plutôt les individus comme des sujets mystérieux et confrontés par le « Bien » qui lui aussi est mystérieux.
4. L'éthique légaliste ne serait pas adéquate pour constituer une éducation morale dans un contexte religieux, notamment parce qu'elle ignore la dimension mystérieuse de la personne. Or, l'éthique que conçoit Dykstra situe la personne et son développement moral dans la vision d'une communauté particulière.

### **1. Éthique de la vision**

Au chapitre deux de son livre sur le caractère et la vision (1981, 33-62), Dykstra examine davantage les différences entre la perception légaliste et la perception visionnaire

du monde qu'il promet. Nous ne sommes pas à même d'évaluer ses critiques de Kohlberg, mais elles sont vigoureuses. La perception (légaliste) kohlbergienne embrasserait la connaissance complète du monde, alors qu'au contraire, la perception visionnaire, préférée par Dykstra, affirmerait la non-connaissance du monde et des individus, portant l'attention à leurs aspects mystérieux. Comme chrétien et non comme philosophe, Dykstra estime que vivre dans un monde de mystères est un acte d'obéissance en un Dieu digne de confiance.

### **1.1 Le mystère**

Dykstra (*Ibid.*, 34) estime que l'éthique de la vision pourrait être décrite comme une éthique du mystère. De la sorte, on ne peut s'attendre à ce que toutes les difficultés morales soient résolues par l'utilisation d'une technique et en référence à une règle universelle de prise de décisions. Non seulement une même situation peut-elle être comprise différemment, mais elle comporte une part de mystère non mesurable. Ce mystère nous est donné et on peut réagir de plusieurs manières : en les ignorant, en les réduisant à une équation simple, en les recevant et les appréhendant comme tels (*Ibid.*, 36). Pour notre auteur, ce n'est pas nous qui prenons l'initiative de confronter et de rencontrer ces mystères; ils s'approchent de nous, sans savoir et sans connaissance directe de notre part. Nous les connaissons à travers leur présence reflétée dans notre manière de penser, de sentir et d'agir. Selon Dykstra, le monde moral est un monde de mystères plutôt qu'un monde de problèmes; les gens et notre monde sont des mystères.

L'intégration morale exige de traiter notre monde et les autres comme des mystères; au profond de chaque être humain existe un mystère; s'intégrer moralement veut dire rencontrer l'autre comme on rencontre un mystère. Il s'agit de faire l'effort de voir les personnes comme des mystères, et non comme des problèmes qui influencent nos actions dans la vie sociale et politique. De là le rapport à des personnes plus marginalisées se transforme, elles en sont valorisées. Il serait plus facile en effet de revoir le traitement réservé par notre société aux personnes marginales et à d'autres minorités, si elles étaient perçues comme mystères. Il en va de même des jeunes, qui seraient mieux vus dans leur

particularité et leur potentiel. À partir de cette notion du mystère, notre auteur propose de mieux mener une éducation publique. Les gens sont des mystères parce qu'ils sont différents et uniques; ils possèdent leur propre réalité indépendante de notre contrôle et par-delà notre compréhension. Comprendre les gens de cette façon ferait toute la différence dans la vie sociale et politique.

## **1.2 Caractère, histoire et communauté**

Les gens sont des êtres unitaires et non un contenant de facultés séparées sans rapport les unes aux autres; le nom que nous donnons à cette unité et à notre style de vie comme êtres unitaires, c'est le caractère (*Ibid.*, 50). Le caractère est lié étroitement à la vision; en premier lieu, ce que nous voyons dépend non seulement de ce qui est devant nos yeux, mais aussi de ce qui est en rapport avec nos cœurs et nos pensées; ce que nous sommes détermine ce que nous voyons et la qualité de notre vie est, à son tour, formée par ce que nous voyons. De plus, nos actes d'attention ne nous laissent pas inchangés; chaque acte d'attention n'élargit pas seulement notre monde, mais aussi notre capacité de voir profondément ce qui est dans ce monde (*Ibid.*, 51).

### **1.2.1 Le soi comme une histoire**

Dykstra s'inspire de l'ouvrage de Hauerwas (1981a) intitulé *Vision and Virtue*; surtout de la suggestion hauerwasienne que la cohérence de notre vie morale et de notre caractère est liée à notre façon de voir :

(...) Notre caractère est le résultat de notre attention constante au monde qui donne cohérence à notre intentionnalité. Une telle attention se forme et reçoit son contenu des histoires à travers lesquelles nous avons appris à former l'histoire de notre vie. (...) (Hauerwas 1981a, 74; cité dans Dykstra 1981, 51-52; c'est nous qui traduisons)<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> *Our character is the result of our sustained attention to the world that gives coherence to our intentionality. Such attention is formed and given content by the stories through which we have learned to form the story of our lives.*

Selon notre auteur (*Ibid.*, 52), nous ne sommes pas des machines à « faire des choix » (*Choosing-acting machines*), à produire des décisions dans les situations de conflit. Nous sommes bien plus, « une histoire » qui possède un passé et un avenir. Ce que nous faisons et pensons dans le présent donne un sens à notre passé et à notre avenir. Avoir du caractère, c'est avoir et être « une histoire »; être de bon caractère, c'est avoir et être une histoire qui produit un sens à la lumière de ce que le monde est vraiment. Dykstra précise que l'histoire qui constitue notre caractère n'est pas juste une histoire que nous racontons de nous-mêmes, mais c'est l'histoire qui rayonne à travers notre propre vie; c'est notre vie qui raconte cette histoire, dont voici quelques dimensions :

Ma vraie histoire, celle qui forme réellement mon caractère, en sera une tissée de mes convictions les plus fondamentales. Les convictions sont des croyances. Elles sont nos croyances en ce que le monde semble être, en ce que nous sommes, dans les choses qui sont les plus importantes en ce qui semble le plus important pour nous. (*Id.*, c'est nous qui traduisons)<sup>112</sup>

Dykstra estime que les convictions ne sont pas seulement des croyances en des choses; elles sont ces croyances durables qui forment le caractère d'une personne ou d'une communauté<sup>113</sup>. Les personnes incarnent leurs convictions, et les révèlent par leur vie aux autres. Dykstra (*Ibid.*, 53) signale que la persistance et la signification sont deux caractéristiques des convictions. Les convictions sont persistantes parce qu'elles ne sont pas faciles à changer; elles ont la capacité de résister à l'attaque et de surmonter les difficultés. Elles sont significatives parce qu'elles guident notre agir et orientent notre façon de voir les choses. Cela ne veut pas dire que les convictions ou le caractère sont irrationnels. Les personnes de conviction et de caractère sont d'habitude des gens qui font participer la raison à leurs croyances les plus fondamentales. Ces personnes ont évalué et soupesé leurs croyances à l'aune de leur propre expérience propre et celle des autres; elles ont lutté pour

---

<sup>112</sup> *My honest story, the one that really forms my character, will be one made up of my most fundamental convictions. Convictions are beliefs. They are our beliefs about what the world is like, about who we are, about what things are most important.*

<sup>113</sup> Sur cette idée, Dykstra se réfère à McClendon, James W. 1974. *Biography as Theology*. 34. Nashville: Abingdon Press.

créer une cohérence entre ce qu'elles croient et l'exigence de leur raison. De plus, cette rationalité des convictions s'exprime à travers une histoire.

Pour Dykstra (1981, 54), c'est en racontant les histoires, que nous expliquons et communiquons nos convictions et notre caractère. Malgré que ces convictions soient profondes, de même que les histoires, elles peuvent évoluer, changer. Quant aux histoires, divers événements clé peuvent provoquer des changements de cap, des révisions, des réinterprétations, un ébranlement des croyances initiales. Ces histoires, loin d'être abstraites, sont faites de toutes les dimensions qui constituent notre vie : les gens, les faits, les images, les rituels, et ainsi de suite. Elles sont liées aux autres histoires, celles d'autrui et de la communauté. Elles forment le caractère. Le prochain point concerne davantage la communauté.

### **1.2.2 Communauté et caractère**

À l'instar de Hauerwas, Dykstra pense qu'une certaine lucidité sur le monde fait partie du caractère. Afin que notre vie soit intégrée moralement, nous devons voir le monde comme il est et y répondre de façon appropriée. Cette constatation déplace l'attention du jugement moral vers le caractère – vers la personne comme entité et vers la communauté comme fond moral –. Dykstra insiste sur l'interrelation forte entre individu et communauté, leur lien organique. Non seulement les convictions, histoires et visions sont le fruit de ce lien, mais comme l'individu, la communauté peut avoir un caractère. La citation suivante élabore quelques éléments de contenu de cette interrelation :

Premièrement, les communautés ont leur propre récit historique, et comme je deviens un membre de cette communauté, je viens à l'adopter comme partie de ma propre histoire. (...) Deuxièmement, la communauté a des convictions et des façons de voir, qui deviennent aussi les miennes. (...) Troisièmement, les communautés ont leur langage et rituels propres qui tous deux mettent de l'avant et forment leurs visions. Particulièrement les images clé, les métaphores et les actions symboliques donnent au langage et au rituel d'une communauté leurs spécificités. (...) Toute communauté possède un système de langage qui reflète et forme son caractère et le caractère de ses membres. Mais l'important,

c'est de savoir si ce système de langage illustre le monde tel qu'il est ? (...) (Ibid., 55-57; c'est nous qui traduisons)<sup>114</sup>

Notre auteur fait donc valoir le caractère essentiel de la communauté dans l'aspect moral et éthique de la vie humaine. Pour Dykstra (Ibid., 57), une communauté intégrée moralement peut faire plus que libérer ses membres de leur égocentrisme; elle peut aussi leur montrer ce qu'ils ne sont pas encore capables de voir seul, et à se connaître davantage; telle communauté peut impliquer ses membres dans des activités qui leur font peur; elle peut les mettre en face de ce qu'ils refusent d'admettre; en somme, elle peut élargir et approfondir l'environnement de ses membres, leur vision d'eux-mêmes et du monde.

Afin de mettre en évidence la spécificité de l'Église, et en faisant le parallèle entre les notions de communauté et d'Église, notre auteur estime que l'importance de l'Église pour la vie morale n'est justement pas dans le fait de fournir une piste pour jouer un rôle social; son importance se trouve dans son caractère de communauté particulière formée, constituée de convictions particulières, d'histoires, de rituels, d'un langage et de formes d'action en commun. L'Église, par ses Écritures Saintes, sa tradition et sa théologie, fournit une histoire et un vocabulaire moral et spirituel. Si cela est vrai, déclare Dykstra (Ibid., 58), l'implication de ce vocabulaire, de ces rituels, histoires, métaphores et images dans nos propres façons de penser, comprendre, sentir, percevoir, formera notre caractère de telle façon que nous serons davantage capables de prêter attention à la réalité du monde et serons moins portés à nous enfuir ou enclaver dans notre propre monde social et personnel.

Selon notre auteur, l'Église est une communauté de vie et d'action; par son soin pastoral et son action prophétique, elle porte attention aux individus, puisqu'ils sont des

---

<sup>114</sup> *First, communities have historical dramas of their own that, as I become a member of that community, I come to adopt as part of my own drama. The story of the founding of the community becomes part of my own story (...) Second, communities have convictions and ways of seeing that also become my own. (...) Third, communities have languages and rituals of their own that both show forth and shape their visions. Particularly important here are the key images and metaphors and symbolic actions that give a community's language and rituals their particular distinctiveness (...). All communities have a language system that reflects and shapes their character and the character of their members. The question is, does the language picture the world as it is?*

êtres particuliers. Mais comme communauté, l'Église est caractérisée par la reconnaissance qu'elle a d'elle-même en tant que communauté de pécheurs; et elle continue quotidiennement à s'avouer et se reconnaître comme telle. En outre, elle compte sur un pouvoir qui n'est pas le sien et elle sait qu'elle ne peut rien faire et rien voir par ses propres efforts. Dykstra pense qu'une telle image de soi est réaliste; et qu'elle est le fondement de la croissance morale.

### **1.3 La vision comme orientation de l'action**

Dykstra (*Ibid.*, 59) explique donc que les décisions, les choix et les actions particulières ne sont pas les premiers éléments dans l'éthique de la vision. Au premier plan il y a des questions concernant ce que nous voyons et ce qui permet de voir avec plus de réalisme. Selon l'éthique de la vision, l'action suit la vision; et la vision dépend du caractère, c'est-à-dire l'ensemble de la pensée de la personne, son raisonnement, ses convictions et son histoire en lien avec sa communauté d'appartenance, sa croyance, ses sentiments et ses émotions, et son agir. Les sources et les justifications de nos décisions, de nos choix et de nos actions, ne sont pas des principes abstraits, impersonnels et universels; et cela signifie pour notre auteur que l'éthique de la vision ne peut pas fournir une règle pour mesurer ou évaluer l'action d'un point de vue éloigné de ce qui se passe dans la vie courante et dans les contextes qui provoquent nos difficultés. L'éthique de la vision ne peut pas répondre de façon abstraite à la question : quoi faire? Théoriquement, cela serait l'un des aspects dérangeants de l'éthique de la vision parce que l'être humain cherche toujours des réponses standardisées et mesurées. L'éthique de la vision, explique Dykstra (*Ibid.*, 60), nous incite à être-avec les gens, penser avec eux et les aider à voir clair dans leur lutte pour la vie. Quand nous faisons cela, nous essayons de les aider à répondre adéquatement à la réalité autour d'eux et en eux; nous essayons de les aider à agir adéquatement et avec responsabilité.

Notre auteur (*Ibid.*, 61) postule qu'une éthique qui ne nous oriente pas dans notre agir n'est pas une éthique valable. Mais il précise que notre agir n'est pas une application isolée



de principes à diverses situations. Notre agir est une réponse constante à ce que nous voyons; et ceci dépend de ce que nous pouvons voir. Agir adéquatement et avec responsabilité, c'est agir en réponse à une observation authentique, une observation qui regarde intensément dans les profondeurs mystérieuses du monde et qui exige discipline, patience et formation continue du soi dans la réalité.

#### **1.4 L'imagination**

Dans son chapitre sur l'imagination, Dykstra (*Ibid.*, 63-88) fait appel à l'histoire dans laquelle l'imagination s'ouvre à des révélations transformatrices. Le résultat de cette transformation est la capacité de voir différemment. L'imagination, pour notre auteur, est le fondement de toute perception ordinaire, de la compréhension, de l'interprétation et de tout approfondissement de sens et de signification dans la réalité de la vie humaine (*Ibid.*, 76). L'imagination n'est pas seulement un phénomène cognitif, bien que ce soit le fondement de toute connaissance; l'imagination est un processus d'intégration qui lie, dans l'individu, le physique, la raison et les émotions.

Se disant redevable à James Loder, Dykstra (1981, 77) démontre que la possibilité de l'imagination est enracinée dans les images; une image est un modèle essentiellement privé, et intériorisant des symboles, sons et sensations de toutes variétés. De ce fait, le travail de l'imagination doit composer avec tous ces éléments externes et internes pour produire une somme pleine de sens et compréhensible : une image. Les configurations des images, qui constituent la forme de l'imagination de chaque personne, déterminent sa vision, sa pensée, ses sentiments, et de là, son agir. L'imagination alors, pour notre auteur, est un processus psychique qui fonde la conscience humaine. D'autre part, elle peut favoriser une connexion à la réalité ou une fuite. Quelques modèles d'imagination mènent en effet à une observation réaliste de ce qui se passe en nous et autour de nous; et de là, à un contact réel avec le monde; d'autres modèles mènent à l'illusion et finalement à la destruction de soi, des autres et de la communauté (*Ibid.*, 78). Finalement, la transformation de la vie morale – la transformation du caractère – coïncide avec la transformation de l'imagination.

Pour parler de la dynamique de la transformation de l'imagination, Dykstra (*Ibid.*, 81-87) s'inspire de deux ouvrages de Harold Rugg<sup>115</sup> et de James E. Loder<sup>116</sup>. Notre auteur écrit emprunter de Rugg le constat suivant : la réponse humaine à la réalité comporte deux mouvements de base, chacun avec une orientation différente. Il dégage en quelques sortes des étapes du déploiement de l'imagination. En premier lieu survient l'étape ou « mouvement de découverte », portée par l'intuition, et qui aboutit dans le sentiment de « savoir ce qui était recherché ». Le second mouvement consiste en une vérification, et qui passe par l'analyse, la confrontation à d'autres idées, etc. À l'intérieur des deux mouvements, Dykstra s'attache à l'examen de plusieurs aspects complexes. Mais le terme de cette aventure est la transformation de la vision et le dépassement des conflits : « We respond differently now because we see differently. » (Dykstra 1981, 81-84)

Pour Dykstra (*Ibid.*, 85), il est évident que nous n'aimons pas le conflit; le conflit est douloureux et contraint au changement. Or, la plupart d'entre nous essayons d'éviter le conflit et le changement. Mais pour assurer un avancement intérieur, nous devons accepter le conflit et cela exige un certain degré de courage et de confiance. Par habitude, nous sommes craintifs et nous évitons, autant que possible, les processus créatifs de l'imagination; c'est pourquoi, nous ne nous engageons pas souvent dans des contextes conflictuels. Notre auteur mentionne que le psychisme humain est très expert pour nous faire éviter des conflits de toute sorte. Éviter le conflit, c'est refuser d'entrer dans le processus et limiter notre propre croissance.

Deux points sont importants pour Dykstra (*Ibid.*, 86-87). D'abord, pour opérer un rapport sain à la réalité, l'imagination doit être informée par des images adéquates et authentiques. En second lieu, si les chrétiens croient à la révélation qui émane de leurs livres saints et de leur histoire, et que par conséquent elle leur paraît fournir des images adéquates et authentiques, ils doivent se les réapproprier. Ces images doivent traverser le

---

<sup>115</sup> Rugg, Harold. 1963. *Imagination : An Inquiry into the Sources and Conditions That Stimulate Creativity*. New York: Harper & Row.

<sup>116</sup> Loder, James E. 1966. *Religious Pathology and Christian Faith*. Philadelphia: Westminster Press.

processus complexe des imaginations actives de l'individu contemporain. Les métaphores, les histoires et les images de la foi chrétienne sont des symboles qui ont surgi souvent pour résoudre des conflits dans le passé. Or, ces conflits s'avèrent des constantes de la vie humaine, et chaque individu et communauté doivent les affronter tôt ou tard. Enfin, la réalité est toujours plus grande et plus profonde que notre expérience, et les conflits moraux qui nous font grandir ne cessent jamais.

Notre auteur (*Ibid.*, 87) précise que le processus de croissance morale par la transformation de l'imagination n'est pas la seule voie du développement moral, mais il est néanmoins très important. Il a son impact au niveau fondamental de notre conscience et de notre caractère; il forme et réforme nos façons de voir le monde et nous-mêmes. L'imagination est fondamentale pour toute notre façon de voir, pour notre foi, pour nos sentiments et pour notre agir; et tout changement « en l'imagination » induit une transformation de notre soi. En vivant les conflits et en les résolvant, nous apprenons à avoir confiance. Nous apprenons à accueillir des circonstances et des contextes inédits à travers lesquels le processus de croissance peut reprendre de nouveau (*Ibid.*, 88). Quoique le processus puisse être douloureux, la restauration de soi et du monde qu'apporte ce processus, produit une profonde satisfaction et donne un élan pour plus de croissance dans la vie.

## **2. Éthique théologique de la vision**

Dans cette section, il sera question de l'élaboration théologique de la théorie éthique de Dykstra. L'aspect de la vision constitue évidemment un élément central de cette théorie. La première sous-section tente de développer le lien entre la vie morale et foi chrétienne. La foi implique la personne dans une réalité transcendantale qui élargit sa vision sur son soi et sur son environnement. Par ce fait, la foi devient un élément essentiel dans la croissance morale de la personne. La deuxième sous-section s'occupe du développement de ce sujet. Il est question de la révélation qui transforme l'imagination de la personne. Cette transformation de l'imagination contribue à la formation et à l'élargissement de la vision.

Pour la réalisation de cette transformation contribuant à la croissance morale, Dykstra propose une discipline chrétienne fondée sur trois pôles : la repentance (ouverture de soi), la prière (s'ouvrir à Dieu) et le service (s'ouvrir aux autres). C'est à travers cette discipline chrétienne que la personne peut réformer sa vision afin de façonner son caractère.

## 2.1 Vie morale et foi chrétienne

Dykstra discute les positions complexes de grands théoriciens du développement moral, soit Kohlberg<sup>117</sup> (cité dans Dykstra 1981, 23) et Fowler. Tout en rapportant brièvement ses propos, il nous est impossible de nous engager plus avant dans ce débat spécifique. L'objectif est de faire ressortir les positions de Dykstra lui-même, en rapport avec l'éthique du caractère. Dykstra discute du rapport entre croyance religieuse et développement moral, qui lui paraît essentiel. L'une se développe de manière similaire à l'autre, et Dykstra dit se sentir à ce propos plus en phase avec J. Fowler (1980, 130-160).

Notre auteur (1981, 25-27) tente de placer le raisonnement moral dans le contexte plus large et plus unificateur de la foi. Dykstra estime que la foi rapproche les gens d'une force et d'une réalité transcendantes, qui leur permettent d'avoir une nouvelle façon de voir, de savoir, de sentir. Selon notre auteur, la foi n'est pas une simple confirmation de ce qu'on sait et comprend déjà. Voilà pourquoi il propose (*Ibid.*, 40-42) une éthique de la vision, qui pose au principe de l'agir le « Bien » transcendantal aussi bien que les forces transcendantes du mal.

Pour Dykstra (*Ibid.*, 41) la croyance en des réalités transcendantes – le « Bien » est une de ces réalités – fait une différence dans la moralité; elle propose un ordre; et par cet ordre, nous pouvons mieux progresser moralement. Le « Bien », comme une réalité transcendante, ne sera pas n'importe quel bien; c'est le Bien suprême, le critère pour connaître et évaluer tout bien. L'idée de « Bien » pour notre auteur, est donc intimement

---

<sup>117</sup> 1967. Moral Education, Religious Education, and the Public School : A Developmental View. Dans *Religion and Public Education*, sous la direction de T. Sizer, 180-181. Boston: Houghton Mifflin Co.

liée à l'idée de perfection. Seulement le « Bien (transcendantal) » est un bien parfait, et une réalité mystérieuse. Il est mystérieux dans le sens qu'il ne peut jamais être, tout à fait saisi, fixé, ou défini; il est au-delà de tout essai de spécification; il est comme le soleil, nous ne pouvons pas le voir, mais nous voyons les choses par sa lumière; on connaît sa réalité et sa présence indirectement.

Au sujet des forces du mal, Dykstra (*Ibid.*, 44) explique que la perception légaliste a une tendance à traiter le mal comme un problème plutôt qu'un mystère, et propose plusieurs types de techniques ou de règles pour régler ce problème. Or, le mal lui paraît plus complexe, et les histoires bibliques, celle de Jésus en particulier, montrent que le mal est un pouvoir qui peut avoir un ascendant sur nous. Jésus lui oppose le pouvoir de l'amour, et refuse de négocier avec lui.

Notre auteur avance ses idées pour dire que le « Bien » est non seulement une valeur, c'est une force; et non juste une force, mais la puissance suprême. Le monde est tenu dans les mains de Celui où tous les biens se trouvent; alors notre tâche, comme personnes intégrées et développées moralement, c'est d'avoir un rapport à ce centre de puissance; notre tâche est d'être obéissants à l'égard d'un pouvoir plus complexe qu'un ensemble de règles, le Dieu des chrétiens (*Ibid.*, 43).

## **2.2 Croissance morale et discipline chrétienne**

Notre auteur (*Ibid.*, 78-80) forme une corrélation entre l'imagination et la révélation. C'est par l'imagination et la révélation qu'on aboutit au mystère. L'imagination renforce notre vision au-delà des limites de notre perception pour atteindre le mystère (le non visible); mais l'imagination, seule, peut nous conduire à une fausse comme à une bonne vision. C'est la révélation qui transforme l'imagination, en fournissant des images de la communauté par lesquelles nous pouvons évaluer ce que nous voyons. La révélation augmente notre vision; elle aide à voir des relations inédites entre divers aspects comme les

personnes, les événements, les évaluations et les descriptions. De cette façon, la révélation nous ouvre au mystère.

En général, pour Dykstra (*Ibid.*, 79), la transformation de l'imagination s'appelle révélation; cette transformation est un don. Et la capacité à recevoir ce don exige une discipline; la transformation de l'imagination ne se fait pas par hasard, mais par des gestes et disciplines spirituelles (*Ibid.*, 89-114).

Si nous croyons que la réalité nous est révélée par les yeux du Christ, et que nos vies sont transformées en étant avec Lui, donc, la façon de grandir moralement est d'adopter les disciplines afin de devenir disciples. (...) Ces disciplines sont la repentance, la prière et le service. À travers ces disciplines, l'église a entraîné son peuple pour devenir disciples. (*Ibid.*, 90; c'est nous qui traduisons)<sup>118</sup>

La vision est formée par la repentance. Que signifie celle-ci? Sur l'horizon de l'éthique de la vision, elle veut dire laisser les anciennes perceptions (images) des autres et de nous-mêmes, s'éloigner de « la tendance à tout rapporter à soi » (*Ibid.*, 90-94). Par la prière, nous serons attentifs à Dieu; la prière est la présence et l'assurance de l'amour de Dieu « à qui le reçoit » et le partage avec les autres (*Ibid.*, 95-98). Par le service, on sera attentif aux autres; le service est l'action de l'amour de Dieu à travers le croyant (*Ibid.*, 98-105). Notre auteur (*Ibid.*, 117-143) conçoit la repentance, la prière et le service comme des éléments qui assurent la croissance morale de la personne; l'éducation morale chrétienne, pour lui, est la pratique de ces disciplines, guidée par l'éducateur, dans un contexte communautaire.

Dans une perspective chrétienne, donc, plutôt que d'insister sur une série d'étapes morales à franchir, Dykstra préfère mettre l'accent sur l'éthique de la vision (éthique du mystère). La croissance du chrétien dans cette éthique passe par les disciplines de la repentance, de la prière et du service. Pour notre auteur, ces trois disciplines sont le

---

<sup>118</sup> *If we believe that reality is revealed to us through the eyes of Christ and that our lives are transformed by being with him, then the way to grow morally is to undertake the disciplines of becoming disciples. (...) They are the disciplines of repentance, prayer, and service. Through These disciplines, the church has trained its people for discipleship.*

fondement de l'éducation éthique dans l'Église. De plus, la pratique de ces disciplines s'accompagnera d'une pleine attention aux expériences significatives. Cette éthique de la vision (*Ibid.*, 66) ancre la vie morale dans la vie concrète et n'occulte pas les différences en matière de maturité morale. Dykstra attire notre attention sur la vie des saints et de ceux qui sont exemplaires en vie morale, pour constater leurs différences comme individus, et la différence des chemins de vie qu'ils ont pris pour vivre une vie morale chrétienne. Si nous réduisons toute leur vie morale à une série d'étapes de croissance morale (par lesquelles toute personne doit passer), nous n'aurons pas une réelle compréhension du contenu du progrès moral.

Critiquant les idées d'étapes morales essentielles et d'une éthique appliquant de manière uniquement rationnelle des principes, Dykstra (1983, 153-154) propose qu'il n'est pas suffisant de bien raisonner pour être une personne de caractère moral. La rationalité ne suffit pas pour rendre une personne capable de voir le monde tel qu'il est, savoir ce qui est bien, etc. Selon Dykstra (*Ibid.*, 156), il y a une autre image du soi, plus réelle et en corrélation avec la compréhension chrétienne de la personne humaine, qui est le centre de la foi et de l'expérience chrétienne. Selon cette image, la personne humaine serait plutôt une créature confuse et contrôlée par des forces; sa vision est embrouillée par les besoins, les désirs; elle résiste à ce qui est inconnu et au changement.

À ce titre, certaines notions chrétiennes acquièrent une grande importance. Par exemple, Dykstra (*Ibid.*, 157) estime que la conception théologique du soi par rapport au péché est fondée sur la notion biblique de repentance. Celle-ci se réfère à la réorientation du soi entièrement, incluant sa propre raison, sa propre conscience, ses propres émotions, ses besoins, ses peurs et ses désirs; la repentance, c'est le fait de prendre une nouvelle direction, c'est reconnaître son péché, son incapacité totale de faire le bien par sa propre force, sa totale dépendance envers Dieu et son constant besoin de sa grâce. La repentance est la destruction de l'autosuffisance de soi; cette repentance (réorientation) embrasse la raison, la volonté et les émotions de la personne.

### 2.2.1 Repentance

Dykstra (1981, 90) considère la repentance comme la première étape de la vie morale chrétienne. Pour lui, sans la repentance, la vie morale chrétienne est impossible. Notre auteur (*Ibid.*, 91) s'inspire du Nouveau Testament pour démontrer que Jésus et Saint Paul percevaient profondément l'état de péché et le besoin de se repentir; pour eux, le péché est une aliénation profonde de Dieu et, donc, de la réalité.

Notre auteur (*Ibid.*, 45) redéfinit le péché pour dire que le nom théologique pour « l'incapacité de voir correctement », est le péché. Dykstra signale qu'une des grandes différences entre l'éthique de la vision et l'éthique légaliste est que la dernière ne réfléchit pas sur le péché très sérieusement : selon l'éthique légaliste, il n'y a ni péché ni grâce. Elle présente les dilemmes éthiques comme des difficultés d'ordre rationnel; elle suggère que le développement moral soit réalisé par une combinaison de force rationnelle et de volonté. Selon Dykstra, empiriquement, cela ne serait pas le cas; la force rationnelle et la volonté seules ne procurent pas une véritable force morale. C'est l'Église, selon Dykstra, qui prend ces choses en considération. C'est pourquoi l'Église doit s'engager dans l'éducation morale.

Notre auteur (*Ibid.*, 46) affirme que notre vie existe quand notre être est reflété dans les yeux des autres. Dykstra (*Ibid.*, 49) présume que la dynamique du péché – incapacité de voir correctement – s'arrêtera quand nous serons aimés profondément et en permanence. Une des bénédictions les plus grandes de Dieu, c'est l'amour et l'attention que nous recevons des autres; spécialement, l'amour et l'attention reçus sans demande, gratuitement, pour ce qu'on est.

Selon notre auteur (*Ibid.*, 49-50), parce que nous sommes des pécheurs et tous des êtres finis, aucun de nous ne peut être la source permanente de l'existence de l'autre. La foi, dans ce sens, est la conviction profonde que nous sommes aimés et perçus par le mystère suprême comme des individus particuliers; sur la base de cette conviction, notre



déformation égocentrique peut être progressivement abandonnée et nous pouvons devenir plus libres pour rejoindre le monde comme il est. En ce sens, la vie morale reçoit sa pleine force de la foi et de la religion.

Finalement, selon Dykstra (*Ibid.*, 49) être une personne intégrée moralement, c'est être capable de voir correctement et faire voir aux autres la vérité, en utilisant un langage qui aide à voir ce qu'on n'était pas capable « de voir » auparavant. Pour notre auteur, cela peut être le résultat des expériences choquantes ou merveilleuses qui bouleversent nos modèles de perception et rendent nos vieux modèles de perception, dorénavant, non défendables. Et cela peut s'opérer grâce à la repentance.

La repentance, dans le Nouveau Testament, réfère à une réorientation de l'ensemble de soi. (...) La repentance est « *metanoia* », un tournant du soi vers Dieu comme la source de notre établissement (Dykstra 1981, 91; c'est nous qui traduisons)<sup>119</sup>

Notre auteur (*Ibid.*, 92) explique que notre grande crainte venant de cette transformation, c'est que nous nous perdions nous mêmes, nous disparaissions en laissant le centre de nous mêmes à Dieu. Comme une sorte d'ouverture à la transformation, la repentance exige deux choses, selon Dykstra : humilité et confiance. Il s'inspire de Donald Evans<sup>120</sup> pour présenter la confiance et l'humilité comme les fruits de la lutte. La confiance est une lutte contre l'inquiétude, la peur, l'idolâtrie, le désespoir; l'humilité est une lutte contre l'orgueil (l'ignorance de nos limites) et en même temps contre l'humiliation du soi (l'ignorance de nos points forts). Se repentir, explique Dykstra (*Ibid.*, 94) veut dire apporter nos idées, nos désirs, nos délits, nos plans et nos buts, nos valeurs et nos convictions comme « sacrifices vivants », transformés et offerts de nouveau pour nous.

Dans ce sens, la repentance est le cœur de la vie éthique de l'individu; la lutte est sa nature, car nous résistons naturellement à la « bonne vision » du monde.

---

<sup>119</sup> *Repentance, in the New Testament, refers to a reorientation of the whole self. (...) Repentance is a metanoia, a turning from the self to God as the source of our establishment.*

<sup>120</sup> Voir Evans, Donald. 1979. *Struggle and Fulfillment*. Cleveland: William Collins Publishers Inc.

### 2.2.2 Prière

Dykstra (*Ibid.*, 95) explique que dans la repentance on s'abandonne afin de pouvoir être réceptif à Dieu et aux mystères de la réalité. Par la repentance, la puissance de Dieu a toute la place pour travailler en nous. Mais, la prière nous pousse plus loin. Si la repentance est la discipline de l'ouverture de soi, la prière sera la discipline de l'attention au don de Dieu. La repentance implique l'ouverture de soi, et la prière oriente cette ouverture vers l'A/autre. Jésus explique cela par la parabole des brebis et des chèvres (Mt 25,31-46) : ceux qui reçoivent la bénédiction du Seigneur sont ceux qui, au cours de leurs vies, sont capables de prêter attention à l'affamé, l'assoiffé, l'étranger, le malade et l'emprisonné (*Ibid.*, 96). Notre auteur explique que la prière, en sa forme implicite, est l'acte d'attention à la réalité qui nous précède; par un tel acte, on rejoint, indirectement, Dieu; et à travers un tel acte, Dieu devient connu de nous, et nous sommes capables de prier.

Si notre but est de paraître parfait aux yeux des autres, nous n'apprendrons pas comment prêter attention; nous apprendrons seulement comment utiliser les choses pour nos propres fins. Or, l'attention va plus loin; elle permet à la réalité qui nous précède de nous changer (*Ibid.*, 97). Aimer une personne, c'est la rejoindre où elle est et comme elle est (*Ibid.*, 98). La prière comme acte d'attention à Dieu n'est pas un manque d'attention au monde. Notre attention à Dieu purifie notre attention au monde; elle la renforce et l'éclaire.

### 2.2.3 Service

Dykstra (*Ibid.*, 99) met au clair que l'idée chrétienne de service est distincte de ce qu'on met généralement sous le mot service : on sert pour apporter une amélioration. L'idée chrétienne de service, c'est le service qui se préoccupe de la personne qui a besoin « de notre attention » sans être fixé sur son amélioration.

Dans notre culture, l'idée de service est liée intimement à l'efficacité; c'est-à-dire que nous n'envisageons pas de rendre un service à quelqu'un à moins que ce service change la condition matérielle de la personne. L'efficacité exige le pouvoir et son utilisation; et si

nous devons être efficaces, le pouvoir doit être dans nos mains (*Ibid.*, 99-100). Le pouvoir et l'utilisation du pouvoir, estime Dykstra, ne sont pas mauvais, mais avoir le pouvoir en nos mains pour être efficaces régulièrement, nous transforme en « puissance » pour toujours; et quand nous sommes toujours puissants, nous ne sommes plus des serviteurs, nous sommes des maîtres; nous ne nous trouvons plus obéissants aux besoins des autres, nous sommes obéissants au maintien et à l'exercice du pouvoir.

Selon Dykstra (*Ibid.*, 101), l'idée de service comme utilisation efficace du pouvoir est paradoxale. L'efficacité exige l'accumulation du pouvoir; mais être un serviteur implique une renonciation au pouvoir. C'est pourquoi la discipline de service dans les Évangiles semble si idiote : on dit qu'il y a une façon d'aider les autres en renonçant, plutôt qu'en usant du pouvoir; il y a donc un service dont le critère n'est pas l'efficacité, mais quelque chose d'autre. Notre auteur insère la notion de « présence » dans son idée de service :

Au cœur du service, il y a la présence et non l'efficacité. Le service comme présence, veut dire être-avec l'autre. Le service du Christ à l'humanité n'était pas efficace dans le sens qu'il a mis fin à la souffrance et à la mort, à la maladie, à la solitude, à la faiblesse, à l'isolement social, à la confusion ou au trouble politique. Le service du Christ était son incarnation, son arrivée au monde pour être avec nous, et pour prendre nos souffrances comme ses propres souffrances; et c'était d'aller jusqu'au bout avec nous. (*Id.*, c'est nous qui traduisons)<sup>121</sup>

La présence est un service de vulnérabilité : être présents aux autres nous met en position de vulnérabilité face à ceux qui sont vulnérables, et face à ce qui les rend vulnérables (*Ibid.*, 102). Cela signifie : subir la souffrance des autres et aller avec celui qui souffre, dans sa propre souffrance; et cela diffère du fait d'être une victime. La présence ne demande pourtant pas de prendre la place de l'autre et souffrir à sa place. Notre auteur estime que le signe de la présence est la compassion. Pour lui, cela diffère de la pitié et de

---

<sup>121</sup> *At the heart of service lies, not effectiveness, but presence. Service as presence means being with another. Christ's service to humankind was not effective in the sense that he brought an end to suffering and death, to illness, loneliness, weakness, social isolation, confusion, or political turmoil. Christ's service was his incarnation— his coming to be with us to take on our sufferings as his own, to stand with us and to go through with us whatever it is we are going through. When Jesus commanded the disciples to wash one another's feet saying, "I have given you an example that you also should do as I have done to you" (John 13:15), he was commanding them to be present to others as he was present to them.*

l'empathie. Dykstra (*Ibid.*, 103) mentionne Mère Térésa qui est, pour plusieurs, un exemple de service dans la vie chrétienne. Son travail n'est pas apprécié pour son efficacité, mais pour sa compassion.

Notre auteur (*Ibid.*, 105) termine sa réflexion sur la discipline du service en signalant sa dépendance à la prière. Selon lui, nous devons être capables de voir les gens comme ils sont; nous devons leur prêter attention peu importe leur condition. La compassion et l'engagement exigent non seulement l'attention aux autres, mais aussi une énergie qui jaillit de nos propres forces purifiées par notre attention à Dieu.

Les trois disciplines de repentance, prière et service sont rassemblées, pour Dykstra (*Ibid.*, 105-106), dans ce qu'on appelle le culte (*worship*). Pour lui (*Ibid.*, 105), le culte est la repentance, la prière et le service effectués à la lumière de la Parole de Dieu. Le culte est le contexte dans lequel notre imagination est déplacée de façon qu'elle s'aligne sur cette sorte de réorientation. Le culte n'est pas seulement quelque chose que nous faisons, mais plutôt quelque chose qui nous forme; et pour notre auteur, l'Église est la communauté dans laquelle cette formation s'effectue.

Dykstra explique que par notre repentance, notre prière et notre service, nous nous décentrons de nous-mêmes et nous nous mettons dans la voie où Dieu peut faire son œuvre en nous. Nous nous mettons dans une condition où nos imaginations peuvent être transformées afin d'être en mesure de voir, penser, sentir, estimer et agir comme des sois réformés. Grandir moralement veut dire transformer sa vie en culte (*Ibid.*, 106).

Pour faire le parallèle entre tout ce qui vient d'être dit et la croissance morale de la personne, notre auteur (*Ibid.*, 113) estime que la croissance morale, à la lumière des trois disciplines (repentance, prière et service) et dans un contexte de développement humain de plus en plus complexe, devient exigeante. Selon lui, nous ne pouvons pas faire cela seul; cependant, nous devons être dans une communauté qui nous soutient, nous guide et amorce ces disciplines avec nous; pour les Chrétiens, cette communauté sera l'Église.

L'Église est la communauté de culte. Nous sommes ce corps (organisme) constitué de gens qui apprennent ensemble à se repentir, prier et servir à la lumière de notre histoire et une imagination qui nous apprend à faire ainsi. Le centre de notre histoire et de notre imagination est Jésus Christ dans lequel nous voyons ce que signifie vivre dans la repentance, dans la prière et dans le service. (...) (*Id.*, c'est nous qui traduisons)<sup>122</sup>

Dykstra (*Ibid.*, 114) estime que l'Église est une communauté ouverte à tous, amis et ennemis. Sa repentance, sa prière et son service sont offerts pour tout le monde sans distinction. Dans l'Église, nous sommes poussés à vivre une dynamique qui nous lie à tous. La plupart des institutions sont définies en termes d'exclusion, en prenant soin de leurs propres membres. L'Église ne doit pas être une institution exclusive.

### 3. L'éducation morale

Dans le chapitre final de son livre sur la vision et le caractère, Dykstra (1981, 117-143) affirme que l'éducation morale n'est pas un ajout à l'éducation chrétienne, mais plutôt le cœur de cette dernière. Nous formons, selon Dykstra, un peuple de vie morale. Beaucoup d'éducateurs seront d'accord avec Dykstra pour dire que l'éducation chrétienne permet de vivre non seulement pour soi-même mais également pour les autres.

Notre auteur (*Ibid.*, 118) montre que l'Église, pendant qu'elle se repent, prie et sert, fait l'expérience d'une communauté établie par le Christ dans lequel elle vit et qu'elle suit. L'expérience du Christ change les membres de l'Église qui deviennent ce qu'ils n'étaient pas auparavant. Le centre de leur énergie psychique et émotionnelle passe du désir de se protéger contre eux-mêmes et les autres, à une liberté et une capacité de vivre pour les autres. En portant attention à autrui et en étant plus ouvert à ses besoins, la personne sent sa vie se renouveler. Dykstra fait remarquer que ceux qui éprouvent cette nouvelle vie, reconnaissent la recevoir dans et par leur communauté. Selon lui, cette nouvelle vie est

---

<sup>122</sup> *The church is the worshipping community. We are that body of people who are learning together to repent, pray, and serve in the light of our history and an imagination that is teaching us to do so. The focus of our history and imagination is Jesus Christ, in whom we see what it means to live in repentance, prayer, and service.*

fondamentalement et essentiellement une vie partagée, et ce partage prend au moins deux formes : un partage entre personnes dans une mutualité interpersonnelle et un partage du nouveau point de référence qui apporte la nouvelle vie. Les chrétiens se disent l'un à l'autre l'histoire de la vie du Christ, sa mort, sa résurrection et les expériences vécues comme des histoires qui changent la vie des gens (*Ibid.*, 119).

Dykstra (*Ibid.*, 120) explique que l'éducation chrétienne de la vie morale consiste dans l'incorporation de personnes dans ce Royaume d'expériences. L'incorporation de personnes dans cette expérience veut dire trouver des manières d'aider les gens à vivre l'expérience par eux-mêmes dans un contexte communautaire « de vie chrétienne concrète ». En prenant part à l'expérience communautaire, cette expérience devient notre propre expérience, et notre propre expérience devient une partie de l'expérience de la communauté (*Ibid.*, 122).

Dans ce sens, notre auteur considère l'Église comme l'éducateur moral principal de ses membres. L'éducation chrétienne de la vie morale dépend énormément du mode de vie de la communauté chrétienne. La communauté forme nos perceptions, nos valeurs et nos identités par les voies subtiles qu'elle utilise à travers la langue, les normes, les prises de décisions et les actions effectuées (*Ibid.*, 124). Dykstra ajoute que tout ce que nous pouvons offrir comme personne à la communauté, c'est la profondeur de notre engagement dans les disciplines de la vie morale. La profondeur de l'engagement personnel est un critère pour juger l'adéquation des processus de socialisation d'une communauté.

Dans un autre ordre d'idées, Dykstra (*Ibid.*, 129) précise que l'éducation morale chrétienne consiste à être disciple du Christ. Apprendre ses disciplines (repentance, prière, service) implique le passage à un processus créatif, – par lequel nos dilemmes et nos conflits sont résolus – un processus qui inclut des efforts appuyés par les images, les histoires, les métaphores et les histoires de la foi chrétienne. Ce processus est un temps d'attente qui permet à l'imagination d'être transformée. Ce processus et les expériences de découverte nous permettent de vivre les conflits de nouvelles façons.

Si l'Église est l'éducateur moral principal de ses membres, l'éducateur chrétien demeure essentiel pour le processus de la croissance morale. Au sujet de l'éducateur chrétien, Dykstra (*Ibid.*, 124-129) le conçoit comme le conducteur à l'expérience communautaire. Son rôle se résume en cinq tâches :

1. faire découvrir aux jeunes leurs conflits avec les autres.
2. fournir les ressources qui aident les jeunes à explorer les dimensions de leurs dilemmes et de leurs conflits.
3. stimuler des rencontres entre personnes en conflit.
4. prévoir le temps et l'espace pour laisser le jeune combattre, seul, ses dilemmes et ses conflits.
5. offrir l'occasion d'interpréter leurs visions.

Enfin, la croissance morale, pour notre auteur, ne dépend pas uniquement de la capacité cognitive. Les actes de pénitence, de prière, et de service, peuvent être effectués par des jeunes de façon appropriée à leur âge.

Dykstra nous amène à conclure que la théorie qui ne se concrétise pas en des pratiques régulières s'effacera dans l'abstraction, et la pratique déconnectée de la pensée devient mécanique. Plutôt que de définir des stades de la croissance, Dykstra croit que la croissance chrétienne, au lieu d'être une simple adhésion aux stades formels, se rapporte aux thèmes intégraux de l'histoire chrétienne elle-même. C'est ainsi que dès les premières pages de son livre *Vision and Character*, l'idée du mystère est centrale. Ici, le mystère se réfère au fond de la foi chrétienne; et les manières se réfèrent aux pratiques – façons d'être, de faire et de réfléchir –. Selon notre auteur, il se peut que la pratique chrétienne semble étrange; mais une particularité n'est pas un handicap.

### **3.1 Théologie et pratique chrétienne**

Dykstra (2002, 16) signale que depuis les origines du christianisme, nous voyons des groupes de gens qui font les choses ensemble à la lumière de la grâce de Dieu; leur vie étant

une réponse à Dieu. Quant à Jésus, il rassemble ses apôtres, avec lesquels il a enseigné et guéri, chanté, mangé et prié. Les actes des apôtres et les lettres de Saint Paul parlent d'un peuple où l'on fractionne le pain ensemble en mémoire de Jésus; tous partagent leurs biens, ils témoignent de Dieu et ils guérissent les malades ensemble (*Ibid.*, 17). À travers les siècles, ces manières de vivre fondamentales ont pris forme dans les différentes expériences quotidiennes du désert d'Égypte, les cités d'Europe, les villages salvadoriens, les petits villages américains. Dans tous ces lieux, des êtres particuliers (les chrétiens) ont cherché à vivre d'une manière qui répond au don de Dieu : vie abondante de liberté et de miséricorde de Dieu incarné en Jésus-Christ.

Donc, quand nous nous référons aux pratiques chrétiennes, nous rejoignons ce qui est normatif et théologique (*Ibid.*, 17-21). Selon notre auteur, ces chrétiens ont fait et pratiqué le bien comme tout autre humain l'a fait et pratiqué dans sa vie. La seule différence est que les chrétiens l'ont fait différemment parce que leur motivation était fondée sur Dieu en Jésus-Christ. En d'autres mots, Dykstra ne distingue pas les chrétiens au niveau de la pratique, mais au niveau normatif. C'est au niveau du fondement de la pratique que les chrétiens se distinguent des autres étant donné leur motivation.

Notre auteur estime que les pratiques chrétiennes répondent aux besoins fondamentaux de la condition humaine. Les pratiques chrétiennes sont dirigées vers les besoins de l'existence humaine; elles touchent les conditions fondamentales de l'être humain : ses relations, son langage, sa moralité, etc.; elles réalisent cela à travers des actes humains concrets, joints inextricablement aux convictions de base (*Ibid.*, 22).

Dykstra donne quelques exemples pour illustrer les pratiques chrétiennes comme réponses aux besoins fondamentaux de la condition humaine. Il argumente en disant qu'il y a une condition humaine fondamentale. En effet, tous, nous avons un corps de sorte que la pratique chrétienne liée à cette condition humaine fondamentale se résume dans le fait d'honorer le corps. En honorant le corps, nous affirmons que les corps humains doivent être honorés, non violés, non ridiculisés, non tués parce qu'ils sont créés à l'image de Dieu.



Notre auteur parle d'une autre condition humaine : notre vulnérabilité face au méconnu. Ainsi notre relation à l'étranger peut être une source de menace pour nous. Pour Dykstra, la pratique chrétienne de l'hospitalité nous pousse à voir l'étranger comme invité et voisin plus qu'un ennemi; cette pratique de l'hospitalité se réalise à travers la reconnaissance de la vulnérabilité propre face à l'étranger qui mérite notre accueil. Normativement et théologiquement, la pratique chrétienne est une activité humaine par laquelle nous coopérons avec Dieu dans une orientation vers les besoins des autres, conclut Dykstra.

Les pratiques chrétiennes impliquent un constat fondamental : elles sont imprégnées de la connaissance de Dieu et de la création (*Ibid.*, 24). Notre auteur affirme qu'en participant aux pratiques chrétiennes nous apprenons à connaître Dieu et le monde, incluant notre soi. Quand nos pratiques chrétiennes deviennent partie intégrante de nos expériences quotidiennes, tout en voyant les besoins humains fondamentaux à la lumière de la présence de Dieu dans le monde, nous croissons dans la connaissance de nous-mêmes et de Dieu.

## **Conclusion**

Ce chapitre a tenté d'élaborer certains éléments centraux de la théorie éthique du caractère développée par Dykstra. Tout en s'objectant à l'éthique dite légaliste, Dykstra présente une éthique du caractère basée sur les mêmes trois éléments développés par Hauerwas, ceux de l'histoire, de la communauté et de la vision. Dans son éthique théologique de la vision, notre auteur comprend la formation du caractère à travers la transformation de la vision. Cette transformation de la vision se fait d'abord par la transformation de l'imagination. La révélation et les histoires collectives transmises par la communauté d'appartenance contribuent à cette transformation de l'imagination qui reforme, à son tour, la vision de la personne. Toutes ces transformations ne se réalisent pas sans avoir une discipline spirituelle. Dykstra en propose une : la triple discipline de repentance, prière et service. La repentance ouvre le soi, la prière oriente cette ouverture du soi vers Dieu et vers les autres, le service applique et met en pratique l'ouverture de soi aux autres.

Comme théologien pratique Dykstra applique sa théorie éthique, inspirée de Hauerwas, dans l'éducation morale des jeunes et dans la pratique chrétienne. Mais, tout en intégrant les pensées hauerwasiennes dans son application, Dykstra s'en distingue en élaborant un modèle de communauté alternative non séparé du monde. Par son application, Dykstra déplace le centre de la vie morale : de l'agir et de l'application des règles à la personne et à son soi. Rappelons que notre grand défi, comme intervenant accompagnateur, est d'aider les jeunes adultes qui nous consultent, à se détacher d'une éthique trop centrée sur la prescription et du « quoi faire », afin d'entrer dans une approche d'éthique du caractère. Avec la théorie éthique de Dykstra et celle de Hauerwas, la pratique de l'accompagnement peut s'enrichir et prendre un nouveau visage. Il s'agit maintenant d'étudier le lien possible entre la pratique de l'accompagnement et la discipline de l'éthique. C'est le sujet du prochain chapitre.

## Chapitre 7 - Éthique théologique du caractère et accompagnement des jeunes adultes

La thèse se termine en reprenant les éléments essentiels acquis jusqu'à maintenant, à travers une mise en corrélation entre la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes et la théorie éthique du caractère<sup>123</sup>. Rappelons que la praxéologie offre le schéma de développement suivant : d'abord une observation de la pratique, culminant dans une problématisation privilégiée; en deuxième lieu, une interprétation de celle-ci à la lumière de référents; troisièmement, une perspective sur l'intervention souhaitée, cette réflexion sur l'intervention fait l'objet des deux derniers chapitres; la quatrième étape, dite prospective se trouve implicitement incluse dans la partie d'intervention, puisque celle-ci relève d'avantage d'une vision de l'accompagnement.

Ce chapitre se divise en trois sections. La première développe la question de l'application de l'EC. La deuxième s'attache à l'examen de traits sur les jeunes, chez nos auteurs de référence, à partir de textes très précis. La troisième traite du rapport entre l'accompagnement et l'éthique.

La première section effectue une transition entre les chapitres précédents de la thèse et ce chapitre qui concerne l'application de l'éthique dans l'accompagnement. Quant à la deuxième section, elle se penche un peu plus sur le rapport entre l'accompagnement et l'éthique, avec l'aide notamment d'un article de Guy Le Bouëdec (2002) sur l'accompagnement. Et c'est à la troisième section que nous explorons de façon plus particulière le rapport entre la pratique de l'accompagnement et l'EC en lien avec les jeunes adultes.

---

<sup>123</sup> D'ici à la fin de la thèse, dans la plupart des cas, nous désignons l'éthique du caractère par « EC ».

## 1. L'application de l'éthique du caractère

Sur le plan disciplinaire, comment réfléchir à un accompagnement qui se fonde sur l'EC? Existe-t-il des théories de l'intervention qui se fondent sur l'EC? Avec ces questions en tête, nous avons fait une revue de littérature, d'où sont ressorties plusieurs clés pouvant nous ouvrir des perspectives.

Si on s'attache aux liens entre EC et théologie pratique ou pastorale, il se trouve que plusieurs auteurs tentent d'appliquer l'EC dans leur champ pratique ou pastoral. Il va de soi ici que nous nous limitons aux approches théologiques, qui sont nombreuses, puisque l'EC inspire plusieurs domaines de l'intervention que nous ne pouvons traiter ici. Il est important de noter que les exemples retenus ici ne s'appuient pas tous explicitement sur les perspectives d'Hauerwas ou de Dykstra.

Donahue (1990) applique l'EC dans le processus de décision morale; Everding (1983), lui, fait le lien entre l'éducation théologique et l'EC; Brawley, Carroll, Lapsley et Smith (2007) développent l'application de l'EC dans le domaine des études bibliques; Saliers (1999) travaille sur l'application de l'EC par rapport au domaine de la liturgie; Poling (1984) et Robinsons (1998) élaborent le rapport entre EC et *counselling* pastoral. Nous signalons ici que plusieurs auteurs traitent le sujet du *counselling* en rapport avec l'EC. Cependant, à notre connaissance, il n'y a pas d'études précises sur l'accompagnement et l'EC. Cela dit, il nous faut voir comment ces auteurs comprennent l'EC et comment ils l'appliquent à leur champ d'intervention.

Après avoir fait ce tour d'horizon, nous serons plus à même de situer notre approche spécifique. Commençons par James A. Donahue (1990, 228-243). Cet auteur retient de l'EC six principes sur le plan du lien à l'intervention, il s'interroge sur l'utilité de ces principes pour la prise de décision éthique. Donahue rejoint Dykstra et Hauerwas, en insérant l'idée de l'unité dans la notion du caractère (chapitre 3 de la thèse, section 1; chapitre 4, section 2.5, et chapitre 5, section 1.1), et en donnant importance à l'aspect

narratif et à la tradition (chapitre 6 de la thèse, section 1.2; chapitre 4, section 2.3). Mais il diverge de ceux-ci en centrant l'application de l'EC sur le processus de la prise de décision (chapitre 4 de la thèse, section 2.3). Voyons comment Donahue résume l'EC en six principes.

1. Consistency. To say that someone has character is to imply that the individual possesses certain virtues that orient him other toward the good. (...) To have character and to be virtuous means that one acts consistently with the virtues one has developed. (...) In terms of concrete decision-making this suggests that an essential question to ask of a particular decision or choice would be whether it is Consistent with the types of actions for which a person or an institution has become known.
2. Coherence. Character is a term that connotes the unity of the moral self in a distinctive and particular way. Character implies that there is an integration and unity within the self, and that the differing parts of the moral personality are related to one another in an integrated way. (...) The use of the metaphor of organism is helpful for understanding the function of coherence in ethical decision-making. If the moral self or the moral community is to be coherent there must be a relationship between the parts and the whole. (...) 3. Continuity. To use narrative in ethical decision-making means to locate moral choices within the context of a "unified life story." (...) For all moral choices there needs to be some recognisability as to how a decision is related to the patterns and events of the past and to the future. (...) As a norm, the idea of continuity suggests that assessment of a moral decision would explore the ways that the decision would best continue the tradition (...)
4. Communication/Conversation. Narratives can be transmitted in several ways. (...) Whatever the form of the insights, only communication can transmit the truths of a tradition. (...) A theme or norm that emerges in this idea of communication is that of inclusion coupled with comprehensiveness. Authentic conversation is conversation where there is no self-deception, where all "relevant" aspects of the issue at hand are being considered, and in which all "relevant" actors to the issue are involved in the conversation.
5. Conviction. (...) Convictions are those values and beliefs that serve as the foundation upon which all moral choice rests. They have a priority status in moral discourse. (...) To articulate these convictions as norms would entail requiring decision-makers to ask how a decision is related to the convictions of an organization. Does this decision reflect the essential beliefs that go to the core of the identity of this person or group? The norms of consistency and continuity would use convictions as one basis on which to ground moral choices.
6. Creativity. (...) there is radicality in the ethics of character to be open to possibilities of transformation and conversion. Practically, the requirements of an imperative of creativity suggest that each moral decision needs to be scrutinized from the perspective of the way it takes sufficient account of new ideas and discoveries – whether there is an openness to

ways of looking at issues and problems that challenge our traditional ways of acting and thinking. (Donahue 1990, 236-240)

Dans un autre registre, différent de celui de Donahue, JR. Henry Edward Everding (1983, 3-12), lui aussi, retient de l'EC six principes sur le plan du lien à l'intervention; il soutient l'utilité de ces principes dans le ministère chrétien et dans l'éducation théologique. Everding accorde une plus grande importance à la vision que Donahue; il rejoint aussi Hauerwas et Dykstra en laissant place à l'histoire et à la tradition dans son développement de l'application de l'EC. Reprenons sommairement ses idées.

1. Character development has, does and will take place in theological education. Frequently this development occurs haphazardly and with a significant number of hazards and casualties for both teacher and learner. 2. To be intentional usually suggests that there is an objective, ideal or end in view. To be intentional can also indicate that a teacher or an institution is living with and out of a shaping vision which is not precise or measurable (...) 3. In a very fundamental way, shaping character for ministry is concerned with the development of persons – who feel, think, imagine, believe and act. I am convinced that persons develop through a process of interacting with their environments. (...) Each course, teacher, experience, learner is involved in the process. An intentional design will explore how these various elements interact in order to embody the values of the shaping vision and in order to enhance the possibilities for character development. 4. Shaping character for ministry especially requires interaction between learner and the stories of the tradition. Some stories will disorient the learner. Some will broaden perspectives. Some will be determinative and truthful narratives which will "provide integrity" (...) 5. An institution which aims to shape character for ministry educates through the structures, processes and styles which constitute the social character of the institution, whether it be a seminary, a local church or a denomination. It is necessary, therefore, for the institution to discern what its social character is, how that character fits its shaping vision, and how that social character is functioning in the educational process. (...) 6. My final comment on pedagogy. The person and style of the individual educator can embody the shaping vision as she or he seeks to educate character for ministry. (Everding 1984, 11-12)

C. Drew Smith (dans Brawley, Robert L. dir. 2007) s'intéresse à l'EC pour l'appliquer aux interprétations bibliques testamentaires, comme celle des béatitudes, afin de dégager les dimensions éthiques de l'enseignement de Jésus. Plutôt que du soi, il parle cependant de la formation de l'identité. Mais à l'instar de Hauerwas, il marque le déplacement du 'command' à la vertu ou valeur inspirée par l'évangile, comme en

témoigne le paragraphe suivant :

(...) character ethics begins not with ethics as such but with what shapes human identity. The starting point is not an argument for a correct stance on controversial issues such as abortion, capital punishment, and war and peace, even though character ethics most assuredly expects to eventuate in just responses to such issues. But there is a prior concern. Before considering what ethical life looks like in actual existence, character ethics has to do with formation as the presupposition and source of that life. (...) I classify the beatitude, "Blessed are the peacemakers, for they shall be called children of God," as an aspect of the symbolic world of the NT's contribution to Christian moral formation, because I regard it not as a command, but as a blessing to those who are peacemakers. The Beatitudes assume an ecclesial-eschatological context, and as such expound the character of the kingdom of God. The beatitude is thus an identity-forming declaration. (...) Within this context peacemaking is also a virtue for God's kingdom people, a value believers cultivate and practice. (dans Brawley, Robert L. dir. 2007; viii et 220)

Don E. Saliers (1999, 183-194) applique l'EC pour donner un sens nouveau à la liturgie catholique. Pour lui, la liturgie est plus qu'une pratique religieuse des rituels, elle peut être aussi un lieu de *formation du caractère*. Sur ce point, il nous semble évident que la communauté, la tradition, les Écritures et les histoires saintes sont parmi les éléments existant dans la liturgie catholique et qui peuvent contribuer à la *formation du caractère*. Au sujet de *la formation du caractère*, Saliers rejoint Dykstra en donnant une place importante à la prière et aux gestes liturgiques comme lieux de formation du caractère (chapitre 6 de la thèse, les sections : 2.2.2 et 2.2.3). Il rejoint également celui-ci et Hauerwas en liant l'éthique chrétienne à l'histoire et à la personne de Jésus (chapitre 5 de la thèse, les sections : 1.2, 2.4.1; chapitre 6, section 3). Lisons attentivement le développement suivant :

(...) our attention focuses on liturgy and the ethics of character because this is the most illuminating way of including what the tradition calls the fruits of the Spirit, and the deep pattern of religious affections which constitute faithful Christian life. (...) The formation of Christian character requires the fullness of both the glorification of God and the sanctification of all that is human. (...) There-fore at the heart of the Christian moral vision and its ethical consequences is gratitude and acknowledgment of God. (...) The bearing of liturgical participation on Christian character depends, in part, on learning to "practice" listening, praying, and bodily engagement. (...) In this sense the liturgy can be

said to "teach ethics." But all ethical teachings are found in the matrix of the narrative of the person and work of Christ, especially in his actions and in his suffering, death, and resurrection. (...) In this sense the linkages between liturgical participation and ethics of character is found in the inner connection between learning to pray and becoming a person (and a community) "in Christ." (...)

Drawing on previous work, let me sketch four aspects of intercessory prayer in liturgy that are part of character formation. In praying with and for others we discover a sense of solidarity with all in need. (...) Secondly, praying for others brings us to awareness of our own vulnerability – our mortality and the malleability of our own wills. This creates, in mature communities, a humility born of human solidarity as the Body of Christ praying for the world. Thirdly, a moral intentionality is gained in addressing the world to God. We learn to bring our own life experience and the struggles with ambiguity and ambivalence to the act of praying with Christ. (...) Finally, intercessions conjoin with the various modalities of prayer which run from the opening *Kyrie*, through the collects, into the Eucharistic prayer itself, thus bringing to awareness to need for the ministries of the Body of Christ to be intentional. To pray the prayers of the faithful with integrity over time is to be included in the social vision and work of the Rule and Reign of God (...) Each new generation may discover fresh dimensions of the justice entailed by sharing the meal. Thus in our own time, so filled with awareness of hunger, homelessness and suffering, is it any wonder that we connect Eucharistic bread with our being "bread for others." (...) Opening up the ethical levels of meaning in the shared meal in the name of one who creates and redeems a world from itself transforms not simply the interior life of feeling and desire, but the social relationships that make us human in the sight of God. (Saliers 1999, 184-193)

Inspiré de Hauerwas, James N. Poling (1984, 106-114) endosse l'EC comme modèle éthique pour une approche pastorale en *counseling*. En donnant une place importante à la communauté, à la vision et à l'histoire, plutôt que d'insister sur les décisions ponctuelles, Poling rejoint très explicitement Hauerwas et Dykstra, et prend lui aussi l'exemple très controversé de l'avortement :

A leading spokesperson for the ethic of character is Stanley Hauerwas from the University of Notre Dame. He is critical of the debate between deontologists and teleologists because they focus on atomistic decisions and ignore the nature and development of the self and community. (...)

Hauerwas suggests that debate about problems only is inadequate. Atomistic decisions do not constitute true morality, whether that morality is based on principles or on context. What is moral is the development of a moral self within community. Hauerwas asserts that present ethical debate has a faulty view of



the human self as "inherently occasionalistic with a correlative understanding of the self that is passive and atomistic." Morality cannot be reduced to isolated decisions but must take into account the impact of decisions on character and community. (...)

In our situation, the ethic of character suggests that morality consists of developing a vision or story which enables our community to be more unified, more creative, and more just. Ethical pastoral care is interaction that enables both counsellor and client to become larger selves for the glory of God and the neighbor's good. The current debate on abortion is at an impasse, between those who want clear principles that minimize ambiguity, and those who want compassion for those who suffer under community guidelines. The ethic of character recommends a vision of life that transcends this discussion. What kind of community would move the debate to a new level? Perhaps such a community would involve the willingness to share the suffering of those caught in the social situation that makes abortion an issue. What type of character or community would it take to move the whole debate to a new plane? This is the mystery of creativity that is implied in the ethic of character. While such an ethic may not appear to be rigorous enough for many ethicists, it may be, nevertheless, at the heart of Christian ethics. (Poling 1984, 112-114)

Toujours dans le domaine de la pratique pastorale du *counselling*, Simon Robinson (1998, 30-44) élabore une approche éthique centrée sur l'amour tout en donnant la primauté à la personne, (*agapeic person-centred approach*). Il faut dire que son approche pastorale, dite 'non-directive', ne se lie pas explicitement à l'EC. Mais en donnant la primauté à la personne sur son agir en conformité avec des règles, l'approche pastorale de Robinson s'oriente fortement vers une éthique du caractère développée par Hauerwas et Dykstra. Passons à ce qu'il dit brièvement dans ce paragraphe.

The studied refusal of the non-directive counselling school to influence the client in terms of moral values has led to frequent debate over the past three decades. Accepting that moral meaning is central to the development of identity writers such as Don Browning, John Hoffman and Ralph Underwood have explored how this might be developed in the counselling process without involving "moralizing", including the use of moral decision making methods, and reflective confrontation. (...) agape-centred pastoral counselling enables the development of moral meaning more effectively than moral intervention, by which I mean moral judgement about an action, or specific direction about moral principles or outcomes. (...)

The first stages of pastoral counselling are often thought of in terms of a care which attends to immediate needs, with concern for moral meaning emerging only as the counsellee begins to recover. Such a view, however, sets up an artificial

distinction between agape as care and agape as ethical principle, and ignores the counsellee as moral agent who already has made decisions about her moral world (...) Faced with such a moral world it is clear that moral intervention of directiveness, be it from pastor or counsellor, is inappropriate (...) Secondly, moral direction tends to be bad pedagogy. It does not enable the person to take responsibility for her own learning. Thirdly, and connected, it is bad moral practice. It assumes a priori moral principles, ignoring the plurality of ethical views inside as well as outside the Church. (...) it is agape which enables that development, providing the ground of trust, as non-conditional care; the content for shared moral meaning; and the call to be the person through engaging with the self and others. (Robinson, 1998, 30-34)

Tous ces auteurs ont en commun de vouloir dépasser notamment une éthique se centrant sur l'application de principes à une prise de décision. Ils entendent aussi fonder une intervention sur des récits fondamentaux théologiques. La conception de la personne et de ses actions, que certains élargissent à la conception d'une institution, constitue un ensemble complexe de qualités, d'aspirations, d'émotions, inspiré par une vision et une histoire, par l'amour.

On voit donc que divers types d'interventions peuvent se fonder sur l'EC. Et comme constat ressortant de cette section, il nous paraît fructueux d'appliquer l'EC dans tous les domaines pratiques et pastoraux. Elle restitue au christianisme son caractère essentiel : ses sources narratives, notamment la vie de Jésus-Christ, et la vision alternative qu'il procure par le nouveau royaume qu'il propose. Certes, nous n'endossons pas les critiques fortes des autres voies éthiques, et il est évident que certaines circonstances exigent de s'en remettre à des règles et principes. Mais pour la jeunesse actuelle, l'EC présente une richesse de perspectives permettant de renouer autrement avec la foi chrétienne.

La section qui suit tente de faire ressortir quelques éléments d'application de l'EC à la jeunesse, chez nos auteurs de référence.

## **2. Hauerwas, Dykstra et les jeunes**

Le but de cette deuxième section, c'est d'examiner l'application des pensées éthiques et théologiques de Craig Dykstra et Stanley Hauerwas par rapport aux jeunes. Cela se fait à

travers l'analyse d'écrits pour et sur les jeunes. Ces deux théologiens s'adressent aux jeunes américains, qui appartiennent aux « Anglican Episcopal Church » et « Presbyterian Church ».

Dykstra (1981, 1982, 1983, 1986a) traite beaucoup dans ses écrits théologiques le sujet de l'éducation et du développement moral des jeunes. Ses travaux récents se consacrent aux pratiques chrétiennes comme concept principal pour approfondir le « vivre en chrétien », et en vue d'organiser la discipline de la théologie pratique (Dykstra 2002, 2005, 2008). L'éducation et la formation chrétiennes des jeunes sont au cœur de ses réflexions.

Quant à Hauerwas, il fait partie des théologiens moralistes qui inspirent Dykstra dans les fondements de sa théorie de l'éducation et du développement moral des jeunes, surtout en ce qui concerne l'importance de la communauté dans l'éducation morale des jeunes. S'il ne traite pas ou peu des âges de la vie ou de la jeunesse dans son œuvre, un discours prononcé par lui aux jeunes dans un cadre universitaire<sup>124</sup>, et quelques paragraphes de son livre intitulé *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas* permettent de ressortir des idées théologiques essentielles sur les jeunes.

L'application de la théorie éthique de Dykstra et Hauerwas se centre sur deux pôles : l'individu et la communauté, le jeune et sa communauté d'appartenance. Selon cette analyse, l'individuel est au cœur de la communauté. Selon Dykstra et Hauerwas, d'un côté, le jeune ne peut pas se développer moralement sans sa communauté d'appartenance. D'un autre côté, la communauté, elle, doit prendre en grande considération l'aspect personnel et individuel du jeune afin que son soi se développe et s'épanouisse en s'ouvrant aux autres.

---

<sup>124</sup> Hauerwas nous a gracieusement envoyé le texte de sa conférence dans un courriel (10-10-2007).

## 2.1 Craig Dykstra

Chez Dykstra, nous pouvons constater cet équilibre entre l'aspect personnel du jeune et l'importance d'une collectivité (la communauté) autour de lui. Pour notre auteur, le soi du jeune (sa subjectivité) est aussi essentiel dans la démarche du développement moral de sa vie, que sa relation à sa communauté d'appartenance. Malgré l'influence de Hauerwas sur sa pensée et la grande importance qu'il donne à la communauté, Dykstra ne perd pas de vue, selon nous, ce qui concerne l'aspect personnel. Et on ne pourra pas voir Dykstra comme un communautariste qui ne donne pas de grande importance à l'aspect individuel, précisément en rapport aux jeunes. Notre auteur, n'est ni un pur subjectiviste, ni un pur communautariste. Il nous semble que Dykstra est un mélange des deux (personnel et communautaire), malgré sa forte tendance, venant de Hauerwas, vers la communauté d'appartenance.

Au cinquième chapitre de son livre intitulé *Vision and Character*, dans le contexte de l'éducation morale des jeunes chrétiens, Dykstra (1981, 117-143) développe l'idée que la jeunesse est une période où on s'occupe du soi plus que dans une autre période. Il n'y a pas d'autre période dans la vie où l'établissement et la sécurité de soi soient aussi profondément remis en question. La majeure partie des forces et énergies sont dirigées vers « la constitution et la sécurité de soi (the establishment and security of the self) » (*Ibid.*, 141). Même si les jeunes adoptent ce qui apparaît non conventionnel du point de vue des adultes, ils resteront marqués par le stéréotype et le conventionnalisme. Pour les jeunes, le soi est l'objet le plus magnétique dans les préoccupations personnelles. Ironiquement, ils ont besoin d'utiliser leurs nouvelles capacités pour arriver à sortir d'eux mêmes et rencontrer l'autre dans leur vie. Ce dont le jeune a besoin, c'est une place sécuritaire pour mener sa lutte entre la centration sur soi et la sortie hors de soi même. Le rôle de l'accompagnateur, c'est d'aimer à lutter avec les jeunes, auprès d'eux; critiquer leurs limites, soutenir leurs efforts, provoquer leur sortie de soi et leur permettre d'être en constant dialogue avec leur intérieur.

Dans son article intitulé *The Critical Years : The Young Adult Search for a Faith to Live*, Dykstra (1989, 218-220) mentionne que le problème fondamental des jeunes adultes c'est la « lutte vers »<sup>125</sup> l'engagement dans le contexte du relativisme. C'est la période où le jeune abandonne les formes conventionnelles de l'intelligence, et lutte pour une nouvelle forme d'intelligence. La « lutte vers » est centrale dans la période de la jeunesse. La jeunesse adulte est le saut entre deux étapes : de la convention vers la conviction. Mais entre ces deux étapes, c'est l'océan du relativisme. Notre auteur pose la question de savoir comment le jeune peut faire face à la réalité dans laquelle il n'y a personne qui possède la vérité? Comment confronter la réalité avec une intelligence partielle et dépendante du contexte personnel, historique et culturel? La réponse inspirée, c'est d'accepter que toute intelligence est construite; et tous les sens dans la vie humaine sont composés. Voilà pourquoi le jeune prend ses responsabilités pour donner du sens à sa vie. Ce « donner du sens » ne se fait pas individuellement, mais en rapport à la communauté. Selon Dykstra, les institutions religieuses, les institutions d'enseignement et la société, en général, ont peine à comprendre et répondre aux besoins des jeunes adultes d'aujourd'hui.

Qui parle de jeunes, parle aussi de croissance et de maturité, notamment morales. Pour Dykstra (1981, 63-88), la maturité est un de ces concepts, comme le concept de « Bien », utilisé pour désigner une réalité qui nous dépasse et porte vers le mystère à cause de son inépuisable richesse. Or, si nous voulons savoir de quoi il s'agit dans la maturité morale, nous ne devons pas chercher dans les définitions générales, mais dans les personnes moralement matures. De même, si nous voulons savoir les exigences de la progression morale, nous devons faire plus attention aux degrés de progression morale de ces personnes qu'aux abstractions morales déjà définies. De là nous constatons la variété des chemins de la progression morale, de même que les points de départ et d'aboutissement. En réalité, nous ne trouvons plus un point final à la progression morale qui se poursuit dans le discernement et la réponse perpétuelle à une réalité inépuisable.

---

<sup>125</sup> L'auteur utilise le terme anglais : *struggle-toward* (*Ibid.*, 219).

La dimension de la capacité cognitive devient moins déterminante pour la qualité de la vie morale de l'individu. La maturité morale prend place quand nos capacités sont investies en expériences particulières et en modèles de vie. Dykstra s'accorde avec Hauerwas pour mentionner que grandir dans la vie chrétienne accroît le conflit entre le soi de la personne et la grande société où elle vit. Ces conflits peuvent même séparer les jeunes chrétiens des supports essentiels pour le développement de leur soi. Les chrétiens doivent en quelque sorte créer une communauté alternative à la société pour éviter ces déchirements de leurs jeunes chrétiens.

Plus encore, grandir se fait par l'apprentissage et non seulement par la croissance qu'on a accomplie. Ce fait de grandir, qui dépend de l'apprentissage, dépend d'où l'on vient, avec qui nous apprenons les choses et les types de convictions et d'histoires de la communauté à laquelle nous appartenons.

Synthétiquement, au plan général, l'histoire, la communauté, la pratique, le langage, la vision, l'éducateur, la croissance morale sont des éléments très essentiels dans les pensées théologiques de Dykstra concernant les jeunes. Ces notions reviennent de manière circulaire et sont inter-reliées.

Concernant l'éducation morale et la posture de l'éducateur, Dykstra (1981, 7-29) estime que le but de l'éducation morale ne sera pas seulement d'aider les individus à développer leurs capacités rationnelles pour savoir quoi faire dans les dilemmes et les situations conflictuelles. Il vise plutôt à concentrer les efforts sur la formation du caractère et l'adaptation communautaire où les individus apprendront à voir profondément les mystères du monde et à répondre à cette vision avec responsabilité. L'éducation morale comporte l'enseignement du langage et la forme de vie qui nous met en contact avec le monde. Cet enseignement s'inspire de l'héritage et de la vision d'une communauté particulière.

Comme nous avons mentionné auparavant, Dykstra applique sa théorie éthique du caractère tout en l'ajustant entre les aspects communautaire et individuel. Tout en donnant une place importante à l'aspect communautaire dans l'éducation morale, l'aspect personnel demeure essentiel pour Dykstra. Tout cela crée une différence dans l'évaluation morale des jeunes. Au lieu de les catégoriser selon une grille morale commune, on doit apprendre à les écouter lorsqu'ils parlent d'eux-mêmes à travers leurs histoires personnelles vécues.

De plus, la transformation d'un humain se fait à travers un processus dialectique entre l'imagination et l'action, et l'éducation morale engage l'éducation de l'imagination dans le contexte d'une communauté en action. L'imagination est un processus dans la réalité psychologique humaine, qui produit le plein sens en rapport avec le monde où nous vivons. L'imagination est le fondement de la perception ordinaire, de la compréhension et de l'interprétation. L'imagination fournit le lien intérieur entre le physique, le monde mental et les émotions. La possibilité et le pouvoir imaginaire sont enracinés dans l'image. L'image est une formation intrapsychique qui fonde la conscience. Et la conscience est un écoulement incessant de telles images. Les images sont intériorisées et en elles nous connaissons notre monde et nous mêmes. Par elles nous nous engageons dans le monde par la compréhension, l'action et la communication. Un des chemins que l'Église peut prendre pour s'engager dans la compréhension de l'éducation morale des jeunes adultes, c'est de fournir des images qui aident à la décentration du soi afin d'atteindre la réalité de notre monde. Il est important de savoir que notre vision et notre action ne peuvent pas être séparées du langage ou des métaphores qui les forment. Et le christianisme possède un langage qui envisage le monde tel qu'il est réellement. Si cela est vrai, l'incorporation de ce vocabulaire et ces histoires, métaphores, et symboles, à notre manière de penser, de comprendre, de sentir et de percevoir, va par conséquent nous aider à nous garder de fuir dans nos propres mondes rêvés, va nous aider à nous couper de notre égocentrisme, va nous aider à devenir plus libre pour une participation responsable dans le monde.

Pour Dykstra (1981, 7-29) l'éducation morale se réalise quand les personnes sont incorporées dans une communauté active qui est née à travers une imagination qui se

rapporte au monde tel qu'il est réellement. Cette communauté peut exister dans l'Église ou ailleurs. Lui-même (dans Emory University 2006) a conçu l'« Initiative de théologie jeunesse, *Youth Theological Initiative* ». Par celle-ci il envisageait les différentes manières d'engager les jeunes dans la vie de la foi notamment à travers un programme académique (scolaire) permettant aux jeunes de se plonger dans des questions théologiques, dont leur communauté locale ne discute pas. C'est l'exploration des questions théologiques et sociales qui permet à ces jeunes d'être les membres d'une communauté de transformation. Cette « Initiative théologique jeunesse » s'engage dans la recherche des manières dont les jeunes réfléchissent sur Dieu, le rapport de celui-ci au monde et sur leur propre rôle dans la guérison de ce monde. Ce programme académique a pour but d'aider les jeunes à s'engager au nom de leur foi, dans leur communauté croyante et dans leur société.

Influencé par les écrits de Hauerwas, notre auteur croit à l'importance de l'histoire dans la vie morale de l'être humain, surtout chez les jeunes. Selon Dykstra (1993, 2), les histoires collectives forment le caractère des jeunes. Au sujet des jeunes chrétiens, connaître les histoires de la foi des prophètes et leur amour de Dieu, forment la capacité des jeunes à l'amour et à la confiance. C'est ainsi que les histoires collectives deviennent une partie de l'histoire de l'individu. Raconter et transmettre l'histoire invite le raconteur et l'auditeur ou le lecteur à une aventure intellectuelle qui marie notre profonde imagination avec nos émotions, nos intuitions et notre raisonnement.

Dans son livre intitulé *Growing in the Life of Faith : Education and Christian Practices*, Dykstra (2005) développe la corrélation entre l'éducation religieuse des jeunes et les pratiques chrétiennes. À travers son premier chapitre *The Hunger for Daily Bread*, Dykstra (*Ibid.*, 3-16) constate que l'Église chrétienne souffre d'une profonde faim spirituelle; et il espère que l'Église procurera le type de pain qui satisfait cette faim spirituelle. Il croit qu'on peut trouver ce pain à travers la participation à des pratiques qui contribuent à l'existence de façon différente. La responsabilité de l'éducation est d'engendrer ce type de pratiques qui satisfont cette faim spirituelle (*Ibid.*, 64). Mais comment l'éducation peut-elle évoquer un tel type de pratiques? Cela exige une définition



ultime des pratiques. Les pratiques, selon notre auteur (*Ibid.*, 69), sont des activités humaines coopératives nourries du développement du caractère moral des individus et de leurs communautés. Dykstra (*Ibid.*, 75) croit que la pratique chrétienne est différente parce que la foi n'est pas qu'un accomplissement humain, mais un don divin.

La théorie éthique du caractère de Hauerwas inspire notre auteur pour son traitement du sujet de l'éducation religieuse des jeunes. Dans son livre, Dykstra (2005, 60) cite Hauerwas, en rapport avec ses écrits sur le langage religieux : le Chrétien doit envisager et comprendre le monde, tel qu'il est, dans son langage religieux. Selon notre auteur, on doit se préoccuper du langage religieux, imprégné des images bibliques, que les jeunes prisent. Dans son article intitulé *Youth and the Language of Faith*, Dykstra (1986, 164) pose plusieurs questions sur le langage religieux : ce langage peut-il manifester la crainte ou la joie pour les jeunes? Ces images bibliques, accompagnées des métaphores et concepts religieux, peuvent-elles évoquer le sens de l'émerveillement et de la gratitude, lequel mène les jeunes au fond de leur être? Et dans quelles conditions? Que chercher dans les images bibliques et dans la tradition pour les associer à notre discours aux jeunes afin de les former comme personnes? Pour répondre à ces questions, Dykstra (*Ibid.*, 165-174) réfléchit sur la foi et le langage.

Il faut savoir que la foi religieuse est une forme de vie. Et quand il existe différentes formes de compréhension de la foi, il y aura différentes formes pour vivre de la foi. De nos jours, la foi est perçue comme une forme de vie qui comporte des émotions, habitudes, pratiques, désirs, passions, engagements et façons de penser distinctes des autres formes de vie. Il en va de même pour toute autre foi religieuse. En général, toutes les formes de vie peuvent contribuer l'une à l'autre. Et la foi religieuse est fondamentalement une forme de vie distincte et elle peut contribuer à enrichir les autres formes de vie. Ce qui donne à la foi religieuse sa distinction des autres formes de vie ce sont les pratiques sociales, les valeurs et les façons de percevoir qui sont toujours situées par rapport à Dieu.

La foi religieuse comme forme distincte de vie est un langage en soi (Dykstra 1986, 170). Le langage permet à la communauté de se réformer par elle-même. Quant aux exemples d'usage du langage religieux, nous pouvons les trouver dans la liturgie, la prédication, les histoires bibliques, les textes religieux et les traités théologiques. Le danger du langage religieux, est qu'il ne s'ouvre jamais à la simplicité de la vie quotidienne. Un autre danger du langage religieux, c'est que la communauté s'approprie le langage religieux strictement pour elle et pour son usage, ainsi le Dieu transmis par ce langage sera limité à la compréhension qu'en a cette communauté. Dieu sera le Dieu de cette communauté et non pas le Dieu de toute la vie. Ces dangers entraînent la « ghettoïsation » et la mort du vrai langage religieux qui doit englober la totalité de la vie humaine. Finalement, Dykstra (1986, 174) résume trois usages fondamentaux du langage religieux par la communauté de foi : il lui permet d'articuler sa forme de vie et sa relation à Dieu, son fondateur; d'entretenir cette forme de vie à travers le temps et les générations en continuité avec la tradition; d'assurer que sa forme de vie soit vécue fidèlement de jour en jour, dans son existence dans le monde.

Dans la deuxième partie de cet article, Dykstra (1986, 174-177) fait le lien entre jeunes et langage religieux. Premièrement, il souligne leur créativité et leur besoin d'expérimentation. Les jeunes investissent leur énergie pour créer, d'une manière personnelle, une interprétation cohérente et pleine de sens, entre leur soi et leur monde; et cela va de soi chez les jeunes. Les jeunes sont engagés dans une « recherche de forme de vie ». Et le processus de cette « recherche de forme de vie » est à la fois social et linguistique. La tâche majeure de la jeunesse, c'est de chercher et trouver parmi les modèles alternatifs, un modèle de vie qui devienne le leur. Cette recherche se fait partiellement à travers un processus d'expérimentation, qui leur permet. Les jeunes essayent une variété d'expériences pour voir comment ils se sentent et quel en est le résultat. Ce test comporte des choix qui leur permettent de savoir si oui ou non un ou plusieurs modèles sont disponibles dans leur culture en vue de les aider à produire un sens en eux et dans leur monde. Or, selon notre auteur, on peut aider les jeunes à trouver des

réponses satisfaisantes à travers des moyens adaptés à leur âge tout en utilisant le langage religieux. Il ne suffira pas de professer une foi, par exemple en la mort et la résurrection de Jésus. Mais il faudra mettre en rapport cette foi avec la manière qu'ont les jeunes de vivre, de penser, de parler et de percevoir la réalité.

Selon Dykstra (*Ibid.*, 180), si on ne parle pas de la religion à la maison, c'est parce que nos discussions religieuses sont artificielles, abstraites et déconnectées de la réalité vécue. Par ailleurs, être inscrit dans une tradition religieuse, veut dire croire que le langage de la foi fournit les fondements interprétatifs de l'identité et du sens de vie, et répond aux besoins fondamentaux des personnes. Ainsi, si la communauté religieuse veut aider ses jeunes à établir un sens d'identité cohérente, efficace, satisfaisant et plein de sens, alors elle doit aider ses jeunes à apprendre ce langage religieux et voir comment elle peut influencer leur vécu. Ce langage religieux devrait devenir leur langage naturel pour décrire et saisir leur expérience de vie.

Dans la quatrième partie de ce même article, Dykstra (1986, 180-182) se demande pourquoi ce qui vient d'être dit n'est pas généralement appliqué. La question ici est adressée aux parents, aux éducateurs et à tous ceux qui travaillent auprès des jeunes chrétiens. Dykstra (*Ibid.*, 180) donne deux raisons. La première c'est que les intervenants auprès des jeunes chrétiens ou ceux qui sont en lien direct avec les jeunes, ignorent et ils ne savent pas utiliser le langage religieux au sens plein. La deuxième, comme intervenants, on pense que ce langage religieux est abstrait et non en rapport avec la réalité de la vie quotidienne, ainsi on évite son usage dans le discours de tous les jours, le réservant pour certaines occasions. Pour Dykstra (*Ibid.*, 182), ce n'est pas tant le renouveau langagier qui est nécessaire, mais c'est la conversion de nos rapports au langage. À plusieurs titres, le langage religieux est un langage poétique et littéraire, un langage mystérieux. C'est pourquoi les chants et la musique religieuse, pour les jeunes, sont une profonde introduction au langage religieux. Quand la musique touche les cœurs des jeunes la parole reste vivante dans leur mémoire.

Dans la dernière partie de ce même article, Dykstra (*Ibid.*, 183-85) propose qu'on ne s'approprie pas une langue parce qu'on est capable de l'écouter, mais parce qu'on est capable de la comprendre et de la parler. Par conséquent, on doit introduire les jeunes à certains textes religieux afin qu'ils puissent explorer le sens des mots, des concepts, des métaphores, des images, des histoires.

## 2.2 Stanley Hauerwas

Ce que Hauerwas veut proposer, dans ses pensées théologiques, aux jeunes chrétiens, c'est la voie « alternative » dans toute leur vie croyante, sociale, morale, etc. Cette voie alternative<sup>126</sup> mène les jeunes à vivre leur vie et leur foi autrement, et à voir leur monde différemment. Par ses pensées théologiques alternatives, Hauerwas cherche à changer la vision que les jeunes portent sur leur monde, leur Église et leur soi. Rappelons-nous que le changement et la transformation de la vision est un des éléments essentiels de l'EC (chapitre 5 de la thèse, section 3). Sa proposition de la voie alternative aux jeunes, prend sa source dans la communauté croyante « l'Église » (chapitre 5 de la thèse, section 2), celle-ci, à son tour, se ressourcement en Dieu et dans sa Parole afin de constituer son Royaume (chapitre 5 de la thèse, section 1). Donc, la tendance alternative de Hauerwas demeure dans l'aspect collectif, la communauté croyante, l'image du Royaume. Ainsi, la communauté est le fondement de son approche théologique sur les jeunes chrétiens. Le résumé d'un discours prononcé devant des jeunes universitaires donne une illustration de ce qu'il entend par voie alternative.

Dans son discours provoquant adressé aux étudiants de la « Duke Academy », à l'occasion de l'inauguration de l'année scolaire, Hauerwas (2004,1) mentionne qu'il a quitté l'enseignement des étudiants de première année, car il trouvait humiliant d'essayer de convaincre les jeunes qu'ils doivent prendre Dieu au sérieux. Ceux-ci lui paraissent manquer de ressources pour prendre Dieu au sérieux. Dans sa conférence inaugurale, il

---

<sup>126</sup> Hauerwas utilise la notion « alternative » dans un grand nombre de ses écrits éthiques. Il parle de culture alternative, d'Église alternative, d'une communauté alternative, d'une alternative ecclésiologique, etc.

s'emploie à les surprendre et à déconstruire toute idée stéréotypée sur Dieu, Jésus et le christianisme, afin de reconstituer une vision chrétienne plus juste. Notre auteur constate qu'une des difficultés, c'est de saisir en quoi consiste le fait d'être chrétien en Amérique.

Inspiré des écrits de l'éthicien catholique Alasdair MacIntyre, Hauerwas (2004,1) affirme qu'une de pires choses que la société transmet aux jeunes, c'est de leur dire qu'ils doivent être heureux. La jeunesse est une période terrible privée de toute clarté pour saisir le sens de grandir et dans laquelle le jeune est forcé de composer sa propre vie. La compréhension et vision qu'il propose de l'évangile paraît en lien avec cet aspect.

Il estime important de distinguer entre la foi chrétienne, le patriotisme et les diverses célébrations civiles, qui lui paraissent mêlés trop étroitement :

Je suppose que la plupart d'entre vous êtes ici parce que vous pensez que vous êtes des chrétiens, mais il ne me paraît pas du tout clair que le christianisme qui vous a fait chrétiens, est un christianisme. Par exemple :

Qui d'entre vous pratique le culte religieux dans une église ornementée d'un drapeau américain ? Je suis désolé de vous apprendre que votre salut n'est pas assuré. Qui d'entre vous pratique le culte religieux dans une église qui célèbre le 4 juillet comme une grande fête religieuse? Je suis désolé de vous apprendre que votre salut n'est pas assuré. Qui d'entre vous pratique le culte religieux dans une église qui célèbre le 1er janvier comme « nouvelle année » ? Je suis désolé de vous apprendre que votre salut n'est pas assuré. (...) je n'ai pas posé des questions sur tout cela pour vous provoquer, mais plutôt pour vous mettre en mesure de découvrir ce qui vous fait chrétiens. (*Ibid.*, 3; c'est nous qui traduisons)<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> *I assume most of you are here because you think you are Christians, but it is not at all clear to me that the Christianity that has made you Christians is Christianity. For example : How many of you worship in a church with an American flag? I am sorry to tell you your salvation is in doubt. How many worship in a church in which the Fourth of July is celebrated? I am sorry to tell you your salvation is in doubt. How many of you worship in a church that recognizes Thanksgiving? I am sorry to tell you your salvation is in doubt. How many of you worship in a church that celebrates January 1st as the "New Year"? I am sorry to tell you your salvation is in doubt. How many of you worship in a church that recognizes "Mother's Day"? I am sorry to tell you your salvation is in doubt.*

*I am not making these claims because I want to shock you. I do not want you to leave the Youth Academy thinking that you have heard some really strange ideas here that have made you think. It is appropriate that you might believe you are here to make you think because you have been told that is what universities are supposed to do, that is, to make you think.*

Hauerwas (*Ibid.*, 5-6) explique aux jeunes qu'être chrétien aux États-Unis est difficile. Comme il vient d'être dit, un grand problème est la confusion entre religion et patriotisme. Autre idée provocante, il suggère que la Bible n'est ni comprise ni lue. En outre, certains passages bibliques sont difficiles à comprendre; et ils ne sont pas bien expliqués par les pasteurs.

D'une part, il affirme que le christianisme est devenu trop familier et banalisé. D'autre part, il estime que le protestantisme libéral insiste trop exclusivement sur l'amour. Par conséquent, bien des jeunes réduisent la foi chrétienne à l'amour de Jésus et du prochain, les péchés ayant été pardonnés. Certes, l'amour entre les personnes de la Trinité est au cœur même de la foi chrétienne, pourtant Hauerwas pense que rien n'est plus destructif pour la foi chrétienne que l'identification exclusive du christianisme avec l'amour. Si Dieu ne veut que cela, c'est-à-dire que nous nous aimions les uns les autres, pourquoi avons-nous eu besoin de Jésus pour nous le dire? Si le christianisme équivaut à la rémission définitive des péchés, pourquoi Jésus a-t-il dû mourir? Si le message était si simple, pourquoi avoir jeté Jésus dans une vie si ardue, jusqu'à la mort? Enfin, l'insistance sur l'amour chez les protestants nourrit une critique injustifiée du catholicisme et du judaïsme qu'on suppose respectivement identifiés aux dogmes et à la loi.

Hauerwas (2004, 6) en appelle donc à un examen sérieux des aspects plus sombres de la foi. Par exemple, le récit de la tentation de Jésus dans le quatrième chapitre de l'Évangile de Saint Luc (Lc 4, 1-15) prend un tout autre sens si Jésus est défini strictement par rapport à l'amour. On n'y verrait alors uniquement une quête de soi-même dans le désert. Les mentions du diable et des tentations indiquent plutôt la lutte spirituelle de Jésus : il a dû confronter le vide existentiel de son existence afin de pouvoir faire un choix authentique concernant la façon dont il vivrait sa vie. De plus, le diable offre à Jésus la puissance, l'autorité sur le monde, l'immortalité, le pouvoir de régler les problèmes du monde, mais, en refusant cette offre, Jésus refuse de sauver le monde, d'établir le royaume de Dieu, par les moyens proposés par le diable.

Notre auteur réfléchit aussi sur le sens politique de l'évangile. La politique du Royaume que Jésus représente appelle à la transformation de notre vision du monde. Jésus refuse d'employer la violence pour réaliser la paix dans le monde. Il est, donc, non accidentel qu'après le récit évangélique de la tentation, on voit Jésus dans une synagogue lisant la prophétie d'Isaïe, mentionne Hauerwas. Après sa lecture, Jésus s'assoit et dit : aujourd'hui, cette parole est accomplie. Jésus sera la politique du nouvel âge, il est celui qui rend possible d'être non-violent dans un monde violent. D'après notre auteur, nous ne devrions pas être étonnés que Jésus soit l'incorporation d'une telle politique. Après tout, élabore Hauerwas, le Magnificat de Marie (Luc 1, 46-56) a prédit que les puissants seront renversés de leurs trônes, les riches seront renvoyés les mains vides, les humbles seront élevés, et les affamés seront comblés de biens.

Le Royaume de Jésus n'est pas un Royaume comme les autres. Mais son Royaume est un Royaume alternatif aux Royaumes de ce monde. Suivant l'idée de Hauerwas (2004, 15) le Christ est l'homme qui nous offre un mode de vie particulier et alternatif. Les chrétiens ne cherchent aucune fantaisie pour sortir de la vie. Ils ont un sauveur qui était semblable aux hommes et est entièrement Dieu. Jésus est l'incarnation qui offre une façon alternative de vivre notre vie. Un tel sauveur ne promet pas qu'en étant son disciple, on sera en sécurité. Mais, il nous offre de nous libérer de nos craintes et de nos inquiétudes. D'après notre auteur, Jésus ne fait pas cela en rendant nos vies « plus significatives », mais en nous faisant membres de son corps et de son sang, de sorte que nous puissions partager les biens d'une communauté qui est une alternative au monde.

Notre auteur termine sa conférence en s'adressant ainsi aux jeunes étudiants :

Les gens meurent d'envie de faire partie d'une aventure qui nous donnera une digne charge. Je pense que l'évangile est une telle aventure. J'espère que ce que j'ai dit, au moins, vous donne un aperçu de quelle vie merveilleuse vous avez été dotés par votre baptême. (*Ibid.*, 16; c'est nous qui traduisons)<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> *People are dying to be part of an adventure that will give us a worthy task. I think the Gospel is such an adventure. I hope what I have said at least gives you a glimpse of what a wonderful life you have been given through your baptism.*

Dans son livre intitulé *After Christendom*, Hauerwas (1991) fait une autre approche des jeunes dans un petit exposé sur l'éthique sexuelle chrétienne. Avant tout et pour situer le livre dans sa réflexion générale, on peut dire brièvement que Hauerwas voulait par ce livre se distinguer de toute conception populaire de la justice et de la liberté. De ce fait, dans une petite partie de ce livre, il discute distinctivement de la notion de la sexualité et il propose une compréhension chrétienne de la vie sexuelle des jeunes adultes. Encore, Hauerwas essaie de proposer une alternative qui change et transforme la vision. Selon Hauerwas (*Ibid.*, 130-151), la vie sexuelle ne peut pas être orientée tout simplement vers le mariage et la famille. Notre vie sexuelle doit être pensée selon l'idée que l'on est membre d'une communauté. Nous sommes appelés à être au service l'un de l'autre comme célibataire et comme personne mariée. Ce qui est primordial pour Hauerwas n'est pas l'état de la personne (célibataire ou engagé), mais qu'il soit au service des autres. Que la personne soit célibataire ou engagée, c'est l'« être au service » qui la rend épanouie et ouverte à autrui. Pour notre auteur, cela nous oblige à savoir ce qu'on peut dire du sexe avant le mariage, d'une relation sexuelle significative et de l'homosexualité. Cela exige aussi d'être plus sûr de ce qui est correct ou faux dans notre vie sexuelle. Dans le désir sexuel, il importe de reconnaître si le problème de la solitude et la domination sur l'autre occupent une trop grande place. Les jeunes sont captivés par des aventures attirantes, mais comme chrétiens, ils sont invités à prendre part à une aventure extraordinaire, le Royaume de Dieu. Ce Royaume récuse les formes de domination qu'on exerce sur l'autre au nom de notre relation à lui; il récuse l'utilisation d'autrui pour combler un manque. Hauerwas propose aux jeunes une éthique sexuelle chrétienne fondée sur la liberté et la critique de ces aspects.

## **Conclusion**

Dans son intervention auprès des jeunes de la « Duke Academy », Hauerwas élabore et applique les éléments essentiels qui constituent l'éthique théologique du caractère. Tout en s'appuyant sur la personne de Jésus comme modèle et sur son histoire comme repère, il propose une voie alternative pour transformer la vision des jeunes. Selon Hauerwas, cette



voie alternative possède une dimension collective ouvrant l'individu et son soi à l'autre. Quant à Dykstra, il applique davantage l'éthique théologique du caractère en rapport avec les jeunes chrétiens et leur appropriation du langage de la foi. Il emploie les idées du soi, de l'histoire, de la communauté et de la vision dans sa réflexion sur la croissance morale des jeunes.

Enfin, les points communs ressortant du développement pratique et théorique de Dykstra et Hauerwas, sont les suivants : la communauté et l'individu sont inséparables; il faut permettre aux jeunes de se relier aux grands récits de la tradition chrétienne. Dykstra est fidèle à sa critique des théories du développement moral, en prônant une approche s'inspirant des grandes attitudes chrétiennes tirées des récits fondamentaux. Hauerwas, quant à lui, formule des critiques de la religion civile américaine, en renvoyant les jeunes à l'authenticité de la foi chrétienne, comme voie exigeante et alternative. Mais surtout, il tient compte de leur soif d'aventure et d'idéal, en proposant une voie difficile. Il met en œuvre sa théologie narrative en reliant la difficile condition de la jeunesse aux grands récits des épreuves de Jésus. Bref, ces textes précis que nous avons sélectionnés offrent un exemple d'application de l'EC en ce qui a trait à une approche des jeunes adultes chrétiens.

### **3. Accompagnement et éthique**

Rappelons ici les points principaux concernant notre pratique d'accompagnement. Au plan général, le projet s'oriente vers le développement d'une approche éthique et théologique de l'accompagnement pastoral des jeunes adultes, à partir de l'éthique théologique du caractère développée par Hauerwas et Dykstra. Il faut bien rappeler ici ce qu'on entend par « accompagnement », tel que développé au chapitre 1. Ce n'est ni une pratique de *counselling* pastoral, ni de la thérapie. C'est une écoute et une aide d'appoint que nous sommes appelés, comme prêtre, à prodiguer à travers des rencontres ponctuelles, ou des rencontres planifiées. Ainsi, l'accompagnement des jeunes chrétiens, comme pratique, devra se préoccuper de ce que les jeunes vivent quotidiennement. Ce qui germe de notre observation, c'est l'importance d'un accompagnement des jeunes qui les mène à la

réalisation de leur soi et qui leur fait découvrir le type d'homme ou de femme qu'ils veulent être, plutôt que d'offrir des réponses toutes faites aux diverses questions sur le « quoi faire ». Ce genre d'accompagnement apprend aux jeunes à travailler sur leur soi afin qu'ils trouvent, par eux même, des réponses à leurs questions. Et ce projet de thèse vise à offrir une approche pratique plus équilibrée entre le quoi faire et la façon d'être afin de pouvoir réaliser une intervention d'accompagnement significative pour les jeunes adultes. Ce qui ressort de tous ces points sur l'accompagnement, c'est la primauté de la personne, son soi, son type, son histoire, sa vision et les histoires et visions auxquelles elle puise. Tous ces facteurs mentionnés sont des éléments essentiels de l'EC.

Comme Hauerwas et Dykstra développent leur théorie éthique du caractère sans lien explicite avec l'accompagnement, il nous faut recourir à d'autres référents pour développer la perspective d'une pratique d'accompagnement pastoral. Toutefois, ils sont d'un grand secours pour réfléchir sur le rapport entre développement éthique et développement de la foi. Ce rapport est fondamental dans l'accompagnement des jeunes croyants chrétiens. Rappelons que le sujet de l'accompagnement a été abordé à plusieurs moments de la thèse, en s'appuyant sur certains ouvrages, (notamment Avanzini 1993, Melyani 1998, Dumont 2000, Maela 2002, Godbout 2004).

Pour l'heure, le référent majeur choisi traite, dans une perspective catholique, du rapport entre accompagnement et éthique. Les articles sélectionnés sont tirés d'un numéro de la Revue d'éthique et de théologie morale (2002), consacré à ce sujet, et qui regroupe les actes d'un colloque intitulé *Accompagner l'autre. Quelles évolutions? Quels repères éthiques?* Quoi que la morale ait toujours été au centre de l'accompagnement pastoral, on y insiste davantage sur le fait que l'enjeu du rapport entre accompagnement et éthique s'impose récemment de manière particulière dans le domaine pastoral. De plus en plus, notre monde affronte des dilemmes éthiques dans un contexte très pluraliste, de telle façon que le besoin des repères éthiques, dans l'accompagnement des individus, est criant. Ce serait l'enjeu récent qui s'impose dans la pratique de l'accompagnement.

Plusieurs auteurs ont écrit dans ce numéro de *la Revue d'éthique et de théologie morale*. Parmi eux, se trouve Jean-Marie Gueullette, directeur du Centre Interdisciplinaire d'Éthique de l'Université catholique de Lyon. Selon lui (2002, 21), le concept d'*accompagnement* lui-même paraît récent, et semble désigner des réalités très diversifiées et de différentes natures. Toutefois, toutes les formes que prend cette nouvelle approche viennent se buter sur l'éthique (Moysan 2002, 131-157). Sans doute, fait-il remarquer, l'accompagnement reste imprécis, mais il est nécessaire de le distinguer d'autres postures comme la direction, le conseil, l'enseignement, le suivi de l'animation (Le Bouëdec 2002, 29-31; cité par Jean-Marie Gueullette 2002, 22).

Parmi les auteurs de ce numéro, Jean-Michel Moysan et Éric Gaziaux traitent le sujet de l'accompagnement, mais en rapport avec des principes éthiques réduisant, à notre avis, la vie morale à un processus de décisions et à une application de la loi. Selon Moysan (2002, 131-158), l'accompagnement doit se référer à la loi et aux normes morales comme points de repère pour le discernement. Et en construisant la relation entre morale et accompagnement, Éric Gaziaux (*Ibid.*, 159-180) développe une sorte d'accompagnement pastoral fondé sur le principe éthique de l'autonomie et qui s'inscrit dans un processus décisionnel. Il traite la pratique de l'accompagnement comme un processus de décision morale. Or, notre choix théorique fondamental diffère, puisqu'il se fonde sur les éthiques du caractère de Hauerwas et Dykstra.

Un autre, Le Bouëdec (2002, 29-51), s'inscrit de part en part dans la perspective que nous tentons de développer. Sans désigner de groupe particulier, il définit la nature de l'accompagnement comme accueil et chemin avec une personne, celle-ci étant le centre du travail d'accompagnement. La personne et son soi constituent un élément essentiel dans son développement de l'accompagnement. Il nous est donc d'une grande utilité pour développer une réflexion sur notre pratique : il observe qu'accompagner, c'est accueillir quelqu'un et cheminer en sa compagnie. La personne est le centre du travail d'accompagnement, ce qui renvoie aux perspectives de Hauerwas et Dykstra, les auteurs principaux de la thèse, qui rejettent une éthique fondant la vie morale uniquement sur les normes et sur l'aspect

décisionnel. Selon ces deux moralistes, la finalité première du discernement moral ne se centre pas sur la loi ou sur la décision, mais sur le décideur (la personne et son soi).

Dans cette section nous traiterons le sujet de l'accompagnement, en nous inspirant de l'approche très riche et remarquablement juste de Le Bouëdec. Il sera question du terme de l'accompagnement et son usage à travers l'histoire. L'accompagnement et sa posture éthique constitue un autre sujet central dans cette section, et qui nous introduit à la question du processus de l'accompagnement. Nous terminons la section avec la question de la jeunesse adulte dans l'accompagnement éthique. Une question qui nous oriente vers l'élaboration de la dernière section de ce chapitre. Commençons maintenant l'élaboration du sujet de l'accompagnement selon Le Bouëdec.

### **3.1 L'accompagnement selon Le Bouëdec**

Les riches réflexions de Le Bouëdec éclairent le type de démarche que nous entendons faire. Nous présentons donc sa perspective de manière étoffée, en trois temps. Premièrement, il s'agit d'introduire au terme « accompagnement » et à son usage à travers l'histoire. Deuxièmement, il est question de la posture de l'accompagnement, et de son rapport à l'éthique. Troisièmement, nous réfléchissons sur le processus de l'accompagnement fondé sur l'éthique.

#### **3.1.1 Le terme « accompagnement » et son usage à travers l'histoire**

Dans l'Antiquité, explique Le Bouëdec, le terme *accompagnement* est utilisé sous les métaphores *marcher à côté* ou *partager son pain*. Plus tard, durant le haut Moyen-âge, il est question d'*accompagnement* dans le domaine musical, sous la métaphore de *présence discrète*. À partir des années 1970, le terme *accompagnement* est employé dans plusieurs et différents champs professionnels et pratiques, comme la santé, le transport, l'éducation, la vie sociale, la vie politique, la vie spirituelle, etc. Le terme *accompagnement spirituel* ne fut employé qu'après les années 1960, puisqu'auparavant, on parlait plutôt de *direction spirituelle* ou de *direction de conscience* (Le Bouëdec 2002, 31). Dans le contexte

d'après-guerre, le phénomène de l'accompagnement a évolué. Parmi les éléments contextuels de cette évolution, plus précisément, du besoin d'accompagnement, l'auteur (*Ibid.*, 34) en énonce plusieurs qui nous paraissent concerner notamment le monde des jeunes.

1. 1960 : la détérioration des trois intégrateurs sociaux : religion, école et famille.
2. 1973 : la détérioration de l'intégrateur qu'est le travail : le chômage conduit au problème d'insertion sociale à cause du choc pétrolier.
3. 1989 : la détérioration de l'intégrateur qu'est la politique, alors que celle-ci fonctionne mal dans le monde, et que l'autorité est mal perçue. C'est l'arrivée de l'idéologie libérale et la montée de l'individualisme. L'autonomie prend une place questionnant les projets collectifs.

Ces changements auraient produit une transmutation anthropologique qui a influencé « le rapport à l'autorité ». Les collectivités auraient moins d'emprise sur l'individu et, par conséquent, il revient à celui-ci d'organiser son système de valeurs pour donner sens à sa vie et réaliser son type d'homme ou de femme. L'autonomie prend une place plus grande : « chacun doit tenir debout seul, assumer et diriger sa vie, et ne plus s'en remettre à d'autres qui pensent pour lui ». Dans ce contexte social d'autonomie, « parler de soi, de ses rêves, de ses galères, exposer sa vie privée (la vogue du récit de vie, ou loft story...) » deviennent très importants pour donner un sens à l'existence de soi (*Ibid.*, 35). Par ailleurs, l'autonomie produit plusieurs possibilités de voies de vie multiples et contradictoires pour l'individu, ce qui rend le discernement de vie plus complexe. L'accompagnement répond globalement aux besoins des individus souffrant de la diminution des supports sociaux et éprouvant le besoin de parler d'eux-mêmes.

Le Bouëdec énonce ainsi les conséquences pour l'accompagnement pastoral : « Un nouvel art de l'existence se manifeste ainsi, renforcé par les sciences humaines qui poussent à s'occuper du moi (...) le phénomène est social (...) ce n'est plus seulement une bonne action qu'il faudrait poser pour quelques perdus et les mourants (...) » (*Id.*). Bref, l'attention à l'individu et ses quêtes ardues devient un nouveau ministère.

### 3.1.2 La posture de l'accompagnement

Bien qu'elle soit multiforme selon le besoin de chaque époque, la posture de l'accompagnement conserve les grands traits caractéristiques suivants : « (...) une posture relationnelle; un ensemble de rôles adoptés pour aider une personne en situation existentielle difficile et contribuer, si possible, au dépassement de cette difficulté » (Le Bouëdec; cité par Gueullette 2002, 22).

Réfléchissant sur la posture comme « une position du corps dans l'espace », il précise celle caractérisant l'accompagnement, déterminée par des « rôles et attitudes ». Il importe de distinguer entre posture d'accompagnement comme cheminer « à côté », et posture d'enseignement comme être placé « *au-dessus* ».

Selon notre auteur (*Ibid.*, 35), le terme accompagnement est devenu très extensible et implique dans les faits plusieurs postures en même temps, celles qu'empruntent « le guide spirituel, l'orientation, l'animation, etc. », d'où l'imprécision du terme. Le Bouëdec (*Ibid.*, 36-40) estime que l'accompagnement peut être pratiqué à travers plusieurs fonctions, il implique donc une multi posture. En effet, il y a diversité des terrains d'accompagnement et des formes d'accompagnement. L'accompagnateur prendra, tantôt, une posture de « direction » à travers la fonction de guide, d'orienteur, etc.; et tantôt la posture de « suivre » dans la fonction d'enseignant, de travailleur social d'insertion, etc. Une autre posture sera tenue dans l'« accompagnement de groupe » à travers la fonction d'animateur, avec la nécessaire distinction entre la pratique d'animation de groupe et l'accompagnement de l'individu. Mais Le Bouëdec (*Ibid.*, 40) demande ce que peut être la vraie posture d'accompagnement. Pour répondre à cette question, il (*Ibid.*, 41-44) commence par définir l'accompagnement à travers trois fonctions que nous examinerons dans la prochaine section (3.1.3).

#### *L'accompagnement et sa posture éthique*

Pour penser l'accompagnement éthiquement, Le Bouëdec (*Ibid.*, 45) se réfère à Ricœur (1990, 200-201), plus précisément sa distinction entre « morale » et « éthique »,

afin d'expliquer le processus de la constitution d'un accompagnement éthique. La morale pourrait plutôt indiquer les aspects normatifs, alors que l'éthique évoque le sens et la direction. De la sorte, l'éthique vient en premier, mais on ne peut pas avoir une éthique, « un sens » sans la vérification de la morale, « la loi », la norme, et vice-versa. Dans ce sens, Le Bouëdec (*Ibid.*, 45-50) propose trois principes pour fonder l'accompagnement afin qu'il y ait un contenu, un sens, une éthique : la bienfaisance, l'autonomie et l'alliance. Il favorise lui-même le troisième principe, celui de l'alliance.

Le premier principe est celui de bienfaisance, dans lequel la pratique de l'accompagnement se centre sur « la recherche du bien de l'autre » (*Ibid.*, 46). C'est un principe lié à l'autorité et au phénomène de paternalisme : c'est le papa qui connaît le bien de son fils, le médecin qui connaît le bien de son patient, le maître qui connaît le bien de son élève. Si on fonde la pratique de l'accompagnement sur ce principe d'autorité paternaliste, on risque de maintenir une relation de dépendance avec l'accompagnant.

Le deuxième principe, celui de l'autonomie, signifie que la pratique de l'accompagnement se centre sur « la liberté de la personne et sa complète responsabilité » (*Ibid.*, 47). Ce principe est inspiré de la philosophie kantienne. Selon ce principe de l'autonomie, la relation entre accompagnateur et accompagné se réduit à une forme de contrat où chacun a son devoir et ses droits. De ce fait, la pratique de l'accompagnement se dirige vers une relation de méfiance. Nous sommes dans l'ordre de la « judiciarisation des rapports humains ». Selon Le Bouëdec, le principe de l'autonomie est important, mais il n'est pas suffisant pour être un repère pour la pratique de l'accompagnement.

Le Bouëdec (*Ibid.*, 48) favorise un troisième principe, celui de l'alliance, dans lequel la pratique de l'accompagnement consiste à « vivre une solidarité pleine de soins attentifs et affectueux envers l'autre ». Ce principe est d'inspiration biblique. L'idée de l'alliance comporte deux éléments importants : confiance réciproque et règles qui constituent l'Alliance. L'alliance nécessite une confiance réciproque et un engagement à l'égard de l'autre, le respect des règles engagées dans l'alliance qui comporte aussi un sens

contractuel. Avec ces deux éléments, Le Bouëdec voit que le principe de l'alliance couvre le manque des deux principes précédents. Dans le principe de bienfaisance, il y a un sens, mais on manque le repère, parce que c'est l'accompagnateur qui se prend comme le repère, comme celui qui connaît le bien de l'autre. Selon le principe de l'autonomie, des repères encadrent la pratique, tout en n'accordant que peu d'importance à l'aspect relationnel. C'est dans le principe de l'alliance que nous possédons à la fois le sens et les repères. Le Bouëdec termine en mentionnant que, derrière le principe de l'alliance, il y a toute l'idée de l'expérience transcendantale du Sinaï, où Dieu nous donne la loi et la vie de confiance, la loi et le sens.

Le Bouëdec récapitule ses idées en énonçant quelques convictions fortes pour l'accompagnement :

L'accompagnement se fait entre des personnes, non entre des fonctions. (...) L'accompagnement est, par nature, d'ordre éthique, parce que ce qui est en jeu c'est le développement<sup>129</sup> de la personne et le bien de la communauté. (...) Personne n'accompagne quelqu'un en son nom propre, c'est toujours au nom et en référence à une institution (...) À l'intérieur d'une institution, il peut y avoir plusieurs traditions (...) L'accompagnement est un art, pas une science. On l'apprend par la pratique, par ajustements successifs. (...) La supervision, ou plutôt la « co-vision » entre pairs (...) sont les principaux moyens de confrontation et d'ajustement des pratiques. L'accompagnement procure en retour aux accompagnateurs une très grande conscience du « mystère » de la vie, de sa valeur (...) (*Ibid.*, 50-51)

Pour conclure cette sous-section, parlons spécialement de notre cas, de l'accompagnement des jeunes adultes, pour lesquels il sera doublement non préférable d'utiliser le principe de bienfaisance, car ils sont confrontés au défi de faire croître leur identité et, dans ce but, de sortir de leur dépendance. Selon le principe de bienfaisance,

---

<sup>129</sup> Au sujet de l'accompagnement en rapport avec le développement et la croissance de la personne, Gilles Godbout (2004, 681) nous offre ce repère sur l'accompagnement :

*Accompagner, c'est être témoin d'une croissance, (...) Nous y trouvons quelque chose de la tâche du jardinier. (...) Une fois que la semence est mise en terre, il va sarcler, arroser si nécessaire, mettre de l'engrais. Il va créer un milieu favorable. Mais il n'est pas maître de la croissance. La plante se charge elle-même de sa croissance. Elle se nourrit à partir de ses racines, cherche le soleil et s'oriente vers lui. Elle est autonome dans la prise en charge de sa croissance. Le jardinier n'a aucun pouvoir sur le résultat de ses travaux.*



notre pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes ne serait pas une pratique transformatrice qui aide les jeunes adultes à advenir à leur autonomie. De plus, nous risquons, avec ce principe, de faire en sorte que notre pratique ne rejoigne pas la culture actuelle des jeunes adultes qui rejettent l'autorité, ou de renforcer la dépendance de certains jeunes plus fragiles qui rechercheraient une autorité forte. Par ailleurs, le principe d'autonomie ne laisse pas place à la richesse relationnelle incluse dans notre accompagnement ministériel. L'alliance offre donc une perspective plus riche et plus juste.

### 3.1.3 Le processus de l'accompagnement

Le Bouëdec (*Ibid.*, 41) présente l'accompagnement comme processus constitué de trois fonctions : accueil et écoute, dévoilement du sens et cheminement à côté. Les deux premières fonctions constituent la pratique de *counselling*; ce n'est qu'avec la troisième fonction, soit « *cheminer aux côtés de l'accompagné* » et le confirmer, que l'accompagnement prend forme et se distingue comme pratique particulière.

#### *Accueil et écoute*

Inspiré de Hennezel et Montigny<sup>130</sup>, Le Bouëdec (2002, 41-42) explique que cette fonction comporte la « présence qui ne cherche rien d'autre qu'à exprimer par sa qualité même qu'une espérance est possible, et qu'en toute hypothèse, l'accompagnateur a, lui, cette espérance confiante en l'autre. » Dans cette fonction, l'accompagnateur doit « s'ajuster pour recevoir l'autre tel qu'il est » (*Ibid.*, 42). Ce n'est rien d'autre que l'accueil. Nous pouvons constater ici une ressemblance avec la théorie éthique de Dykstra qui propose de recevoir l'autre comme un mystère. Face à la réalité du mystère, nous ne pouvons qu'accueillir et s'ajuster à ce dernier. Le mystère est une réalité qui échappe à notre jugement et à notre contrôle, ainsi en va-t-il d'autrui. Néanmoins, cette attitude d'accueil se complète nécessairement par une écoute active : « reformuler les sentiments que l'autre éprouve, de telle sorte qu'il puisse signer, dans son style propre, ce qu'il est en train de

---

<sup>130</sup> Voir Hennezel, M. de et J. de Montigny. 1991. *L'Amour ultime*. Paris: Hatier.

vivre »; cette fonction nécessite de « se tenir à distance – sans être distant – afin de pouvoir accueillir et écouter l'autre » (*Id.*).

### ***Dévoilement du sens***

Dans cette deuxième fonction du processus de l'accompagnement, le discernement prend une place centrale : « Le rôle de l'accompagnateur est d'aider l'autre à discerner »; aider l'autre à regarder, à vérifier, à analyser et à interpréter ce qu'il vit et ce qu'il cherche (*Ibid.*, 42-43).

(...) Les propositions d'analyse ou d'interprétation qui sont faites à l'accompagné le sont sous forme d'hypothèses ouvertes, elles appellent de sa part une appropriation, une transformation, un complément d'information... qui font qu'à un moment donné c'est de lui que jaillit le sens. Ce style (...) exprime une humilité fondamentale devant l'inaliénable altérité de l'autre, lequel ne peut être enfermé dans aucune catégorie de savoir (...). (*Ibid.*, 43)

### ***Cheminement à côté***

C'est avec les deux premières fonctions qu'un nouveau sens peut jaillir. Et c'est avec la troisième fonction basée sur la métaphore du cheminement, que nous pouvons solidifier et confirmer le nouveau sens jaillissant du processus de l'accompagnement (*Ibid.*, 44). Avec la métaphore « cheminer à côté », Le Bouëdec rejoint Dykstra en ce qui suit : l'éthique de la vision, explique Dykstra (1981, 60), nous incite à être-avec les gens, penser avec eux et les aider à voir clair dans leur lutte pour la vie. La métaphore « cheminer à côté » se rapproche aussi du concept de « parcours », mentionné au chapitre deux de la thèse (section 4), et proposé comme piste pastorale. Cheminer à côté est une fonction de renforcement et de réassurance.

De ces trois fonctions, Le Bouëdec présume que « l'accompagnement ne peut pas être une posture fonctionnelle, comme l'est l'autorité; c'est une posture personnelle »; et c'est à partir de cet aspect personnel, qui fonde la posture de l'accompagnement, que l'auteur (*Ibid.*, 44-50) développe sa réflexion sur la nature éthique de l'accompagnement. Selon lui, « l'accompagnement est de nature éthique car ce qui est en jeu est le développement solidaire de l'autre, son humanisation, l'assistance fraternelle sur le chemin de l'existence :

c'est un devoir moral » (*Ibid.*, 45).

## Conclusion

À travers les trois sections de ce chapitre, nous avons tenté de montrer comment peuvent se relier la théorie éthique du caractère et la pratique d'accompagnement. Tel que prévu, il s'agissait de faire les liens entre les différents sujets de la thèse, soit l'accompagnement, l'éthique et la jeunesse. Pour faire cela, nous avons exploré, à la première section, l'application générale de l'EC à travers plusieurs champs pratiques et pastoraux. Cela nous a permis de saisir que l'EC est un domaine applicable dans les champs pastoraux. À la deuxième section, nous avons évoqué des voies d'application de l'EC, développée par les auteurs principaux de la thèse, par rapport à la question des jeunes chrétiens. Cette section nous a permis d'entrevoir l'application pastorale des éléments principaux de la théorie éthique développée par Hauerwas et Dykstra (caractère, soi, communauté, histoire, visions), dans le domaine de la jeunesse chrétienne.

Enfin, la troisième section d'attache à l'examen du lien entre l'éthique et la pratique pastorale de l'accompagnement. Avec Le Bouëdec en particulier, nous avons précisé que toute pratique d'accompagnement est de nature éthique, parce qu'elle se centre sur la personne, son soi et ses dimensions existentielles. Le principe de l'alliance permet d'ouvrir sur la dimension spirituelle. En effet, s'y trouve l'idée de l'expérience transcendantale du Sinaï, où Dieu donne la loi et engage dans une vie relationnelle de confiance avec Lui, où il donne la loi et le sens<sup>131</sup>. Le Bouëdec ne définit pas le mot « transcendantale », mais il utilise le terme « expérience transcendantale » pour désigner une dimension divine de l'expérience humaine, dans laquelle l'humain fait une certaine expérience avec Dieu.

Au terme de ce chapitre, il nous paraît que la pertinence d'un accompagnement éthico-pastoral auprès des jeunes adultes repose sur cette dynamique de leur rendre l'expérience spirituelle et chrétienne accessible, dans la culture sécularisée. Il s'agit d'une

---

<sup>131</sup> Voir section 3.1.2 de ce chapitre.

contribution à la transformation du monde. L'approche par l'éthique du caractère permet de ne pas s'en tenir à une approche moralisatrice de la foi chrétienne, qui insisterait uniquement sur les règles et les lois. Les impératifs d'une situation ou d'un nouveau contexte, relus à partir des visions inter-reliées des jeunes et de leur tradition chrétienne peuvent éclairer la route difficile de l'existence de chacun, chacune. Voilà le sens d'une pédagogie de la voie éthique et pastorale pour cheminer avec les jeunes à travers leurs expériences de vie.

Le chapitre suivant est consacré à l'approfondissement du sujet, par la reprise plus explicite des acquis sur l'éthique théologique du caractère.

## **Chapitre 8 - Accompagnement des jeunes adultes catholiques québécois**

Nous nous situons ici au cœur de la problématique de notre thèse doctorale, une pratique d'accompagnement pastoral des jeunes québécois qui se fonde sur l'EC. L'originalité repose sur la corrélation entre l'EC et cette pratique pastorale de l'accompagnement des jeunes adultes.

Il s'agit de reprendre les éléments essentiels vus jusqu'à maintenant, en vue de les rendre applicable à une telle pratique. Que devient l'EC quand nous l'incluons dans une intervention pastorale auprès des jeunes adultes? Les diverses applications évoquées au dernier chapitre paraissent correspondre à un schéma commun : elles dégagent des principes de l'EC, de même que des orientations. Dans cette foulée, et dans un premier temps, nous dégageons les « principes » généraux et spécifiques de l'EC, dans une perspective d'accompagnement; de la sorte, nous validons les théories de Hauerwas et Dykstra. Encore une fois, il ne s'agit pas de rejeter d'autres perspectives éthiques, mais de mettre l'EC en valeur, comme ressources particulièrement pertinente pour notre accompagnement.

Les principes généraux sont exposés autour des principales notions, en particulier le caractère lui-même comme conception de la personne. Les principes spécifiques s'élaborent à la lumière des voies éthiques auxquelles l'EC s'oppose, cela nous aidera à mieux dessiner les frontières de l'EC à l'intérieur du champ large de l'éthique. Ainsi, nous serons capables de bien suivre les traces de l'EC dans notre pratique auprès des jeunes. Une fois les frontières extérieures de la théorie éthique du caractère précisées, nous passons à une troisième étape, celle de dégager une double démarche éthique, subjective et fondée sur la vision. Quatrièmement, nous précisons davantage les caractéristiques d'une approche chrétienne.

Il importe enfin de se pencher sur quelques points concernant la différence entre une éthique du caractère et une éthique théologique du caractère. Ensuite nous entrons, avec plus de précision dans le domaine de l'application de l'EC, un fait qui nous conduit à prendre conscience des limites de cette théorie dans l'accompagnement auprès des jeunes adultes catholiques en contexte québécois. La prise de conscience des limites pratiques de l'EC nous conduit, à son tour, à pouvoir nous positionner face à ses limites dans notre pratique de l'accompagnement et ouvrir des voies d'avenir dans l'accompagnement éthique des jeunes adultes catholique en contexte québécois.

### **1. Principes généraux d'une approche par le caractère**

Que voulons-nous dire par caractère dans un contexte d'accompagnement donnant une place importante au caractère du jeune adulte? Nous répondons à cette question en nous inspirant des chapitres précédents sur Hauerwas et Dykstra.

Premièrement, réfléchissons sur le sujet de l'accompagnement, i.e. la personne et son caractère. En donnant une place importante au caractère dans notre pratique d'accompagnement auprès des jeunes, cela veut dire essayer de saisir quelque chose de l'essence du jeune adulte comme être humain. En ce sens, nous rappelons que le caractère désigne la marque, ce qui spécifie. Il est constitué de plusieurs aspects interreliés qui forment cohérence, la cohérence du soi. Le caractère du jeune adulte présente notamment les dimensions suivantes :

1. L'ensemble de ses pensées, ses caractéristiques majeures, ce qu'il dit et ses manières de dire, ce qu'il fait et ses manières de faire (chapitre 4 de la thèse, section 1);
2. Ce qu'il voit (sa vision), la vision étant une indication de ce qui l'intéresse dans la vie, de sa manière de voir la vie et de ses préoccupations quotidiennes (chapitre 5 de la thèse, section 3);
3. Ses sentiments et ses émotions, sa foi et ses croyances héritées de son milieu d'origine, ses convictions. Tel que soulevé au chapitre six, les convictions sont des croyances durables qui contribuent à la formation du caractère d'une personne ou d'une

communauté; elles la guident dans son agir et sa façon habituelle de voir les choses. Elles sont héritées du milieu de vie, de l'histoire de la personne en lien avec sa communauté d'appartenance, ses valeurs, ses principes, son raisonnement (chapitre 6 de la thèse, section 1.3);

4. Ses intentions, par lesquelles le jeune forme son agir en rapport avec sa raison et ses pensées (chapitre 4 de la thèse, section 2.4; chapitre 6, section 1.2).

Suivant Hauerwas, sur le plan éthique, la notion de caractère se conçoit selon trois idées : une sorte de connaissance de soi explicite (1994, xxii; chapitre 4 de la thèse, section 2.1); une détermination de soi ou autodétermination (1972, 698-715; chapitre 4 de la thèse, section 1.1); une orientation d'agir en cohérence avec notre soi (1975, 118-123; chapitre 4 de la thèse, section 2.5). Ces aspects se conçoivent dans une histoire, un présent et un futur anticipé.

Deuxièmement, qu'en est-il du lien entre individu et milieu social? Parler du caractère d'une personne jeune, c'est parler de la détermination morale de son soi, de son autodétermination et de sa capacité d'agir dans son milieu de vie. Enfin, parler du caractère, c'est parler de l'autonomie et de la particularité de la personne dans son milieu collectif. En tenant compte de la notion du caractère dans la pratique de l'accompagnement des jeunes, nous travaillons sur l'interaction entre le soi du jeune et son milieu social afin de donner un sens à son existence. Quoique la notion de caractère donne la primauté à la personne elle-même, il reste que son soi ne peut être isolé de sa dimension sociale. Les deux aspects, individuel et collectif, sont en jeu dans un accompagnement éthique des jeunes, basé sur le caractère.

En appliquant l'EC dans le domaine du ministère pastoral, le théologien Everding élabore davantage la notion du caractère développée par Hauerwas :

(...) Character refers to the configuration or coherence or orientation of one's thinking, feeling, imagining, believing, valuing and acting. (...) Stanley Hauerwas is for me the most provocative thinker who deals with the ethics of character. While acknowledging that character is in part determined by genetic

and cultural influences, he emphasized that “...our actions are also acts of self-determination; in them we not only reaffirm what we have been but also determine what we will be in the future”. Thus our actions shape situations and also form ourselves for future situation. For Hauerwas, “...the character implies that moral goodness is primarily a prediction of persons and not acts, and this goodness of persons is not automatic but must be acquired and cultivated”. (Everding 1983, 7)

On retrouve là des idées essentielles examinées jusqu’à maintenant, et le fondement même de l’EC, soit le fait que la bonté morale ne renvoie pas surtout aux actes mais au soi de la personne elle-même; et que cette bonté doit être cultivée, développée. Qu’en est-il de l’aspect chrétien?

Nous avons vu précédemment, au chapitre cinq de la thèse, que l’histoire fait partie des éléments essentiels se rapportant au caractère. Chaque jeune a sa propre histoire personnelle qui contribue à la formation de son propre caractère. Quant au caractère chrétien, le jeune adulte peut élargir la dimension de son caractère à une dimension chrétienne, en laissant l’histoire de sa vie être interpellée par l’histoire de Dieu dans les Écritures et la tradition : notre propre histoire, doit entrer en conversation constante avec l’histoire de Dieu (chapitre 5 de la thèse, section 2.4). Les histoires bibliques et la tradition nourrissent la formation chrétienne en inspirant leur interprétation propre de la vie humaine et sociale. Le caractère du chrétien ne relèvera donc pas d’une simple application de principes de foi ou de dogmes, mais sera formé par les narrations parcourant l’histoire chrétienne, et réappropriées par les communautés croyantes. Dans le présent, le caractère du chrétien est formé à travers son association à une communauté qui emploie un langage rituel, interprète des histoires et se livre à des pratiques de charité et de solidarité. C’est par imprégnation que survient la croissance d’une forme de vie particulière, d’un caractère chrétien (*Ibid.*, 210). Ceci nous amène à formuler un double principe orientant un accompagnement pastoral et éthique.



### Principes généraux d'une attention au caractère

L'accompagnement qui tient compte de cette approche ne peut s'en tenir à donner des avis sur les gestes ou actions à poser, dans telle ou telle circonstance. Sur le simple plan éthique, il cherche à renvoyer la personne à son caractère et aux enjeux de son développement et de sa formation. Une sorte de dynamique du « qui suis-je » et « qui je veux devenir » se met en marche, qui ouvre aux jeunes rencontrés tout un monde de réflexion sur eux-mêmes et les sources de leurs choix. Sur le plan chrétien, s'il en est – car tous les jeunes rencontrés ne souhaitent pas s'y référer de manière très explicite –, l'accompagnement vise à établir un autre lien avec la foi chrétienne. Formés durant l'enfance, et très peu exposés depuis au christianisme, les jeunes que nous rencontrons découvrent un autre visage de la foi chrétienne, à travers notre approche. Ils en découvrent les dimensions narratives et les puissances imaginatives, interprétées par les communautés. Au-delà des lois et des règles à respecter, la découverte des textes et des histoires comme horizon et vision éthique s'avère significative.

## 2. Principes spécifiques

Pour mieux apprécier la spécificité de notre approche, il est utile de préciser les théories éthiques desquelles elle se démarque. De la sorte, nous saisirons mieux l'orientation de notre pratique, et ce qu'il faut éviter de faire dans une approche pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes.

Selon ce que Hauerwas et Dykstra développent dans leur théorie éthique, nous constatons que l'EC se distingue explicitement de certaines écoles éthiques en prenant des orientations différentes voire opposées. Encore une fois, nous n'endossons pas la stricte opposition, qui renvoie à des débats éthiques fondamentaux sur lesquels nous ne pouvons nous prononcer. Voyons les principaux courants.

## 2.1 Au-delà de l'éthique situationniste et de l'éthique centrée sur la décision

Ces écoles éthiques donnent la primauté à la question suivante : comment répondre aux problèmes, aux dilemmes et aux situations immédiates? Si l'EC ne s'en remet pas à une éthique centrée strictement sur la situation à laquelle l'individu est confronté dans sa vie ou sur la primauté de la décision à prendre face à cette situation, c'est parce que l'EC reconnaît que nos actions ne valent pas seulement pour répondre à une situation, mais aussi pour la détermination du soi (chapitre 5 de la thèse, section 3.2; chapitre 4, section 3.3.; chapitre 3, section 4). Les dilemmes (qui nécessite une décision) et les situations (qui exigent de les confronter) ne sont pas isolés de notre soi et de notre caractère. Pour que nos décisions ne soient pas abstraites et déconnectées du soi, l'EC les resitue autrement. Ainsi, tout agir contribue à la détermination du soi; il ne renvoie pas simplement à la résolution d'un problème immédiat.

Principe spécifique 1
Décentrer le « solutionnement » d'un dilemme éthique, ou de la prise de décision comme but de l'accompagnement, au profit de la mise en rapport entre l'action et la détermination du soi.
Les jeunes arrivent souvent à nous avec des situations ou des dilemmes qui exigent une décision à prendre. Sans ignorer totalement la situation à laquelle le ou la jeune est confronté, l'EC déplace l'attention du dilemme éthique ou autre à résoudre, vers la personne elle-même qui se trouve confrontée à ce dilemme. Il s'agit d'éviter de réduire l'accompagnement à un simple processus technique servant à produire une décision face à une situation conflictuelle. Il devient plutôt un processus de travail sur soi, à travers l'interrogation sur la cohérence entre son action et sa décision, avec le caractère. La vie morale ne se résume pas à une série de bonnes décisions; elle est la tentative progressive d'élargir et de clarifier notre vision sur soi, sur l'autre et sur

la réalité de monde (chapitre 5 de la thèse, section 3.1). Avec l'EC, l'expérience éthique devient un sujet de formation de soi plutôt qu'un sujet de jugement.

## **2.2 Au-delà de la déontologie, du conséquentialisme et de l'éthique du commandement**

Ces écoles éthiques se préoccupent foncièrement de « la façon de faire » et du domaine de l'agir. Il faut éviter que l'éthique ne devienne un outil moral qui ne fournit que des lois et des principes pour savoir quoi faire. Si l'EC s'oppose à une éthique centrée strictement sur la façon de faire, c'est pour démontrer que la vie morale ne se réduit pas à l'action et au domaine de l'agir, mais qu'elle va beaucoup plus loin que l'action, tout en l'englobant (chapitre 3 de la thèse, section 4; chapitre 4, section 1.1; chapitre 8, sections : 3 et 5.3). Avec l'EC, il s'agit de déplacer la question du « quoi faire » à celle du « comment faire »; du « quoi faire face au dilemme » au « comment voir et comprendre le dilemme » (chapitre 6 de la thèse, section 1). Nous sommes dans l'ordre du « comment » et non uniquement dans l'ordre du « quoi » qui paraît proposer une procédure déduite de principes ou de lois, ou l'anticipation des conséquences d'une action. Dans l'ordre du « comment », les principes et les lois ne prennent pas toute la place. Sans nier leur importance, l'EC met moins d'accent sur la loi et les conséquences résultant de l'action; elle met plus d'accent sur la personne et son caractère, ce qui l'aide à comprendre et à voir ses dilemmes de vie avec réalisme et complexité. Encore une fois, c'est non seulement la bonne action qui importe ou se trouve centrale dans l'EC, mais aussi le bon caractère : l'acte découle du caractère. L'éthique s'avère plus qu'une obéissance et ou un ajustement à des lois et principes impersonnels qui permettent d'agir correctement. Selon la théorie du caractère, l'éthique laisse plus de place aux expériences, croyances, pensées, sentiments, émotions, aux histoires propres. Tout en incluant les actions, l'EC tend à élargir la vie morale jusqu'à la façon d'être et la manière de voir. L'éthique devient un moyen de savoir comment voir le monde dans lequel nous vivons.

Principe spécifique 2
Transformer la compréhension courante de la vie éthique surtout comme un ensemble d'actions découlant de principes ou se fondant sur des conséquences anticipées, en une éthique narrative de la vision.
La vie éthique des jeunes ne saurait se réduire à l'accomplissement de ce qu'ils doivent faire ou à une adhésion aux lois et principes universels impersonnels. Leur vie morale doit inclure leur caractère enrichi par leur expérience, leur vision, leurs croyances, leurs pensées, leurs raisonnements, leurs sentiments et émotions, leurs histoires personnelle et communautaire. L'aspect moral et éthique de notre existence doit être associé à des histoires et métaphores particulières, et pas uniquement à des principes moraux généraux (chapitre 5 de la thèse, section 1.1). Les concepts du caractère et de la narration ouvrent la croissance de la personne humaine au-delà des stades supposés de la vie morale et des règles morales à suivre; ce que nous avons besoin de suivre, c'est l'histoire : c'est elle qui forme notre soi (chapitre 5 de la thèse, section 1.2).

### **2.3 Au-delà d'une éthique légaliste**

L'éthique légaliste est centrée en général sur l'aspect rationnel de la personne pour orienter ses choix de vie. Sans nier l'importance de la raison et son influence sur nos choix éthiques, la théorie du caractère ne veut pas réduire la vie morale à un processus intellectuel sur les choix de vie (chapitre 6 de la thèse, sections : 1et 2). La vie morale est beaucoup plus que penser clairement et faire des choix raisonnables (chapitre 5 de la thèse, section 3.1). Selon l'EC, le choix demeure le centre de notre action, mais le caractère est la détermination de ce choix. Ainsi, pour accompagner les jeunes adultes dans leur choix de vie, il ne saurait s'agir de s'engager dans un strict processus rationnel de discernement.

Sans ignorer la dimension rationnelle, l'EC invite l'accompagnateur à pratiquer un accompagnement des choix de vie qui donne place aussi à tout ce qui n'est pas rationnel chez les jeunes, à tous ce qui est insaisissable. Dykstra nomme cela l'aspect du mystère chez l'individu. Ainsi l'EC élargit le champ de l'accompagnateur et le fait entrer dans ce qui est insaisissable et mystérieux chez les jeunes.

Principe spécifique 3
<p>L'approche selon l'EC évitera de se centrer uniquement sur un examen rationnel des processus de décision menant à des choix de vie. Elle portera aussi attention à des dimensions riches de la personne appréhendée comme mystère, et qui échappent souvent aux raisonnements logiques face au choix.</p>
<p>Les jeunes espèrent parfois une méthode menant à la prise de décision, des critères très rationnels leur permettant de faire des choix en divers domaines. Sans nier cette possibilité, il importe de les orienter vers la richesse de leur caractère, et toutes ses dimensions parfois insoupçonnées. Il importe de percevoir la personne humaine comme un mystère à savourer et non comme un fait à contrôler. Le monde moral est un monde de mystères, pas qu'un monde de problèmes. À partir de cette notion du mystère dans la pratique de l'accompagnement, nous sommes à même de comprendre chaque individu dans sa particularité, tout en donnant l'importance à sa potentialité. Chacun, chacune est unique, possédant leur propre réalité indépendante de notre contrôle et au-delà de notre compréhension.</p>

Il est opportun maintenant de poursuivre l'exploration des dimensions constituantes de l'EC afin de bien saisir la base qui fonde l'orientation de notre pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes.

### 3. L'éthique du caractère : une double démarche

D'après notre lecture de Hauerwas et Dykstra, il nous paraît que l'EC invite à maintenir ensemble deux grands types de démarches éthiques : une démarche éthique subjective et une démarche éthique de la vision.

#### I. Démarche éthique subjective

1. Elle postule la centralité du soi et l'importance du caractère. Dans l'EC, l'attention se porte sur le soi de la personne, qui est le sujet de la croissance morale.
2. Hauerwas (chapitre 4 de la thèse, section 2.5) développe une théorie de la « puissance d'agir » dans laquelle le caractère devient l'orientation qui donne unité et direction à notre vie; il forme nos intentions selon une configuration significative déterminée notamment par nos convictions.
3. Cette éthique est surtout non directive : les règles ne sont pas les seuls moyens pour déterminer ce qui est juste. La vie morale ne s'exprime pas surtout ou seulement à travers le langage des commandements, mais à travers le langage du caractère. Nous sommes dans l'ordre de la loi intérieure plutôt que de la loi extérieure, celle-ci étant intériorisée<sup>132</sup>.
4. L'action est un « concept d'agent », dans la mesure où l'agir se rapporte à l'individu et il est intentionnel (chapitre 4 de la thèse, section 2.1).
5. Même s'il y a primauté de l'agent, la dimension sociale reste essentielle dans la nature de la personne, sans que la société ne détermine totalement la personne. Notre caractère se forme selon ce que nous sommes, et il ne se réduit pas à la pression des forces sociales sur nous.

#### II. Démarche éthique de la vision

1. La vie éthique est surtout un enjeu de vision et non d'abord un enjeu d'agir.
2. La vision est une indication de ce qui nous intéresse de la vie et de notre préoccupation quotidienne. La vision signifie plus que ce que nos yeux voient; elle relève aussi

---

<sup>132</sup> Voir la conclusion du chapitre 3 de la thèse.

notamment de l'intelligence et du cœur. La vision est en lien avec nos émotions, nos désirs, nos jugements de valeurs, etc.

3. Notre façon d'être détermine notre façon de voir la réalité, qui forme la qualité de notre vie.
4. Nos choix, décisions, actions sont orientés par notre vision, elle-même orientée par notre caractère.
5. La vision de la réalité inspire les attitudes fondamentales de la vie.
6. Le jugement moral d'une personne ne se lie pas seulement à son agir, mais aussi à quelque chose de plus insaisissable qu'on peut appeler sa totale vision de la vie. Cette vision est manifestée à travers sa parole et son silence, son choix des mots, son évaluation des autres, sa conception de sa propre vie. En somme, cette vision se manifeste à travers la configuration de ses pensées exprimées à travers ses réactions et ses conversations (chapitre 5 de la thèse, section 3).
7. La croissance morale survient par la transformation de l'imagination : l'imagination forme et réforme nos façons de voir le monde et nous-mêmes (chapitre 6 de la thèse, sections 1.4 et 2.2). L'imagination est fondamentale pour toute notre façon de voir, pour nos croyances, pour nos sentiments et pour notre agir; et tout changement « en l'imagination » affecte et transforme notre soi.
8. Notre choix est lié à notre vision résultant de notre imagination.
9. L'approche éthique du caractère est renforcée par l'image, la métaphore, le mythe, l'histoire et la biographie (chapitre 6 de la thèse, section 1.2).

#### **4. La dimension chrétienne**

Suivant leur démarche théologique dans le développement de la théorie EC, Hauerwas et Dykstra nous inspirent pour bâtir une théorie éthique chrétienne qui alimente la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes catholiques au Québec.

Mais tout d'abord, il est important de revenir à l'implication confessionnelle de nos auteurs principaux, question brièvement abordée en introduction. Leur protestantisme

« américain » s'exprime par la grande importance accordée à la communauté particulière d'appartenance. Mais tout en étant fidèles à leur tradition confessionnelle, il nous semble que Hauerwas et Dykstra développent une théologie qui les rapproche du catholicisme. Par exemple, tous les deux donnent une place importante à la tradition et aux saints comme repères de vie morale chrétienne. Hauerwas soulève d'ailleurs parfois la question de ses affinités avec le catholicisme<sup>133</sup>. Mais plus encore, la théologie contemporaine offre d'énormes possibilités de transgresser les frontières confessionnelles. Nous devons reconnaître nous sentir, comme prêtre catholique, tout à fait à l'aise avec les perspectives de nos auteurs, selon une approche critique d'une morale prescriptive. Certes, les discours publics et la doctrine morale du catholicisme romain s'avèrent souvent prescriptifs, mais leur application pastorale peut être souple.

On peut donc poser la question fondamentale en ce qui a trait au rapport entre leurs approches et notre pratique proprement pastorale. Qu'est-ce l'EC devient en contexte chrétien? Nous structurons cette partie en exposant, à travers les repères constitutifs d'une approche chrétienne auprès des jeunes catholiques<sup>134</sup>, ce qui nous paraît les trois fondements de l'EC – développés amplement au chapitres cinq et six de la thèse –.

#### **4.1 Trois fondements : histoire, communauté et vision**

Les auteurs principaux de la thèse basent leur approche théologique sur trois éléments majeurs qui interagissent dans le caractère du chrétien :

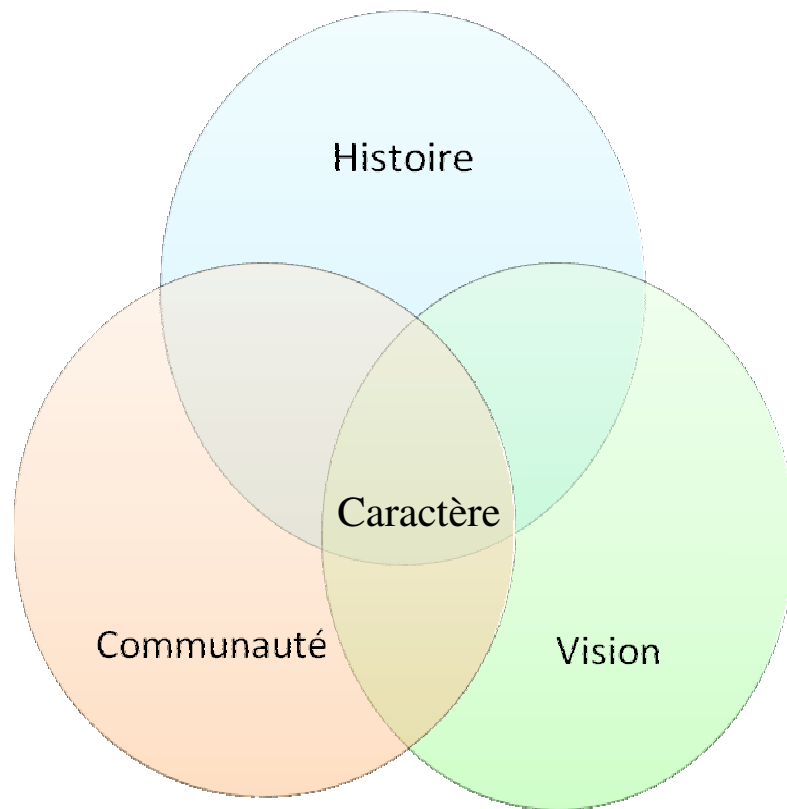
1. l'aspect narratif (histoire, Bible et tradition)
2. l'aspect communautaire (Église)
3. la vision (chrétienne).

---

<sup>133</sup> Pour plus de détails, voir l'introduction générale de la thèse.

<sup>134</sup> Voir la section 4.2 de ce chapitre.



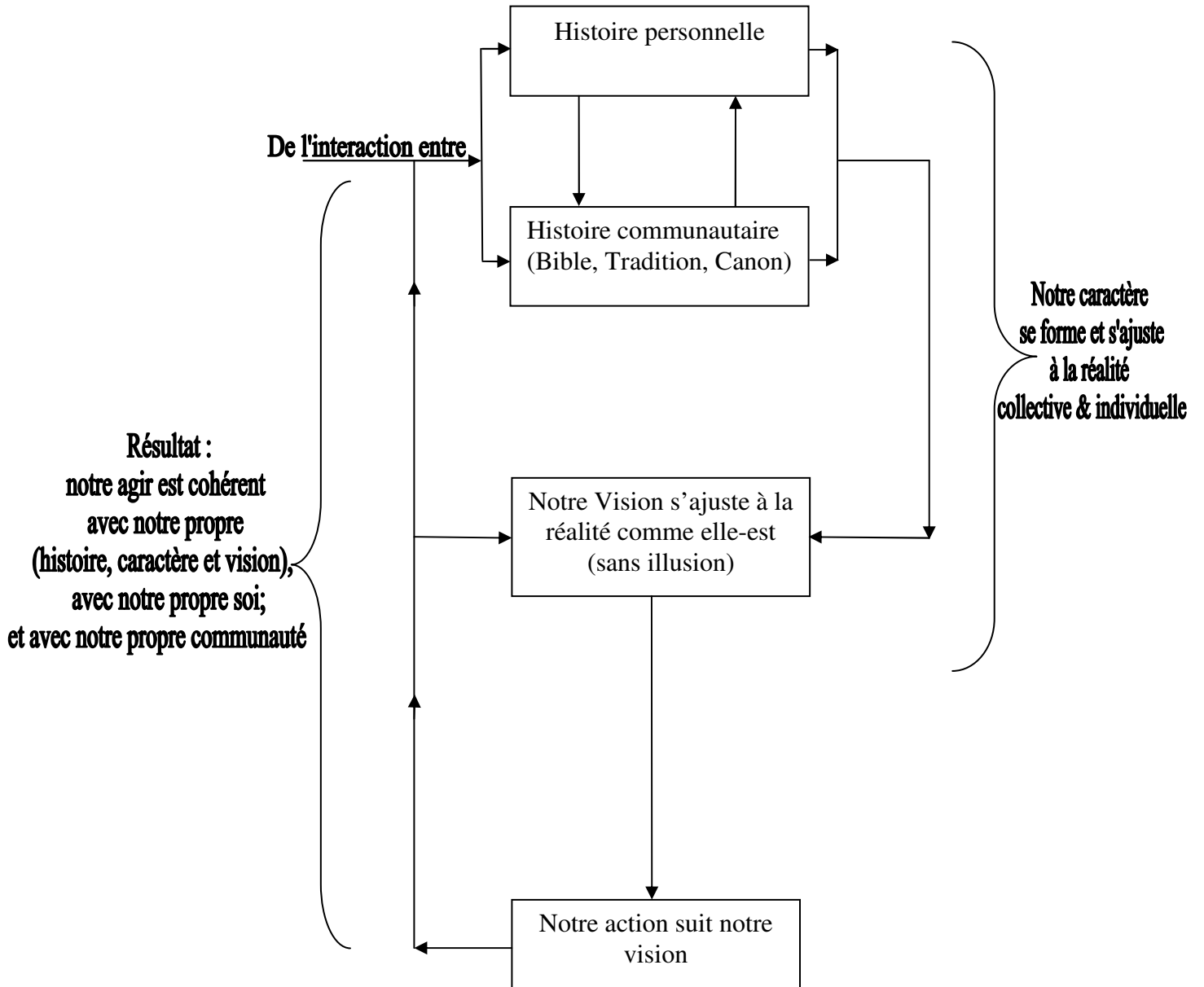


*Notre caractère se forme par l'interaction des 3 éléments : histoire, communauté et vision*

C'est à travers l'interaction entre l'histoire personnelle et l'histoire d'une communauté particulière que le chrétien peut acquérir une vision ajustée du monde qui forme son caractère<sup>135</sup> (chapitre 5 de la thèse, sections : 1, 2 et 3; chapitre 6 de la thèse, sections : 1.2 et 1.3).

---

<sup>135</sup> Voir le schéma à la page suivante.



## **4.2 Repères constitutifs de l'approche chrétienne**

Tout en se fondant sur ces trois éléments majeurs (histoire, communauté, vision), un certain nombre de repères constitutifs d'une approche chrétienne ressortent, propres à orienter notre approche pratique auprès des jeunes adultes catholiques. En premier lieu, il s'agit des sources narratives de la foi, soit la Bible et la tradition, puis en second lieu la révélation, l'imagination et la transformation. Troisièmement, trois pratiques chrétiennes sont évoquées, soit la repentance, la pénitence et le service. En quatrième et cinquième lieu il est question de Jésus comme modèle éthique de vie chrétienne, et de l'église comme communauté.

### **4.2.1 Bible et Tradition : des sources narratives**

L'aspect narratif chrétien est alimenté par plusieurs sources comme la tradition, les Écritures, la Révélation, nos premiers repères. Voyons les un à un. Les formes diverses selon lesquelles les chrétiens apprennent à comprendre et à vivre l'histoire de Dieu de Jésus, s'appellent tradition. La tradition est l'histoire d'une communauté qui partage des jugements éprouvés à travers les générations; ainsi, l'autorité de la tradition n'est pas une force extérieure qui commande contre notre volonté, mais plutôt un processus qui découle de la vie commune élaborée dans la tradition (chapitre 5 de la thèse, section 2.4).

Les Écritures représentent l'autorité chrétienne qui donne des orientations particulières, et par lesquelles la communauté (l'Église) est initiée à travers certains textes. Donc, la Bible est un livre qui fournit les ressources nécessaires pour que l'Église devienne une communauté liée à Dieu, à travers les générations (chapitre 5 de la thèse, section 2.4). La Bible n'est pas seulement un répertoire de principes, mais une source de récits et d'histoires. Elle est aussi une question de communauté, et plus encore, une question de vision. La vision, n'est pas simplement une expérience subjective, mais « une manière de voir » formée par une langue et des concepts argumentés. Notre langage religieux ne décrit pas seulement les choses, mais il décrit aussi comment nous devons voir le monde

(chapitre 5 de la thèse, section 3). L'éthique est la discipline qui exploite ces multiples ressources pour éliminer l'illusion intellectuelle qui nous ferait voir la réalité autre que ce qu'elle est.

Pour conclure, l'EC définit le sens de l'histoire par les points suivants :

1. L'histoire est un élément constitutif de notre caractère.
2. L'histoire compose un lien entre l'action, l'événement et la situation.
3. Nos histoires changent avec les événements de nos vies; ainsi notre caractère.
4. Nos histoires personnelles sont en interaction avec les histoires collectives de la communauté dans laquelle nous vivons.

Avec l'EC, notre première question morale doit être : de quelle histoire je fais partie et comment puis-je la comprendre d'une meilleure façon? Elle renvoie aussi à la question de savoir comment la façon de me réapproprier les convictions de ma communauté d'appartenance, peut contribuer à l'histoire de cette communauté (chapitre 5 de la thèse, section 2.4.3). Ce qui est donc premier moralement : se connaître dans une histoire particulière. Vient en second : connaître son rôle et sa contribution à cette histoire.

#### **4.2.2 Révélation, imagination et dynamique de transformation**

Dans l'histoire, l'imagination s'ouvre à des révélations transformatrices. Le résultat de cette transformation est la capacité de voir différemment. L'imagination est un processus d'intégration qui lie, dans l'individu, notamment le physique, la raison et les émotions. La transformation du caractère relève d'une transformation de l'imagination (chapitre 6 de la thèse, section 1.4).

C'est par l'imagination et la révélation qu'on s'ouvre au mystère. L'imagination renforce notre vision, en la poussant au-delà des limites de notre perception pour atteindre le mystère (le non visible). Pourtant, l'imagination, livrée à elle-même, peut conduire à une fausse comme à une bonne vision. La révélation chrétienne oriente l'imagination, notamment par les images créées par les communautés à l'aide desquelles nous pouvons

évaluer ce que nous voyons. La révélation, interprétée à travers l'imagination et les histoires, affine notre vision. De la sorte, la personne relie divers éléments qui peuvent être au départ fragmentés et disparates : personnes, événements, évaluations et descriptions, etc. Ces liens amènent à voir ce que nous n'avions pas été capables de voir auparavant (chapitre 6 de la thèse, section 2.2). De surcroît, cette perspective ouvre sur un véritable processus de transformation.

La dynamique de la transformation de l'imagination se vit en deux grands mouvements : 1. mouvement de découverte; 2. mouvement de vérification. L'éthique du caractère de nos auteurs donne plus d'importance au premier mouvement qui engage la conscience et l'inconscient de la personne pour élucider ce qu'elle cherche. Le deuxième mouvement est plutôt analytique et interprétatif (chapitre 6 de la thèse, section 1.4).

Le mouvement de découverte se vit en trois étapes :

1. étape prolongée,
2. étape intervallaire,
3. étape de nouvelle aperception de l'essence des choses.

À la première étape prolongée, la personne confronte consciemment un conflit. Comme exemple, rappelons-nous (au deuxième chapitre de la thèse) la problématique majeure des jeunes adultes d'aujourd'hui : vivre le problème d'une adolescence prolongée qui brouille ou reporte à plus tard l'accomplissement de leur soi.

L'intervention de l'accompagnement commencerait à la deuxième étape intervallaire. L'éthique du caractère n'appréhende pas les conflits de la vie comme des problèmes, mais comme des mystères qui invitent à aller au-delà de ce qui rend prisonnier du moment présent. Dans cette étape, l'accompagnateur essaie de tourner l'attention du jeune vers autre chose que le problème qu'il vit afin de donner place à d'autres ressources (des ressources intérieures et de nouveaux modèles de vision par exemple). Ces sources ne se découvrent pas nécessairement par une démarche consciente et rationnelle. Il faut donner

place à l'imagination, à des images, des symboles, des métaphores, des rêves, des associations libres fournis par les histoires de la Bible et de la tradition. Le but est de modifier la vision des choses. L'étape intervallaire est un temps transitoire ou d'attente où l'imagination commence à se transformer.

À la troisième étape de la découverte, l'accompagnement espère la naissance d'une nouvelle aperception immédiate de l'essence des choses. Cette nouvelle aperception et cette découverte se réalisent à travers une réorganisation créative de l'imagination : ce sera une nouvelle façon de dire les choses ou un nouveau mode d'action. Cette transformation conduit à voir le problème autrement. Dans cette étape, on espère que la personne jeune va voir ou re-voir son problème vécu autrement, ce qui la rend capable de surmonter la situation conflictuelle différemment. L'accompagnateur s'appuie sur les principes et démarches de l'EC pour la relier à la richesse de son caractère propre, et aux défis de son développement.

Ce processus de découverte permet au jeune de comprendre son problème de vie d'une nouvelle façon. La transformation de l'imagination, – Dykstra l'appelle révélation –; cette transformation est un don. Or, la capacité à recevoir ce don exige une discipline spirituelle. Dans la dernière section qui suit, nous reprenons les trois pratiques préconisées par Dykstra : la repentance, la prière et le service (chapitre 6 de la thèse, section 2.2).

### **4.2.3 Trois pratiques spirituelles**

Les trois pratiques spirituelles proposées nous amènent au cœur d'une théologie de l'éthique du caractère. Le soi est un don, plus qu'un projet à accomplir dont nous sommes le seul maître d'œuvre, sens profond de la repentance.

#### **4.2.3.1 La repentance**

Le mot repentance est réinterprété de manière intéressante par Dykstra. Il s'agit d'abandonner les anciennes perceptions (images) des autres et de nous-mêmes; c'est

l'éloignement de « la tendance à tout rapporter à soi » (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.1). La repentance n'est pas seulement une réorientation, c'est aussi une transformation de soi. La repentance élabore l'idée que la vie morale n'est pas surtout une question de développement et de croissance, mais une question de conversion. En d'autres termes, la croissance morale des jeunes est une question de transformation plutôt que d'adhésion à des principes ou l'apprentissage à suivre des étapes.

La repentance se réfère à la réorientation la plus totale possible du soi, incluant sa propre raison, sa propre conscience, ses propres émotions, ses besoins, ses peurs et ses désirs. Au niveau chrétien, cette réorientation de soi et cette transformation de l'imagination ne se font pas toutes seules. En effet, la repentance nous permet de réfléchir sur la tentation de l'autosuffisance de soi. Elle implique de reconnaître notre incapacité de faire le bien par notre propre force, reconnaître notre constant besoin de Dieu et de sa grâce. Au plan théologique, l'histoire de Dieu ne résout pas les difficultés de la vie. Mais elle offre quelque chose de meilleur, c'est l'aventure où nous sommes les possesseurs de la Bonne nouvelle : Dieu a appelé le monde à vivre la réalité selon laquelle il est le maître du monde (chapitre 5 de la thèse, section 1.2).

À partir de cette réalité chrétienne selon laquelle Dieu est le maître du monde, l'éthique théologique du caractère avance deux constats :

- a. Le soi est un don venant de Dieu;
- b. Nous avons besoin d'une histoire qui nous le fait accepter comme un don.

À travers l'initiation à une histoire particulière, nous apprenons à voir les autres et leurs différences, comme un don (chapitre 5 de la thèse, section 1.3). Dans ce sens, la notion du don est liée à la notion de l'amour qui est « l'appréhension non violente des différences ». L'amour est une relation par laquelle nous sommes appelés à apprécier la réalité qui nous dépasse; l'amoureux qui se vide de lui-même, laisse les autres exister en lui (chapitre 5 de la thèse, section 3.1). Selon ce registre, le péché devient l'illusion résultant

du fait que l'individu cherche à interpréter sa vie comme œuvre à accomplir (*achievement*) plutôt que don (*gift*) venant de l'A/autre (chapitre 5 de la thèse, section 1.3). Amener le jeune adulte à voir sa vie comme don, permet que son rapport aux problèmes de sa vie se transforme. Ce fait ne nie pas l'existence des problèmes, mais en créant un nouveau rapport à ceux-ci, il contribue à les dépasser.

La dynamique du péché – compris ici comme une incapacité de voir correctement – s'arrêtera quand nous nous reconnâtrons comme étant aimés profondément et en permanence. Une des bénédictions les plus grandes de Dieu, c'est l'amour et l'attention que nous recevons des autres; spécialement l'amour et l'attention reçus sans demande, gratuitement, pour ce qu'on est (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.1). L'accompagnateur veillera à acheminer le jeune adulte vers cette zone de l'amour gratuit afin qu'il puisse voir sa vie comme un don d'amour. Cette zone, nous la trouvons soit dans nos histoires personnelles avec les autres, soit dans l'histoire de Jésus qui est l'histoire du don de l'amour, par excellence.

De cette perspective du don, nous comprenons maintenant que nous ne sommes pas les seuls qui contribuent à la création de notre caractère; notre caractère est aussi le don venant des autres, de l'Autre; et nous apprenons à considérer ce caractère comme le nôtre par notre reconnaissance qu'il est un don<sup>136</sup>. La narration qui contribue à la formation de ce caractère ne retrace pas une simple fin à poursuivre au prix des autres; la narration est une histoire qu'on doit apprendre continuellement de la présence des autres; c'est à travers ce que les autres ont fait dans cette histoire que nous apprenons ce que nous faisons dans cette même histoire (chapitre 5 de la thèse, section 2.4).

#### **4.2.3.2 La prière**

Par la pratique de la prière nous entrons dans la notion de l'attention. Par la prière, on sera attentif à Dieu; c'est la présence et l'assurance de l'amour de Dieu « à qui le reçoit » et

---

<sup>136</sup> Voir l'idée de « l'aspect privé et public du caractère » au chapitre 4 de la thèse, à la section 2.2. Voir aussi l'idée de « la dimension sociale de soi » au même chapitre, à la section 1.2.



le partage avec les autres (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.2). La prière est la discipline de l'attention au don de Dieu. La prière, en sa forme implicite, est l'acte d'attention à la réalité qui nous précède. Elle permet à la réalité qui nous précède de nous changer. La prière comme acte d'attention à Dieu n'est pas un manque d'attention au monde. Notre attention à Dieu purifie notre attention au monde; elle la renforce et l'éclaire.

La prière comme acte d'attention à l'A/autre se pratique individuellement, mais aussi communautairement. Quant à la prière en communauté, cela se fait à travers la participation aux rituels, aux sacrements et aux autres manifestations de la vie de la communauté chrétienne. Enfin, la liturgie peut offrir un milieu favorable pour pratiquer la transformation de l'imagination et du caractère (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.2)<sup>137</sup>.

#### **4.2.3.3 Le service**

Par le service, on sera attentif aux autres; c'est l'action de l'amour de Dieu à travers le croyant (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.3). C'est par l'amour que les chrétiens vont apprendre à se servir les uns les autres; ce service n'est pas une fin en lui-même, mais un reflet du Royaume vers lequel les chrétiens sont orientés. Ce sens du service, Jésus l'a approfondi dans l'histoire de sa vie et nous le suivons dans cet exemple. Être chrétien implique beaucoup plus que des décisions éthiques à prendre, c'est une manière de servir le monde. Par le service, le chrétien apprend « à voir » le monde sous le mode du divin (chapitre 5 de la thèse, section 3.1).

L'éthique chrétienne du caractère conçoit Dieu comme source d'amour. Si le processus de l'accompagnement peut acheminer le jeune vers cette source divine de l'amour gratuit de Dieu, il sera possible pour le jeune de dépasser son égoïsme en s'ouvrant à Dieu, à son soi et aux autres<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> En ce qui concerne l'application de l'éthique du caractère dans la vie liturgique, voir Saliers 1999.

<sup>138</sup> Pour aller plus loin dans cette idée, voir Robinson 1998.

Au sujet de l'accompagnateur comme serviteur, l'idée chrétienne de service induit ceci : servir c'est se préoccuper de la personne qui a besoin « de notre attention » sans être fixé sur son amélioration (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.3). Il y a donc un service dont le critère n'est pas l'amélioration et l'efficacité, mais quelque chose d'autre : la présence. L'EC développe un type d'accompagnement de présence auprès des jeunes. Notre intervention éthique auprès des jeunes adultes possède une influence de présence plutôt que d'agir. Et qui parle de présence, parle aussi de l'idée d'« être-avec » qui est le sens fondateur du terme accompagnement : *cum pane* (partager le pain)<sup>139</sup> et *cum pas* (partager le pas, ou compagnon de route). Accompagner, c'est être-avec les jeunes et partager avec eux leur pain quotidien : leurs inquiétudes, leurs questionnements, leurs rêves, etc. Accompagner, c'est servir.

#### 4.2.4 Jésus comme modèle

Le centre de notre histoire et de notre imagination est Jésus-Christ dans lequel nous voyons ce que signifie vivre dans la repentance, dans la prière et dans le service (chapitre 6 de la thèse, section 2.2.3). Être chrétien implique d'avoir des convictions profondes sur la personne et l'agir de Jésus de Nazareth; on pose ici une question sur la relation entre la christologie et l'éthique (chapitre 5 de la thèse, section 2.4.1). Jésus n'est pas au départ un modèle éthique, mais il est avant tout le Messie; l'éthique fait partie intégrante de sa vie. Par la dimension narrative de la christologie, nous arrivons à voir que Jésus ne propose pas les critères d'une éthique sociale, mais son histoire est en elle-même une éthique sociale. Ainsi, la vie morale chrétienne devient une adhésion à cet homme Jésus-Christ, comme le réalisateur de la règle divine en sa personne et en son action (Hauerwas 1975, 183; chapitre 4 de la thèse, sec. 4).

Au sujet de la personne de Jésus, la traduction de la Bible par Chouraqui offre un indice intéressant sur Jésus en rapport avec l'idée du caractère : « (...) Aux derniers de ces jours, il nous a parlé par un fils qu'il a établi héritier de tout, lui par qui il a formé les ères,

---

<sup>139</sup> Voir Maela 2004.

lui, splendeur de la gloire, caractère de sa substance (...) » (Chouraqui, André 1984, 489). Ce terme de caractère, au sens de mot gravé<sup>140</sup>, marque bien le lien et la différence entre Dieu et Jésus. Nous savons bien en effet qu'un mot gravé ou imprimé n'est pas l'objet même qu'il désigne, il le représente. Il est pourtant indispensable. Pas d'existence véritable sans nom. En fait, ce passage biblique confirme que la marque, le signe, le caractère de Dieu parmi nous, c'est Jésus. Il s'agit de le prendre comme modèle pour former la vie chrétiennement et éthiquement; et être comme Jésus : lié à Dieu.

Les chrétiens se disent l'un à l'autre l'histoire de la vie du Christ, sa mort, sa résurrection et les expériences vécues comme des histoires qui changent la vie des gens (chapitre 6 de la thèse, section 3). La narration (le récit) fournit les moyens conceptuels pour dire comment l'histoire d'Israël et celle de Jésus forment moralement le caractère et la communauté chrétienne (chapitre 5 de la thèse, section 2.4). Jésus est l'histoire qui a formé l'Église. L'apprentissage à vivre à la façon de Jésus vient d'une communauté de caractère formée par l'histoire de Jésus et des saints<sup>141</sup> à travers leurs grands témoignages de foi. Suivre l'histoire de Jésus, c'est devenir son disciple; et être disciple, c'est faire partie d'une nouvelle communauté, et être transformé d'un individu ordinaire à un membre du corps du Christ, dans une communauté de vie éthique qui se développe historiquement et universellement (chapitre 5 de la thèse, section 2.4.1). C'est l'histoire du Christ qui forme nos convictions et notre caractère chrétiens.

#### **4.2.5 Ecclésiologie (l'Église comme communauté d'appartenance)**

Pour les jeunes catholiques, la communauté d'appartenance qui porte l'histoire et la tradition collectives est l'Église, avec un caractère, des convictions, des histoires et visions particuliers. L'importance de l'Église pour la vie morale des jeunes ne se réduit pas

---

<sup>140</sup> Voir l'étymologie du mot caractère au chapitre 3 de la thèse, section 1.

<sup>141</sup> Dykstra (1980, 66) attire notre attention sur la vie des saints et de ceux qui sont exemplaires en vie morale, pour constater leurs différences comme individus, et la différence des chemins de vie qu'ils ont pris pour vivre une vie morale saine. Si nous réduisons toute leur vie morale à une série d'étapes de croissance morale (que toute personne doit passer), nous n'aurons pas une réelle compréhension du contenu du progrès moral dans la vie.

seulement à les engager socialement ou à les ouvrir aux autres et les rendre moins égocentriques; son importance morale va jusqu'à montrer aux jeunes ce qu'ils ne sont pas encore capables de voir seuls, à se connaître davantage et à redécouvrir leur identité. Le problème du monde contemporain est un problème éthique lié à la perte de l'identité personnelle, et ce n'est que dans la communauté d'appartenance que la personne peut redécouvrir son identité (chapitre 5 de la thèse, section 2.1).

Ajoutons que le défi des jeunes catholiques d'aujourd'hui, spécialement en contexte québécois, demeure leur rapport à une communauté d'appartenance ecclésiale en lien avec leur milieu social séculier. Le jeune adulte chrétien ne peut pas agir en s'isolant de ses racines religieuses. Peu attirante en milieu québécois, l'Église comme communauté peut recouvrer un sens, à partir de l'éthique théologique du caractère : il s'agit d'une communauté porteuse d'histoires, de métaphores, d'images, de symboles collectifs fournis par les Écritures et la tradition.

On peut donc conclure que l'accompagnement éthique et pastoral est un processus qui ouvre les jeunes adultes catholiques québécois à leur particularité et leur distinction à l'égard des autres jeunes adultes, par leur appartenance à l'histoire chrétienne collective qui forme leur caractère chrétien. Plus largement, de ce qui précède, nous déduisons que la vision chrétienne ouvre les gens vers une force et une réalité transcendantes, qui leur permettent d'avoir une nouvelle façon de voir, de savoir, de sentir. Et c'est ainsi que nous pouvons concevoir l'originalité de la contribution de la foi dans notre vie de tous les jours (chapitre 6 de la thèse, section 2.1). Être chrétien doit signifier qu'on est déterminé à voir la vie comme elle est. Notre vision doit être formée et disciplinée afin de la libérer de nos propres soucis, de notre monde aut centré, confortable et souvent illusoire (chapitre 5 de la thèse, section 3.1). Ainsi, l'accompagnement éthique des jeunes adultes se préoccupe de les aider à réajuster leur façon de voir la réalité en les mettant en présence des images et des métaphores des histoires chrétiennes qui offrent une nouvelle façon de voir.

## **5. Les points faibles de l'application pastorale de l'éthique du caractère : la particularité du contexte québécois**

Les sections précédentes ont suggéré des pistes d'application de l'EC dans la pratique pastorale de l'accompagnement auprès des jeunes adultes catholiques. Dans cette section nous approfondissons notre connaissance pastorale de l'application de la théorie éthique du caractère, tout en prenant conscience des points faibles de l'application pastorale de cette théorie éthique en contexte québécois. Suite à cela, nous démontrons comment l'accompagnateur éthique peut se situer par rapport à ces points. Nous explorons ce sujet sous forme de points précis.

### **5.1 Quelle communauté? Discussion critique**

Ce point sur la communauté permet de formuler une discussion critique sur Hauerwas et Dykstra. Certes, le type de tradition et de communauté où le sujet forme son identité fera toute la différence sur le plan du caractère, mais nous sommes d'accord avec la critique que Médevielle (2006, 100) formule, au sujet des failles de la théorie éthique du caractère. Elle rappelle ceci :

La première critique à relever concerne la communauté d'appartenance du sujet croyant dans la société postmoderne. À moins de vivre dans un ghetto, le sujet croyant n'appartient jamais à une seule communauté. (...) la position communautarienne, (...) risque d'oublier que nous sommes « empêtré dans une pluralité de récits, d'histoires et de traditions » dont il faut pouvoir rendre compte. La deuxième critique concerne le visage sectarien que prend l'Église dans ce modèle communautarien. (...) Il ne faut pas oublier que dans la particularité du récit évangélique est inscrit un appel à l'universel.

En prenant compte de ce qu'avance Médevielle au sujet de la communauté dans l'EC, il nous paraît que le modèle éthique de Dykstra par rapport à l'aspect communautaire est beaucoup plus adapté à la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes. Sans nier l'importance de l'idée hauerwasienne sur la communauté, nous précisons ici, que nous nous inspirons davantage du développement de l'aspect communautaire chez Dykstra, pour notre approche pratique auprès des jeunes chrétiens (chapitre 5 de la thèse, sections : 2.4 et 4.1.3). Avec Hauerwas, en créant une histoire et une communauté alternatives, le modèle

hauerwassien conduit presque le jeune à se couper de son environnement social. Tandis qu'avec Dykstra, la croissance morale chrétienne est un processus de réajustement avec la société à travers une nouvelle vision sur le monde. Être en lien avec la société dans une distinction sans séparation, est bénéfique pour la croissance des jeunes (chapitre 6 de la thèse).

Pour bien souligner la distinction des jeunes catholiques de leur monde tout en faisant partie intégrante de leur monde, nous préférons davantage l'approche de Dykstra sur la pratique chrétienne et la particularité de la contribution de la foi à la société (chapitre 6 de la thèse, section 3.1). Selon lui, les chrétiens font et pratiquent le bien comme tout autre humain le fait et pratique dans sa vie; sauf que les chrétiens le font différemment parce que leur motivation est fondée sur Dieu en Jésus-Christ. En d'autres mots, Dykstra ne distingue pas les chrétiens au niveau de la pratique, mais au niveau normatif. C'est au niveau du fondement de la pratique que les chrétiens se distinguent des autres, à cause de la différence de leur motivation et de leurs visions (fondées sur Dieu en Jésus-Christ).

Cela dit, l'importance accordée à l'aspect communautaire et à l'histoire collective représente un redoutable défi dans le contexte québécois où l'histoire de l'Église n'est pas très bien perçue. D'où vient le défi pastoral d'accompagner nos jeunes adultes héritiers d'une histoire collective non appréciée<sup>142</sup>. On ne peut nier que notre pratique rencontre là un obstacle majeur.

## **5.2 Une approche pertinente, mais dans la durée**

Dans un contexte pluraliste comme celui du Québec, l'EC permet de surmonter les limites d'éthiques offrant des règles universelles. C'est le jeune lui-même, sa propre histoire de vie qui devient la mesure et la règle que l'accompagnateur doit suivre afin de la

---

<sup>142</sup> Voir Grand'Maison, Jacques et Solange Lefebvre. 1993. *Une Génération bouc émissaire : enquête sur les baby-boomers*. Cahiers d'études pastorales, 12. Ville St-Laurent, Canada: Fides. Voir aussi Caulier, Brigitte dir. 1996. Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord. *Culture française d'Amérique*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval. Voir également Coomans, Thomas et collab. 2006. *Quel avenir pour quelles églises?* Patrimoine urbain, 3. Québec: Presses de l'Université du Québec.

retravailler et développer, avec le jeune, en rapport avec sa communauté d'appartenance. L'EC n'est pas cette discipline qui fournit les réponses que nous cherchons, mais elle est plutôt une discipline qui fait poser des questions sur soi-même. C'est un système de penser qui nous fait réfléchir intérieurement sur soi afin de se connaître davantage, plutôt que de se contenter de nous fournir des critères afin de régler un problème venant de l'extérieur de nous-mêmes.

Mais le lecteur de la thèse doit pressentir le problème qui se pose à notre pratique : le temps et la durée. Le premier chapitre a montré que l'accompagnement pastoral se fait surtout de manière ponctuelle. Mais alors, est-il réaliste de poser l'éthique théologique du caractère comme fondement de cette pratique? Que faire des idées comme la suivante : « (...) le soi aura le caractère seulement à travers l'action et par une longue et progressive croissance. (Hauerwas 1975, 68; c'est nous qui traduisons) »<sup>143</sup>, ou comme celle-ci « Apprendre ces disciplines (repentance, prière, service) implique le passage à un processus créatif (...) Ce processus est un *temps d'attente* qui permet à l'imagination d'être transformée (...) » (chapitre 6 de la thèse, section 3).

Ces aspects plus pratiques nous amènent à constater l'importance du facteur du temps dans la formation de soi. Il est clair pour nous maintenant que la pratique d'accompagnement liée à une théorie éthique comme celle du caractère se base sur la formation du caractère et de soi à travers une longue et progressive croissance morale. Avec le style des jeunes catholiques québécois qui ne fréquentent pas régulièrement l'église, l'accompagnement éthique du caractère est confronté, au niveau pastoral, au dilemme du manque du temps nécessaire pour la formation du caractère des jeunes. L'EC demeure une approche pertinente qui peut inspirer une intervention ponctuelle, moyennant la conscience de cette importante limite.

---

<sup>143</sup> (...) *a man's self acquires character only through activity and by a long and gradual growth.*

### 5.3 Des objectifs réalistes dans le contexte québécois

Pour tenir compte des limites que nous impose le contexte québécois, il est nécessaire de clarifier dans quel but nous voulons développer l'application de l'EC dans la pratique pastorale de l'accompagnement des jeunes adultes catholiques en contexte québécois.

La théorie pratique de l'accompagnement éthique développée dans cette thèse n'a pas pour but d'élaborer un modèle pastoral d'accompagnement qui conduise nécessairement à une longue démarche de formation du caractère des jeunes adultes catholiques dans l'Église du Québec. Certes, elle le pourra si certains le désirent, mais nous nous situons plutôt à un niveau d'éveil. Voici nos objectifs modestes :

1. Offrir aux jeunes adultes une occasion unique et simple de s'ouvrir à leur soi et à leur caractère qui ne peuvent pas être isolés des racines religieuses et croyantes.
2. Les faire réfléchir sur le type de personne qu'ils veulent être dans leur vie, en les mettant en route vers la découverte des éléments constitutifs de leur caractère humain et chrétien.
3. Les ouvrir à leur particularité et leur propre identité chrétienne.
4. Ajuster leur perception de leur communauté chrétienne d'appartenance (l'Église catholique) vue surtout comme une communauté qui s'organise selon des règles et des lois. En dévoiler les aspects narratifs, l'attention à la personne et son soi<sup>144</sup>.
5. Sortir la pastorale ecclésiastique des modèles usuels : de l'application morale des normes ou de l'orientation morale selon les conséquences des actes commis.
6. Donner de l'Église du Québec l'image d'une Église accompagnatrice qui aide à discerner le chemin de la vie menant au Royaume des béatitudes<sup>145</sup>, plutôt qu'une Église qui dicte à la personne quoi faire et lui procure des réponses toutes faites, séparées des histoires de vie. Avec l'EC, la vie morale de l'Église prend le visage des béatitudes plutôt que le visage du commandement<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Pour aller plus loin à ce sujet, voir Poling 1984.

<sup>145</sup> Évangile des Béatitudes : Matthieu 5, 1-12.

<sup>146</sup> Pour aller plus loin dans cette idée d'une éthique éloignée du commandement, voir Augustin 1974.



7. Provoquer une occasion de réflexion théologique et pastorale sur la vocation éthique de l'Église du troisième millénaire comme une « bâtisseuse de caractère » des jeunes adultes catholiques<sup>147</sup>.
8. Offrir aux intervenants jeunesse, et aux prêtres et éducateurs qui œuvrent auprès des jeunes chrétiens, une occasion de réflexion profonde sur leur pratique et leur ministère auprès des jeunes adultes<sup>148</sup>.

Il ne saurait être question de faire croire aux jeunes rencontrés que nous pouvons contribuer fortement à la formation de leur caractère, uniquement à partir d'un accompagnement ponctuel, mais de leur indiquer une voie de compréhension de celle-ci, quelques pistes. En outre, c'est toute notre approche pastorale qui peut bénéficier de cette orientation, notamment nos liturgies, homélies, animations, lectures bibliques.

## **Conclusion**

Pour conclure, il nous paraît particulièrement clair que ce chapitre est déterminant par rapport au reste des chapitres de la thèse. Nous avons tenté de démontrer la contribution de l'EC à l'accompagnement des jeunes adultes catholique en contexte québécois.

Pour faire cela, nous avons tiré des principes généraux et spécifiques de l'EC en rapport avec la pratique de l'accompagnement. Au niveau des principes généraux, nous les avons structurés sous deux plans : éthique et chrétien. Les principes généraux sous le plan éthique sont centrés davantage sur des questions qu'on doit retenir en pratiquant l'accompagnement auprès des jeunes : « qui suis-je » et « qui je veux devenir ». Quant aux principes généraux sous l'angle chrétien, le rapport à la foi se fait au-delà des lois morales; la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes devient un processus de découverte d'une nouvelle vision que les histoires chrétiennes puissent fournir. Au niveau des principes spécifiques de l'EC, nous avons dégagé trois principes spécifiques. Le premier

---

<sup>147</sup> Voir Fulton 2000.

<sup>148</sup> Pour aller plus loin à ce sujet, voir Everding 1983.

principe spécifique transforme la pratique de l'accompagnement d'un simple processus technique servant à produire une décision, à un processus de travail profond sur le soi du jeune. Le deuxième principe spécifique rend la pratique de l'accompagnement plus subjective; il éloigne l'accompagnement des principes universels impersonnels pour l'approcher davantage de la personne. De ce fait, les jeunes, leurs croyances, leurs pensées, leurs raisonnements, leurs sentiments et émotions, leurs histoires personnelle et communautaire deviennent essentielles pour la pratique de l'accompagnement. Le troisième principe spécifique de l'EC libère la pratique de l'accompagnement des critères uniquement rationnels et l'ouvre à ce qu'on appelle le mystère. À travers ce principe spécifique, l'accompagnement devient un processus dynamique qui respecte la particularité de chaque personne et son mystère au lieu de l'enfermer dans la recherche rationnelle de solutions à ses problèmes.

Au niveau de l'application éthique dans l'accompagnement des jeunes, nous avons dégagé de l'EC développée par Hauerwas et Dykstra deux démarches conjointes : une démarche éthique subjective et une démarche éthique de la vision. Puis nous avons repris les trois fondements de leur théorie du caractère, – histoire, communauté et vision –, de même que des repères constitutifs de l'approche chrétienne qui oriente la pratique de l'accompagnement des jeunes chrétiens : la tradition chrétienne, la Bible, la Révélation chrétienne, la christologie (Jésus comme premier modèle), les Saints comme modèles et repères de vie morale chrétienne, l'ecclésiologie (l'église comme communauté d'appartenance), la repentance (ouverture de soi « s'épanouir »), la prière (s'ouvrir à Dieu), le service (s'ouvrir aux autres).

Et pour ajuster ces repères constitutifs de l'approche chrétienne au contexte catholique québécois, nous avons terminé notre chapitre en mentionnant les points faibles de l'application pastorale de l'éthique du caractère : le rapport des Québécois à l'Église catholique et le problème de la durée dans notre pratique d'accompagnement. Cette section ouvre une voie d'avenir à emprunter pour le développement d'un accompagnement pastoral inspiré de l'EC; elle laisse entrevoir un nouveau visage de l'Église plus conforme aux

besoins des jeunes d'aujourd'hui.

## Conclusion générale

Notre projet de recherche était animé et motivé par les besoins des milieux où nous intervenons. Dans le champ de la théologie pratique, il entendait se pencher sur l'accompagnement pastoral des jeunes adultes dans une perspective d'éthique du caractère. Dans ce but, la démarche doctorale a exploré des ressources de la théorie éthique du caractère pour orienter la pratique de l'accompagnement auprès des jeunes adultes. Elle a combiné une étude théorique de l'éthique du caractère, et une approche pratique d'accompagnement des jeunes adultes.

*Notre question était la suivante* : comment pouvons-nous accompagner éthiquement et chrétiennement, dans le monde pastoral catholique, les jeunes adultes? Et pour répondre à cette question, il a fallu préciser davantage la nature de l'accompagnement auprès des jeunes adultes. Les théologiens moralistes retenus comme Gaziaux, Le Bouëdec, Moysan et Leduc (chapitre 7 de la thèse, section 3)<sup>149</sup>, montrent bien que l'accompagnement et l'éthique constituent deux domaines occupant de plus en plus une place partagée dans la sphère pratique du monde pastoral. En se situant dans la perspective d'un accompagnement dans le cadre de l'Église catholique et, plus généralement, du christianisme, tout accompagnement déboucherait sur l'éthique. Le Bouëdec (2000, 50) estime même que « l'accompagnement est, par nature, d'ordre éthique, parce que ce qui est en jeu c'est le développement de la personne et le bien de la communauté ». À ce titre, nous pouvons dire que notre perspective visait à développer une *approche d'accompagnement éthico-pastorale*.

Quant au type d'accompagnement, nous avons en effet poursuivi le travail de la thèse en nous situant dans une perspective d'*accompagnement éthique*. Certes, il s'agit plutôt d'accompagnement éthico-pastoral, mais dans la dernière partie de la thèse, il était question de l'importante distinction entre l'*éthique de l'accompagnement* et l'*accompagnement*

---

<sup>149</sup> Voir aussi Revue d'éthique et de théologie morale (n°222, 2000), *Accompagner l'autre. Quelles évolutions? Quels repères éthiques?*; Revue Christus (n°153, 1992), *L'Accompagnement spirituel : Un art qui s'apprend, Le discernement spirituel, La dimension psychologique, Repères pour aujourd'hui, Avec les jeunes*.

*éthique*, dont la signification est élaborée par Le Bouëdec (2002). L'éthique de l'accompagnement désignerait les codes et les principes moraux auxquels l'accompagnateur doit se référer, en pratiquant l'accompagnement d'autrui. L'accompagnement éthique signifie qu'il prend conscience de l'approche éthique le fondant, et endosse une perspective ne se limitant pas à une morale prescriptive<sup>150</sup>. Plus précisément, nous avons identifié des principes et traits spécifiques de l'éthique théologique du caractère, qui nous paraît extrêmement pertinente pour fonder un accompagnement véritablement éthique dans une perspective pastorale.

Beaucoup d'auteurs, au sujet de l'accompagnement<sup>151</sup>, font bien le lien et la distinction entre la triade accompagnement, morale et éthique. Cependant, ils n'emploient que le terme *éthique de l'accompagnement* dans leurs ouvrages. Sous l'inspiration de Le Bouëdec, le concept d'accompagnement éthique nous paraît engager davantage une clarification du rapport entre éthique et accompagnement. Est-ce un accompagnement éthique ou éthico-pastoral? Le lecteur nous pardonnera de ne pas trancher artificiellement entre les deux. Le domaine pastoral prend sa source et ses fondements dans une théologie, certes, mais il est souvent confronté aux enjeux les plus humains, sans que la foi ne soit toujours nommée. À ce titre, notre accompagnement se fait parfois éthico-pastoral, parfois simplement éthique.

Rappelons qu'il ne s'agit pas de *counselling* ou d'une quelconque démarche thérapeutique, mais d'un accompagnement au sens premier du terme. Le premier chapitre offrait une section sur ce point. L'idée principale à retenir est que le verbe accompagner renvoie à *cum panis* signifiant le partage du pain et *cum pas* symbolisant le partage du pas, l'action d'aller avec/vers. L'accompagnateur, c'est le compagnon de route. Le ministère

---

<sup>150</sup> Pour faire cette distinction, nous nous sommes inspirés de Paul Ricœur (1990) et de sa distinction entre morale et éthique. Ce sujet est traité au 3<sup>e</sup> chapitre de la thèse, section 2 (Le concept d'éthique du caractère).

<sup>151</sup> Voir Thevenot 1998; Gaziaux 2002; Le Bouëdec 2002; Matray, Bernard. 2004. *La présence et le respect : éthique du soin et de l'accompagnement*. Paris: Desclée de Brouwer; Pandelé, Sylvie. 2008. *La grande vulnérabilité: fin de vie, personnes âgées, handicap : esquisse d'une éthique de l'accompagnement*. Paris: S. Arslan.

pastoral de l'accompagnement est donc avant tout être-avec les sujets et partager avec eux le pain du jour : les inquiétudes, les questions, les quêtes, les rêves.

Le lecteur et la lectrice ont cependant dû percevoir une tension latente. En effet, l'éthique est sans doute présentement le domaine le plus sensible de la théologie. Dans l'opinion publique, lorsqu'il est question du catholicisme sur le ton de la controverse, il est souvent question de questions d'éthique sexuelle par exemple. Pour un religieux, le défi est de viser un équilibre entre le développement de la personne jeune et l'intégration à sa communauté chrétienne (catholique dans la plupart de cas nous concernant). Mais comme l'image déphasée de l'Église est celle d'une institution prescriptive, insistant beaucoup sur la soumission à des règles, des codes et des lois morales strictes, le défi est de taille, surtout si l'on prétend offrir un accompagnement éthico-pastoral.

Paradoxalement, l'Église catholique prône une compassion pastorale et une intelligence des situations pour les pasteurs (Église catholique 1999, Nouwen 1999, 2002). Reste qu'il n'est pas évident d'aborder l'accomplissement du soi et du caractère, sans parfois entrer en contradiction avec la « loi » ou l'« enseignement » ecclésial. Il nous semble que l'éthique théologique du caractère offre des ressources pour surmonter ce dilemme. Rappelons qu'une des caractéristiques centrales de la théorie éthique du caractère, c'est le dépassement à la fois du relativisme et du particularisme.

Plus précisément, l'éthique du caractère s'intéresse moins à la prise de décision personnelle qu'au caractère des décideurs tel qu'ils s'expriment dans leur comportement. C'est plus qu'une procédure visant à prendre une décision particulière et à faire le bon choix. Elle est plus qu'une démarche visant à faire la Bonne chose (le devoir) et à obtenir un Bon résultat (l'utilité). L'éthique du caractère est une approche se fondant justement sur la notion du caractère, où les dimensions affectives et informelles sont importantes. Elle tient compte de l'histoire de la vie d'un individu. Cette histoire individuelle est en interaction constante avec l'histoire de la communauté d'appartenance et sa vision. Cet aspect de l'interaction entre histoire personnelle et communautaire évite à la fois le

relativisme et le particularisme.

Si l'on se remémore quelques traits caractéristiques de la jeunesse soulevés notamment au deuxième chapitre, on soulignera la recherche d'autonomie, le trouble résultant de l'ébranlement des institutions de transmission, le besoin de reconnaissance à travers des passages et des seuils moins définis, le renvoi à soi-même pour définir et consolider des valeurs et des repères, la confrontation à la pluralité des choix. Plusieurs sociologues de la jeunesse observent que les jeunes souffrent de l'allongement consécutif de la transition vers l'âge adulte. Et qui parle de prolongement de transition, parle aussi de prolongement d'un passage qui devient chemin et itinéraire de sens. L'accompagnement prend son sens fort de « cheminer avec, cheminer à côté » : partager le pas avec quelqu'un (*cum-pas*), cheminer en sa compagnie. Il ne s'agit pas uniquement de suivre des prescriptions, mais de frayer son propre chemin. Ici, l'accompagnement visera à assister dans la voie de l'accomplissement de soi, plutôt que celle de la pure conformité à des modèles et à des règles.

Doit-on en déduire que les jeunes adultes seront tout naturellement portés vers un accompagnement inspiré d'une éthique du caractère? Paradoxalement, non. Dans notre monde contemporain, l'individu est valorisé par ce qu'il accomplit. Une exagération de l'importance du « faire » et de l'« action » renvoie à notre société industrialisée, centrée sur la productivité de la personne. Sans être nécessairement liée à une morale de la soumission à des règles, il semble que la mentalité du monde actuel oriente vers une éthique comprise comme façon de faire. Or, le type d'une pratique chrétienne d'accompagnement éthique, fondé sur l'EC, propose un chemin de conversion et de transformation du savoir « quoi faire » au savoir « comment vivre ». C'est le passage de l'évaluation de l'acte à l'évaluation de l'acteur, la personne. C'est là où se fait la totale intégration du faire à l'être. Nous sommes dans l'éthique de Bien « être » et non seulement du Bien « faire ». La bonne personne fait des bonnes actions, mais les bonnes actions ne font pas nécessairement la bonne personne. Cela étant dit, l'accompagnement éthique ne néglige pas l'action, mais son point de départ, qui est son point central, sera la personne et non ses actes. Cette

perspective peut revitaliser le paysage éthique et le style d'accompagnement auprès des jeunes adultes chrétiens.

Il s'agit bien d'itinéraire, voire de chemin, dans le vrai sens de l'accompagnement développé dans les derniers chapitres de la thèse. Selon cette approche théologique de l'éthique du caractère, l'accompagnement commence par l'individu, à travers un processus de développement de sa personne et de son caractère; puis ou simultanément, l'individu (le jeune) s'ouvre vers l'autre, vers sa communauté et son Église.

Il nous semble que cette approche éthique d'accompagnement pourrait aider les intervenants pastoraux auprès des jeunes à surmonter le défi de la culture individualiste d'aujourd'hui, en ouvrant à la dimension collective. Il nous semble aussi que l'éthique théologique du caractère renouvelle l'interprétation du christianisme, en faisant valoir ses dimensions les plus significatives, narratives et symboliques. Plutôt que d'insister uniquement sur les codes de conduites ou les règles morales, cette éthique ouvre sur le christianisme comme histoire du salut.

Les deux derniers chapitres qui offrent une sorte de synthèse tentant de relier jeunesse, accompagnement pastoral et éthique du caractère, ne constituent pas une application pure et simple de l'EC. Il s'agit plutôt d'une approche. C'est d'ailleurs ce qui ressort des divers exemples dits d'application au début du chapitre sept.

Nous avons structuré cette approche autour de principes généraux et de trois principes spécifiques. Le principe général rappelle qu'il importe de renvoyer les sujets à leurs caractère et à sa formation, de même qu'à une redécouverte de la foi chrétienne comme héritage narratif. Le premier principe spécifique vise à déplacer l'attention de la recherche de solution de problème, vers la perspective du caractère. Le second insiste sur l'importance de modifier la compréhension courante de la vie éthique comme se réduisant à un ensemble d'actions découlant de principes, pour proposer une éthique narrative de la vision qui les incorpore. Le troisième principe spécifique cherche à dépasser le simple



examen rationnel des processus de décision menant à des choix de vie, en se penchant sur la personne et son soi, qui orientent la vie. La double démarche illustre il nous semble le dépassement du particularisme et de l'universalisme, en tenant ensemble l'éthique subjective et l'éthique de la vision.

Les personnes offrant un accompagnement se fondant sur l'éthique du caractère peuvent contribuer à bâtir des caractères dans leurs milieux d'intervention. Certes, d'autres ressources éthiques sont disponibles, et que nous n'avons pu approfondir ici. On renverra par exemple aux perspectives éducatives de la vertu, qui appréhendent elles aussi la personne humaine dans sa complexité et selon la formation de son caractère, mais la thèse ne pouvait s'y pencher.

Cette compréhension de l'accompagnement ouvre à une pédagogie de la voie, sur laquelle l'accompagnateur cherche avec les jeunes leurs chemins propres. Chercher ensemble avec eux, c'est partir à la découverte de leur être et leur soi, les aider à découvrir les faces cachées de leur personnalité, sans toutefois jamais forcer cette démarche. Chercher avec eux, c'est aussi mettre en évidence leurs grandes aspirations à une vie pleine et heureuse. C'est trouver des pistes pour que se réalisent des rêves de justice et de fraternité. C'est ouvrir le dialogue avec les institutions établies (Église, société, etc.) pour une transformation mutuelle, en vue d'un avenir commun possible.

## Bibliographie

- Adler, Gilbert. 2004. La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après-guerre à Vatican II. Dans *Précis de théologie pratique*, dir. Gilles Routhier et Marcel Viau, 27-38. Théologies pratiques. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Akamatsu, Etienne. 2001. Éthique à Nicomaque (Aristote). *Philothèque*. France: Editions Bréal 2001.
- Anatrella, Tony. 1988. *Interminable adolescence : les 12-30 ans*. Paris: Cerf.
- . 1993. *Non à la société dépressive*. Paris: Flammarion.
- Annas, Julia. 2001. Ethics and Morality. Dans *Encyclopaedia of Ethics, sous la direction de Becker Lawrence et Charlotte B. Becker*. 329-31. New York: Routledge.
- Anscombe, G. E. M. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy : The journal of the Royal Institute of Philosophy*, dir. H.B. Acton, v.33, n° 124 (January): 1-19.
- . 1958a. *Intention*. Library of Philosophy and Logic. Oxford: Blackwell.
- . 1965. Thought and Action in Aristotle : What is Practical Truth? Dans *New Essays on Plato and Aristotle*, dir. R. Bambrough, 143-158. New York: Humanities Press.
- . 1979. *New Essays on Plato and Aristotle*. International library of philosophy and Scientific Method. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 2005. *Human Life, Action, and Ethics : Essays*. Exeter: Imprint Academic.
- Apel, Karl-Otto et S. Griffioen. 1990. *What Right Does Ethics Have? Public philosophy in a Pluralistic Culture*. Amsterdam: VU University Press.
- Assemblée des évêques du Québec, 2000. *Proposer aujourd'hui la foi aux jeunes : une force pour vivre : document d'orientation / Assemblée des évêques du Québec*. Collection Église aux quatre vents, Collectivité Église catholique. Canada: Edition Fides.
- Attias-Donfut, Claudine. 1996. Jeunesse et conjugaison des temps. *Sociologie et société*, v.28, n° 1: 13-22.
- Audinet, Jacques. 1995. La diversité pratique des théologies. Dans *Écrit de théologie pratique*, 239-258. Ottawa: Novalis; Paris: Cerf; Bruxelles: Lumen Vitae; Genève: Labor et Fides.

- Augustin, Berset. 1974. Pour une orientation morale non directive des grands adolescents. *Éduquer aujourd'hui* 7. Paris: Le Centurion.
- Avanzini, Guy. 1993. Poste-face. Dans *Les Études doctorales : le cas des sciences de l'éducation : contribution à un accompagnement personnalisé des mémoires et des thèses*. Collection Défi-formation, dir. Guy Le Bouëdec, 151-164. Paris: L'Harmattan.
- Ballard, Paul H. et John Pritchard. 1996. *Practical Theology in Action : Christian Thinking in the Service of Church and Society*. Londres: SPCK.
- Barcalow, Emmett. 2000. *Open Questions : An Introduction to Philosophy*. U.S.: Oxford University Press.
- Barrau, Paul. 1984. Pastorale. Dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. Marcel Viller, 375-387. Paris: Beauchesne.
- Beauchamp, André. 1998. *La morale, entre héritage et nouveauté*. Montréal: Médiaspaul.
- Beauregard, André. 1987. La pastorale a aussi ses lois : encore faut-il les connaître. Dans *La praxéologie pastorale : orientations et parcours*, dir. Jean-Guy Nadeau, 33-40. Montréal: Fides.
- Becker, Lawrence et Charlotte B. Becker, directeurs. 2001. Character. Dans *Encyclopedia of Ethics*. 200-203. New York: Routledge.
- Becquet, Valérie, et Chantal de Linares. 2005. *Quand les jeunes s'engagent : entre expérimentations et constructions identitaires*. Débats jeunesse. Paris: L'Harmattan.
- Bertrand, Guy et collab. 2000. *Les jeunes : pratiques culturelles et engagement collectif*. Collection Études culturelles. Québec: Editions Nota bene.
- Bibby, Reginald Wayne. 1987. *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto, Canada: Irwin Pub.
- . 2002. *Restless Gods : The Renaissance of Religion in Canada*. Toronto: Stoddart Pub.
- , Sarah Russell et R. Rolheiser. 2009. *The Emerging Millennials : How Canada's Newest Generation Is Responding To Change & Choice*. Lethbridge, Alb.: Project Canada Books.
- Bloomfield, Paul. 2001. *Moral Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Bondi, Richard. 1984. The Elements of Character. *The Journal of Religious Ethics* 12: 201-218.

- Bouflet, Joachim. 2005. *Le printemps de Dieu : les saints de la génération Jean-Paul II*. Tours: CLD Éditions.
- Bourdeau, François. 1987. *Alphonse de Liguori : pasteur et docteur*. Théologie historique, 77. Paris: Beauchesne.
- Boutinet, Jean-Pierre. 2002. Questionnement anthropologique autour de l'accompagnement. *Éducation permanente*, n° 153: 241-250 .
- . 2004. Que savons-nous sur cet adulte qui part en formation? *Revue Savoirs : la vie adulte en question*, sous la direction de l'Association internationale pour la promotion des recherches en éducation et formation des adultes, n° 4: 11-51. Paris: L'Harmattan.
- Brawley, Robert L., dir. 2007. *Character Ethics and the New Testament : Moral Dimensions of Scripture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
- Browning, Don S. 1996. *A Fundamental Practical Theology : Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bunnin, Nicholas, et Jiyuan Yu. 2004. *The Blackwell Dictionary of Western philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publ.
- Butrus Badeea. 2005. Souffle de vie. *Le précurseur*, v.48, n° 1: 20.
- Calvet, Éric. 1997. Vu-Vécu : L'Église vue de loin. *Cahiers de l'Atelier*, n° 474: 3-7. Paris: Les Éditions de l'Atelier (Les éditions ouvrières).
- Campiche, Roland J. 1997. *Cultures jeunes et religions en Europe*. Sciences humaines et religions. Paris: Cerf.
- Canto-Sperber, Monique, dir. 2001. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 87-95, 310-17, 938-45, 1211-20, 1506-12. Paris: Presses Universitaires de France.
- Carroll R., Daniel et Jacqueline E. Lapsley, directeurs. 2007. *Character Ethics and the Old Testament : Moral Dimensions of Scripture*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Charron, André, Guy-M. Bertrand et Roland Laurin directeurs. 1973. *L'Incroyance au Québec, Approches phénoménologiques, théologiques, et pastorales*. Héritage et Projet 7. Montréal: Fides.
- Charron, Jean-Marc. 1996. Quête spirituelle et profils générationnels. Dans *L'éducation de la foi des adultes : l'expérience du Québec*, sous la direction de G. Routhier. Pastorale et vie, n° 13: 255-271. Montréal: Médiaspaul.

- Chevalier, André. 1992. *La paroisse postmoderne : faire Église aujourd'hui : l'exemple du Québec*. Collection Brèches théologiques 15. Montréal: Éditions Paulines.
- Chouraqui, André. 1984. Lettre aux Hébreux. Dans *Un pacte neuf : Le Nouveau Testament*, 489. Belgique: Brepols.
- Clair, André. 2001. Exister en caractère : au principe de la vie éthique. *Revue Philosophique De Louvain*, v. 99, n° 1: 73-98.
- Collange, Jean-François. 1992. Commentaire. Dans *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, 12-13 (mai): 35-37.
- Côté, Yves-Marie. 1972. *L'Église du Québec, un héritage, un projet : rapport synthèse-instrument de travail*. Montréal: Fides.
- Courtecuisse, Victor. 1992. *L'adolescence, les années métamorphose*. Paris: Stock/L. Pernoud.
- Cousin, Pierre et Jean-Pierre Boutinet. 1984. *Étude sur les aspirations religieuses des jeunes lycéens*. Angers: I.P.S.A.
- . 1993. Jeunes, religion et modernité. *Le journal des psychologues*, n° 104: 55-58.
- , Christine Fourage et Kristoff Talin. 1996. *La mutation des croyances et des valeurs dans la modernité : une enquête comparative entre Angers et Grenoble*. Logiques sociales. Paris, Montréal: Éditions l'Harmattan.
- . 1997. Diverses appréciations des jeunes sur l'Église. *Cahiers de l'Atelier*, n° 474: 16-22.
- Covey, Stephen R. 1996. *Les sept habitudes de ceux qui réalisent tout ce qu'ils entreprennent*. Traduit de l'anglais par Catherine Cullen. First businessman 3. Paris: First.
- Crisp, Roger dir. 1996. *How Should One Live? : Essays on the Virtues*. Oxford: Clarendon Press; New York; Toronto: Oxford University Press.
- et Michael Slote, directeurs. 1997. *Virtue Ethics*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Cuddy, Chris et Peter Ericksen. 2007. *I Choose God : Stories From Young Catholics*. Cincinnati, Ohio: Servant Books.

- Dachmi, Abdesslam et Muṣṭafa Ḥadiyah. 1996. اندماج الشباب وقضايا الهوية. Collection الرباط – العلوم الانسانية – كلية الآداب و العلوم الانسانية, v. 54. Maroc: Presse de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Université Mohammed V).
- Dagmang, F. 1999. *Satisfaction immédiate et libération*. Traduit en français par A. Divault. *Concilium*, n° 282: 61-71.
- Decoster, J. 2003. La responsabilité, un référentiel moral adapté au contexte de vie des jeunes d'aujourd'hui. *Revue de psychoéducation* 32: 141-164.
- Donahue, James A. 1990. The Use of Virtue and Character in Applied Ethics. *Horizons* 17, n° 2: 228-243.
- Donzé, Marc. 1995. Objectifs et tâches de la théologie pratique. *Revue des sciences religieuses* 69, n° 3: 292-302.
- Doyon, Diane et collab. 2002. L'accompagnement éthique des personnes engagées dans une relation mentoriale, Actes du colloque « Le mentorat au Québec : son développement, son avenir. *Site du Mentorat Québec*. [http://www.mentoratquebec.org/actes\\_2002.pdf](http://www.mentoratquebec.org/actes_2002.pdf) (page consultée le 14/06/2009).
- Drapeau, Jean et Rodrigue Bélanger. 1973. *Une Église d'hier à demain : exploration et essais*. Montréal: Presses de l'Université du Québec.
- Duclos, Germain et collab. 1995. *Besoins, défis et aspirations des adolescents : vivre en harmonie avec les jeunes de 12 à 20 ans*. Collection Parent guide. Saint-Lambert, Québec: Éditions Héritage.
- Dumont, Brigitte et collab. 2000. *Accompagner*. Mille et un bébés; Du côté des parents 31. Ramonville Saint-Ange: Érès.
- Dykstra, Craig R. 1981. *Vision and Character : A Christian Educator's Alternative to Kohlberg*. New York: Paulist Press.
- . 1982. Transformation in Faith and Morals. *Theology Today* 39, n° 1 (April): 56-64.
- . 1983. What Are People Like? An Alternative to Kohlberg's View. Dans *Moral Development Foundations : Judeo-Christian Alternatives to Piaget/Kohlberg*, sous la direction de Donald M. Joy, 153-161. Nashville: Abingdon.
- . 1986. Youth and the Language of Faith. *Religious Education*, 81, n° 2 (spring): 163-184.

- et Sharon Daloz Parks. 1986a. *Faith Development and Fowler*. Birmingham, Ala.: Religious Education Press.
- . 1989. The Critical Years : The Young Adult Search for a Faith to Live. *Pastoral Psychology* 37, n° 3 (March): 218-220.
- . 1989a. Ethics After Babel : The Languages of Morals and Their Discontents. *Theology Today* 36, n° 1(April): 55-58.
- . 1993. The Importance of Stories. *Initiatives in Religion* 2, n° 2 (spring): 1-2.
- . 1996. *Love's Knowledge : Theological Education in the Future of the Church and Culture*. Pittsburgh, Penn: The Association of Theological Schools in the United States and Canada.
- et Dorothy C. Bass. 2002. A Theological Understanding of Christian Practices. Dans *Practicing Theology : Beliefs and Practices in Christian Life*, sous la direction de Miroslav Volf et Dorothy C. Bass, 13-32. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.
- . 2005. *Growing in the Life of Faith : Education and Christian Practices*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
- et Dorothy C. Bass. 2008. *For Life Abundant : Practical Theology, Theological Education, and Christian Ministry*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub.
- Église catholique (Conférence catholique canadienne [Commission d'étude sur les laïcs et l'Église]) et Fernand Dumont. 1971. *L'Église du Québec : un héritage, un projet*. Montréal: Fides.
- Église catholique. 1999. *Le prêtre du troisième millénaire : le prêtre, maître de la Parole, ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du troisième millénaire chrétien*. Montréal: Médiaspaul.
- Elias, John L. 1989. *Moral Education : Secular and Religious*. Malabar, Fla.: R.E. Krieger Pub. Co.
- Emory University, Candler School of Theology. 2006. Youth Theological Initiative – History. *Site de l'Université d'Emory*. <http://www.candler.emory.edu/YTI/history.cfm>, (page consulté le 01/05/ 07).
- Everding, H. Edward Jr. 1983. Shaping Character for Ministry a Task for Theological Education. *The Iliff review* 40: 3-12.

- Fedler, Kyle D. 2006. *Exploring Christian Ethics : Biblical Foundations for Morality*. Louisville, U.S.: Westminster John Knox Press.
- Ferretti, Lucia. 2003. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal: Boréal.
- Flanagan, Kieran. 2001. *Virtue ethics and sociology : issues of modernity and religion*. London: Palgrave.
- Fowler, James. 1980. Moral Stages and the Development of Faith. Dans *Moral Education, and Kohlberg*, dir. B. Munsey, 130-160. Birmingham: Religious Education press.
- Fowler, James W. 1996. The Emerging New Shape of Practical Theology : New Life for Practical Theology. *Pastoral-Theologische Informationen*, n° 16: 205-223.
- Fulton, John et collab. 2000. *Young Catholics at the New Millennium : The Religion and Morality of Young Adults in Western Countries*. Dublin: University College Dublin Press.
- Gagey, Jacques. 1997. Le cheminement des jeunes du groupe à l'Église. *Cahiers de l'Atelier*, n° 474: 49-56.
- Galland, Olivier. 1990. Un nouvel âge de la vie. *Revue française de sociologie* 31, n° 4: 529-551.
- . 1997. *Sociologie de la jeunesse*. Collection U, n° 374. Paris: Colin.
- et Alessandro Cavalli, directeurs. 1993. *L'Allongement de la jeunesse*. Changement social en Europe occidentale. Arles: Actes Sud.
- Gaudet, Stéphanie. 2001. La responsabilité dans les débuts de l'âge adulte. *Lien social et Politiques*, n° 46: 71-83.
- Gauthier, Jean-Marc. 2004. De la *praxis* chez les chrétiens ou les pratiques chrétiennes revisitées (*Praxis* ecclésiale, *praxis* des chrétiens, *praxis* sociale). Dans *Précis de théologie pratique*, dir. G. Routhier et M. Viau, 137-150. Théologies pratiques. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Gauthier, Madeleine. 1996. Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance. *Nouvelles pratique sociales*, v.9, n°1 (printemps).
- , Léon Bernier et Francine Bédard-Hô, directeurs. 1997. *Les 15-19 ans : quel présent? Vers quel avenir?* Culture et société. Sainte-Foy, Québec: Éditions Institut québécois de recherche sur la culture.



- et Jean-François Guillaume, directeurs. 1999. *Définir la jeunesse? D'un bout du monde à l'autre*. Culture et société. Sainte-Foy, Québec: Éditions de l'Institut québécois de recherche sur la culture.
- . 2003. *La jeunesse au Québec*. Saint-Nicolas, Québec: Éditions de l'IQRC.
- et Mégane Girard. 2008. *Caractéristiques générales des jeunes adultes de 25-35 ans au Québec*. Québec: Conseil supérieur de la langue française.
- Gaziaux, Éric. 2002. De l'autonomie morale au discernement spirituel; Une perspective sur la liberté humaine. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 222: 159-180.
- Gilbert, Guy. 1999. *Cris de jeunes*. Paris, Salvator.
- Girard, Marc. 1998. *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000: un chemin de discernement basé sur la Parole de Dieu : retraite aux Évêques du Québec*. Montréal: Médiaspaul.
- Godbout, Gilles. 2004. Accompagner. Dans *Précis de théologie pratique*, dir. G. Routhier et M. Viau, 681-693. Théologies pratiques. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Gueullette, Jean-Marie. 2002. Accompagner l'autre; Quelles évolutions? Quels repères éthiques? *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 222: 21-28.
- Grand'Maison, Jacques, dir. 1992. *Vers un nouveau conflit de générations : Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*. Cahiers d'études pastorales 11. Montréal: Fides.
- , Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier, directeurs. 1995. *Le défi des générations : enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui*. Cahiers d'études pastorales 15. Ville Saint-Laurent, Québec: Fides.
- Grimpret, Matthieu. 2007. Être chrétien constitue-t-il une politique? *Liberté Politique*, n° 37 (été): 20-36.
- Guillaume, Jean-François. 1998. *Histoires de jeunes : des identités en construction*. Paris, France: Harmattan.
- Hamelin, Jean. 1984. *Histoire du catholicisme québécois. Le 20e siècle, De 1940 à nos jours*, T. 2. Montréal: Boréal Express.
- Harrison, R.K. 1987. Character. Dans *Encyclopaedia of Biblical and Christian Ethics*. 55-56. Nashville: T. Nelson.

- Hauerwas, Stanley. 1972. Toward an Ethics of Character. *Theological Studies*, 33 (December): 698-715.
- . 1973. Self as Story : Religion and Morality from the Agent's Perspective. *Journal of Religious Ethics*, 1 (Fall): 73-85.
- . 1975. Character and the Christian Life : A Study in Theological Ethics. *Trinity University Monograph Series in Religion*, sous la direction générale de John H. Hayes, v.3. San Antonio: Trinity University Press.
- . 1975a. The Ethicist as Theologian. *Christian Century* v.92, 23 (April): 408-411.
- , Richard Bondi et David B. Burrell. 1977. *Truthfulness and Tragedy : Further Investigation in Christian Ethics*. London: University of Notre Dame Press.
- . 1981. *A Community of Character*. London: University of Notre Dame Press.
- . 1981a. *Vision and Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- . 1983. *The Peaceable Kingdom : A primer in Christian Ethics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- et Alasdair C. MacIntyre, directeurs. 1983a. *Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Revisions, v. 3. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 1988. *Christian Existence Today : Essays on Church, World, and Living in Between*. Durham, N.C.: Labyrinth Press.
- . 1988a. *Suffering Presence : Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church*. Edinburgh: T. &T. Clark.
- . 1990. The Importance of Being Catholic : A Protestant View. *First Things : A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 1 (March): 23-30.
- . 1991. *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation are Bad Ideas*. Nashville: Abingdon Press.
- . 1993. The Difference of Virtue and the Difference it Makes : Courage Exemplified. *Modern Theology*, v.9, n°3 (July): 249-264.
- . 1994. *Character and the Christian life : A study in Theological Ethics*. London: University of Notre Dame Press.

- . 1994a. *Dispatches from the Front : Theological Engagements with the Secular*. Durham: Duke University Press.
- . 1996. Virtue, Description and Friendship : A Thought Experiment in Catholic Moral Theology. *The Irish Theological Quarterly/Pontifical University, Ireland*, vol. 62, n<sup>os</sup> 2-3: 170-184.
- . 1998. *Sanctify Them in the Truth : Holiness Exemplified*. Nashville: Abingdon Press.
- . 1998a. *Wilderness Wanderings : Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy*. Boulder, Colo.: Westview.
- . 2001. *The Hauerwas Reader*. Durham: Duke University Press.
- et Frank Lentricchia. 2003. *Dissent from the Homeland : Essays after September 11*. Durham: Duke University Press.
- . 2004. Why Did Jesus Have To Die? : An Attempt to Cross the Barrier of Age. Discours adressé aux étudiants de la première année au Duke Academy, en Caroline du Nord, États-Unis. Envoyé par courriel de l'auteur à moi, le 10-10-2007.
- et Jana Bennett. 2005. Catholic Social Teaching. Dans *Oxford Handbook of Theological Ethics*, 520-537.
- . 2006. *Le royaume de paix : une initiation à l'éthique chrétienne*. Traduit de l'anglais par Pascale-Dominique Nau, et introduit par Geneviève Médevielle. Collection Theologia. Paris: Bayard.
- . 2007. Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Traduit de l'anglais par Denis Müller. Dans *Sujet moral et communauté*, 1-14. Fribourg: Academic Press.
- . 2007a. *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Blackwell Companions to Religion. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- et Jean Vanier. 2008. *Living Gently in a Violent World : The Prophetic Witness of Weakness*. Downers Grove, Ill: IVP Books.
- Heitink, Gerben. 1999. *Practical Theology : History, Theory Action Domains : Manual for Practical Theology*. Studies in Practical Theology. G. R. Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Helm, Paul. 1996. Deontology. Dans *Dictionary of Ethics, Theology, and Society*, sous la direction de Paul A. B. Clarke et Andrew Linzey. 233. London: Routledge.

- Herbreteau, Hubert. 2000. *Les chemins de l'expérience spirituelle : repères pour accompagner des jeunes*. Paris: Les Editions de l'Atelier-les Editions ouvrières.
- Hervieu-Léger, D. et F. Champion. 1997. Expériences sociales, expérimentation du sens et religion. Trajectoire typique. Dans *Cultures jeunes et religions en Europe*, dir. Roland J. Camp, 241-298. Paris: Cerf.
- . 2008. *Vers un nouveau christianisme : introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf.
- Hoge, Dean R. et collab. 2001. *Young Adult Catholics : Religion in the Culture of Choice*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Jean-Paul II. 1996. Lettre du pape Jean Paul II à l'occasion du séminaire d'études sur les journées mondiales de la jeunesse. *Site du Vatican*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19960508\\_czestochowa-gmg\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1996/documents/hf_jp-ii_let_19960508_czestochowa-gmg_fr.html) (consultée le 1/10/2008).
- . 1999. Discours du pape Jean Paul II aux évêques de la région du Québec en visite (ad limina apostolorum). *Site du Vatican*. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1999/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19990422\\_ad-limina-quebec\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1999/april/documents/hf_jp-ii_spe_19990422_ad-limina-quebec_fr.html) (consultée le 1/10/2008).
- Kaempf, Bernard, dir. 1997. *Introduction à la théologie pratique*, 13-32. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
- . 2004. Réception et évolution de la Théologie Pratique dans le protestantisme. Dans *Précis de théologie pratique*, dir. Gilles Routhier et Marcel Viau, 9-26. Théologies pratiques. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Kant, Emmanuel et Alexis Philonenko, tr. 1996. Doctrine de la vertu : Métaphysique des mœurs, deuxième partie. *Bibliothèque des textes philosophiques*. Paris: J. Vrin.
- Kridis, Noureddine, dir. 1990. *Adolescence et identité*. Collection Psychologie et société. Marseille: Hommes et perspectives.
- Kupperman, Joel. 1986. Educating Character as the Integration of Choice. Dans *Content, Character and Choice*, 63-71. Washington: National Council on Educational Research.
- . 1988. Character and Ethical Theory. Dans *Ethical Theory : Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy*, sous la direction de P. A. French, T. E. Uehling et H. K. Wettstein, 115-125. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.

- . 2001. The Indispensability of Character. *Philosophy* 76: 239-50.
- Landau, Sidney dir. 2000. *Cambridge Dictionary of American English*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
- Lavelle, Louis, René Le Senne et Gaston Berger. 1984. *Le Senne, René : Traité de Caractérologie*. Logos. Paris: Presses universitaires de France.
- Le Bouëdec, Guy. 2002. Spécificité de la posture d'accompagnement. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 222: 29-51.
- . 2002. La démarche d'accompagnement, un signe des temps. *Éducation permanente*, n° 153: 13-19.
- Le Breton, David. 1995. *La sociologie du risque*. Paris, PUF.
- Lefebvre, Solange. 2008. *Cultures et Spiritualités des jeunes*. Québec: Éditions Bellarmin.
- Lehmkuhler, Karsten. Éditorial; A propos d'une éthique du caractère. *Actualités du centre européen d'enseignement et de recherche en éthique (CEERE)*, lettre n° 18 (Avril 2009): 2-3. *Site Web du CEERE*. <http://www.ethique-alsace.com> (consulté le 1/05/09).
- Lemieux, Raymond et Micheline Milot, directeurs. 1992. *Les Croyances des Québécois : esquisses pour une approche empirique*. Cahiers de recherches en sciences de la religion 11. Québec: Groupe de recherche en sciences de la religion, Université Laval.
- . 1998. Le monde des jeunes aujourd'hui : une culture étrangère à l'Église? *Théologiques*, v.6, n° 1: 81-102.
- et Jean-Paul Montminy. 2000. *Le catholicisme québécois*. Québec: Editions de l'IQRC.
- Lemieux, Vincent. 1990. *Les institutions québécoises : leur rôle, leur avenir*. Colloque du cinquantième anniversaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, 12-14 octobre 1988. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Les rédemptoristes. 1982. *Saint Alphonse de Liguori : fondateur des rédemptoristes*. Paris: Pères rédemptoristes.
- . *Constitutions et statuts de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur*. 1984. Rome: Congrégation du Très-Saint-Rédempteur.
- Lescanne, Guy. 1994. *Les 20-30 ans : Des jeunes adultes à découvert*. Paris: Desclée De Brouwer.

- Lévesque, Robert, et Christian Mistral, directeurs. 1991. *Avoir 17 ans*. Littérature d'Amérique. Montréal: Québec/Amérique.
- Levi, Giovanni et Jean-Claude Schmitt, directeurs. 1996. *Histoire des jeunes en occident. 1, De l'Antiquité à l'époque moderne*. L'Univers historique. Paris: Seuil.
- Liégé, Pierre-André. 1955. Pour une théologie pastorale catéchétique. *Revue des sciences philosophique et théologique* 39, n° 1: 3-17.
- Louf, André. 1986. *L'accompagnement spirituel*. Ottawa: Éditions de la conférence religieuse canadienne.
- Luther, Martin. 1966. Traité de la liberté chrétienne. *Dans Martin Luther : Œuvres*, sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue « Positions luthériennes », Tom II, 275-306. Genève: Labor et Fides.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981. *After Virtue : A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- . 1997. *Après la vertu : étude de théorie morale*. Traduit de l'anglais par Laurent Bury. Paris: Presses universitaires de France.
- Maela, Paul. 2002. L'accompagnement : une nébuleuse. *Éducation permanente*, n° 153: 43-56.
- . 2004. L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique. *Dans Savoir et formation*. Paris: L'Harmattan.
- Maranda, Pierre. 1993. Masque et identité. *Anthropologie et sociétés* 17, n° 3:13-28.
- Médevielle, Geneviève. 2006. La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société. *Revue théologiques*, v.14, n°s 1-2: 81-106.
- Melyani Mohammed. 1998. L'Accompagnement dans la tradition mystique musulmane : formation à l'excellence. *Dans Accompagnements et histoire de vie*, sous la direction de Gaston Pineau, chapitre 13. Paris: L'Harmattan.
- Moreland, James Porter et William Lane Craig. 2003. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill: Inter Varsity Press.
- Morin, Marie-Line. 1999. Counselling pastoral et valeur fondamentale individuelle : une étude phénoménologique. *Science Pastorale*, v.18, n° 1: 25-48.

- Morrow, Jeffrey L. 2006. Stanley Hauerwas and Pope John Paul II on Peace, Truth, and Life. *Josephinum Journal of Theology* 13, n° 1: 46-65.
- Mounier, Emmanuel. 1961. *Œuvres, Traité du caractère, Tome II*. Paris: Seuil.
- Moysan, Jean-Michel. 2002. L'accompagnement de la décision et la norme morale. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 222:131-157.
- Müller, Denis. 2002. *Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste*. Collection Essais et conférences 16. Sherbrooke, Québec: Chaire d'éthique appliquée, Université de Sherbrooke.
- Murdoch, Iris. 1966. Vision and Choice in Morality. Dans *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, dir. Ian Ramsey, 195-218. London: Aristotelian Society.
- . 1971. On God and Good. *The Sovereignty of Good*. New York: Schocken books.
- Nadeau, Jean-Guy, dir. 1987. *La praxéologie pastorale : orientations et parcours*. Cahiers d'études pastorales, Tom I-II. Montréal: Fides.
- . 2004. Une méthodologie empirico-herméneutique. Dans *Précis de théologie pratique*, dir. G. Routhier et M. Viau, 220-234. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Nicole, Jaques. 1994. Désapprendre pour apprendre : vers une formation théologique œcuménique. *Études théologique et religieuses*, n° 4: 549-557.
- Nouwen, Henri J. M. 1999. *Pour des ministères créateurs*. Saint-Laurent, Québec: Bellarmin.
- . 2002. *Par ses blessures nous sommes guéris : le ministère sacerdotal dans le monde d'aujourd'hui*. Saint-Laurent, Québec: Bellarmin.
- Noël-Seguin, Rosalie et Rosaire Garon. 2000. *Les pratiques culturelles des jeunes de 15 à 35 ans en 1999*. Québec: Ministère de la culture et des communications.
- Olson, Daniel V. A. et C. Kirk Hadaway. 1999. Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (4): 490-508.
- Pappas, Gregory Fernando. 1997. To Be Or To Do : John Dewey and the Great Divide in Ethics. *History of Philosophy Quarterly* 14 (Oct.): 447-472.

- Parks, Sharon Daloz. 1991. *The Critical Years : Young Adults and the Search for Meaning, Faith, and Commitment*. San Francisco: Harper & Row.
- . 2000. *Big Questions, Worthy Dreams : Mentoring Young Adults in Their Search for Mmeaning, Purpose, and Faith*. San Francisco, Calif.: Jossey-Bass.
- Perreault, Jean-Philippe et collab. 2008. *Jeunes et religion au Québec*. Regards sur la jeunesse du monde. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Perrin, David Brian, dir. 2001. *Women Christian Mystics Speak to Our Times*. Franklin, Wis.: Sheed & Ward.
- Pineau, Gaston. 1998. *Accompagnements et histoire de vie*. Collection Histoire de vie et formation. Montréal: L'Harmattan.
- Poling, James N. 1984. Ethical Reflection and Pastoral Care, Part I. *Pastoral Psychology*, v.32, n°2 (spring): 106-114.
- Py, Bruno. 2005. *Le secret professionnel*. La justice au quotidien 28. Paris: L'Harmattan.
- Racault, Sylvie. 1999. *Les jeunes et la valeur "travail"*. Saint-Denis: Observatoire du développement de la Réunion.
- Raoult, Nicole. 2006. *Changements et expériences, expérience des changements vers une gestion des âges logiques sociales : Vers une gestion des âges*. Paris: L'Harmattan.
- Rausch, Thomas P. 2006. *Being Catholic in a Culture of Choice*. Collegetown, Minnesota: Liturgical Press.
- Ravaisson, Félix. 1846. *Essai Sur la Métaphysique D'Aristote*. Paris: Imprimé par autorisation du Roi à l'imprimerie royale.
- Raymond, Gilles. 1987. Les six pôles d'exploration d'une pratique. Dans *Cahiers d'études pastorales*, sous la direction de Jean-Guy Nadeau, v.4, t.1: 107-126.
- . 1987a. L'intervention pastorale et l'Évangile. Dans *Cahiers d'études pastorales*, sous la direction de Jean-Guy Nadeau, v.4, t.2: 87-99.
- Rey-Mermet, Théodule. 1987. *La morale selon saint Alphonse de Liguori*. Paris: Cerf.
- Reymond, Bernard. 1992. La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation. Dans *Cahiers de l'Institut romand de pastorale*, n<sup>os</sup> 12-13: 2-32.



- Rice, Charles E. et collab. 2009. *where did I come from? where am I going? how do I get there? : Straight Answers for Young Catholics*. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press.
- Richter, Duncan. 2000. *Ethics after Anscombe : Post Modern Moral Philosophy*. Library of Ethics and Applied Philosophy 5. Boston: Kluwer Academic.
- Ricœur, Paul. 1983. *Temps et récit*. L'Ordre philosophique, Tome 1. Paris: Seuil.
- . 1985. Avant la loi morale : l'éthique. Dans *Encyclopaedia Universalis, Supplément II, Les enjeux*, 42-45. Paris: Encyclopaedia Universalis France.
- . 1990. *Soi-même comme un autre*. L'Ordre philosophique. Paris: Seuil.
- Rinfret, Gaston. 1992. Structuration de la foi personnelle de la personne âgée. Dans *Les approches empiriques en théologie*, sous la direction de M. Pelchat. Théologies pratiques, n° 4: 217-230. Québec: Université Laval.
- Robinson, Simon. 1998. Christian Ethics and Pastoral Counselling Revisited. *Modern Believing*, 39 (3): 30-44.
- Routhier, Gilles. 2006. Une nouvelle donne en pastorale de la jeunesse - La pastorale des jeunes au sein du catholicisme contemporain vit une profonde mutation. *Lumen Vitae* 61 (2): 129.
- Saliers, Don E. 1999. Liturgy and Ethics; Pastoral Liturgy and Character Ethics : As We Worship So We Shall Be. Dans *Source and Summit*, sous la direction de Joanne M. Pierce et Michael Downey, 183-194. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- Santos, Jason Brian. 2008. *A Community Called Taizé : A Story of Prayer, Worship and Reconciliation*. Downers Grove, Ill: IVP Books.
- Singer, Charles. 1986. *Explorateurs de Dieu : catéchèse et liturgie pour les communautés chrétiennes de jeunes et d'adultes*. Paris: Desclée.
- Slot, Michael. 1992. *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press.
- Soanes, Catherine et Angus Stevenson, directeurs. 2004. *Concise Oxford English Dictionary*. New York: Oxford University Press.
- Sommers-Flanagan, Rita et John Sommers-Flanagan. 2007. *Becoming an Ethical Helping Professional : Cultural and Philosophical Foundations*. Hoboken, N.J.: Wiley.

- Speroni, Sonia et Emmanuelle Buard. 2004. *Accompagnateurs, quels repères identitaires? Missions, rôles et effets de l'accompagnement*. Repères 52. La Rochelle Cedex 1: Éditions du CARIF Poitou-Charentes.
- Stark, Rodney et William Sims Bainbridge. 1985. *The Future of Religion : Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles. 1965. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Thevenot, Xavier. 1998. Pour une éthique de l'accompagnement. *Cahiers de l'Atelier*, n° 479: 54-65.
- Thomasset, Alain. 2007. Une initiation à l'éthique chrétienne. *Revue Études*, t. 406, n° 6: 836-838.
- Van Der Ven, Johannes. 1993. *Practical Theology : An Empirical Approach*. Kampen, Netherlands: Pharos.
- Viau, Marcel. 2004. De la théologie pastorale à la théologie pratique; Les actes fondateurs de la théologie pratique. Dans *Précis de théologie pratique*, dir. Gilles Routhier et Marcel Viau, 41-54; 237-249. Théologies pratiques. Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae.
- Vincenzo, Cicchelli. 2001. Les jeunes adultes comme objet théorique. *Recherches et prévisions : Jeunes adultes*, n° 65 : 5-18.
- . 1991. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Voisine, Nive. 1984. *Histoire du catholicisme québécois*. Montréal: Boréal express.
- Webb-Mitchell, Brett. 2003. *Christly Gestures : Learning to Be Members of the Body of Christ*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.
- Wiest, Walter E. et Elwyn A. Smith. 1990. *Ethics in Ministry : A Guide for the Professional*. Minneapolis: Fortress Press.
- Williams, Bernard Arthur Owen. 1972. *Morality : An Introduction to Ethics*. Harper Essays in Philosophy. New York: Harper & Row.
- . 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wilson, James Q. 1995. *On Character*. Landmarks of Contemporary Political Thought. Washington, D.C.: AEI Press.

## Annexe : Glossaire de termes traduits de l'anglais<sup>152</sup>

- \*Agency/ our agency : puissance d'agir/ notre capacité d'agir
- \*Behavior : conduite
  - Challenge me : me provoque
- \*Determined act : acte conditionné
  - Discipleship/ his Discipleship : être disciple/ être son disciple
- \*Habits : habitude
- \*History, Story : histoire
  - Intelligible action : action intelligible ou raisonnée
  - Juridical ethics : éthique legaliste
- \*Narrative : récit
- \*Ongoing story : histoire en cours
- \*Qualification of the self : qualification du soi
- \*Qualification of our self agency : qualification de notre capacité d'agir personnelle
- \*Reality-making claim : affirmation constitutive de la réalité
- \*Self : soi
- \*Self agency/ man's agency : capacité d'agir personnelle
- \*Self-determination : autodétermination
- \*Self-deception : illusion
  - Self-moving-agent : agent autopropulsé
- \*Skills : aptitudes
- \*Sustaine : maintenir
- \*Truthful narrative : récit véridique
  - Worship : Culte, rendre un culte à
  - Visional ethics : éthique de la vision

---

<sup>152</sup> Les mots traduits par Pascale-Dominique Nau (Hauerwas 2006) sont indiqués par le signe « \* ».