

# La psychologie religieuse des catéchisés

Jean-Marc Charron

Doyen

Faculté de théologie de l'Université de Montréal  
Président du Comité des affaires religieuses (Québec)

On m'a demandé de réfléchir avec vous sur « les conditions à remplir pour bâtir un projet catéchétique » et ce, à partir de l'horizon de la psychologie religieuse. Avant d'entrer dans le vif du sujet, j'aimerais précéder mon propos de deux préalables. Le premier concerne les attentes que l'on peut avoir à l'égard de la psychologie quant à la tâche catéchétique. Le second voudrait dissiper quelques malentendus à l'endroit de la notion même de psychologie religieuse.

Dans son ouvrage, *La catéchèse dans le champ de la communication*<sup>1</sup>, André Fossion reprend à son compte, tout en le critiquant, le modèle d'analyse communicationnelle jadis proposé par Jakobson. Selon ce modèle, la communication humaine se comprend comme le fait d'un *émetteur* (il pourrait s'agir ici d'un ou d'une catéchète) qui transmet un *message* (le contenu d'une catéchèse) à un *récepteur* (le ou les catéchisés). Pour que le message soit adéquatement transmis, il faut que celui-ci soit *codé* dans un langage commun à l'émetteur et au récepteur et vécu dans un *contexte* lui-même commun à l'un et l'autre partenaire de la communication. André Fossion a très bien montré les limites d'une telle conception de la communication mettant en évidence, entre autre chose, sa perspective unidirectionnelle : les choses iraient uniquement de l'émetteur vers le récepteur sans perspective d'échange

Selon ce modèle classique – encore utilisé dans les pratiques de marketing et de publicité où l'objectif est de faire connaître un produit et d'en faire augmenter les ventes (motivation qui se profile aussi dans certaines de nos priorités pastorales comprises en termes d'offre et de demande) – il est impératif que l'émetteur, afin de garantir la réception de son message, connaisse bien son ou ses destinataires : son âge, son sexe, ses goûts, son niveau de culture, son style de vie bref, son profil général. La référence aux disciplines psychologiques, dans la mise en œuvre de stratégies de communication, repose souvent sur des motifs semblables : mieux connaître le client afin d'ajuster le message en fonction de ses dispositions spécifiques.

Dans le cadre du chantier qui est aujourd'hui le nôtre – à savoir l'élaboration d'un projet catéchétique adapté à la nouvelle conjoncture sociale et ecclésiale –, on pourrait être tenté de faire jouer à la psychologie religieuse un rôle semblable à celui des diverses disciplines psychologiques dans la conception des grandes campagnes de publicité. Ce n'est pas inutile, loin de là. Selon l'adage « Si tu veux enseigner le latin à Pierre, commence par connaître Pierre », la référence à la psychologie ne sert pas simplement à adapter le langage à des seules fins de manipulation, mais aussi – et peut-être surtout – à ajuster les niveaux et les défis d'apprentissage en fonction des apti-

---

1. A. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, collection Cogitatio Fidei, n° 156, Paris, Cerf, 1990.

tudes et des disponibilités de ceux et celles que nous aurons à accompagner dans les tâches d'appropriation de la foi. Non, ce n'est pas inutile mais je dirais plutôt que ce n'est pas suffisant surtout si cela se vit selon une conception restrictive de la transmission qui évacue les virtualités de l'échange et du dialogue. J'y reviendrai.

Mon second préalable concerne la notion même de psychologie religieuse. À mon avis, même si ce concept s'est imposé dans la littérature, il est piégé dans la mesure où il suggère qu'il y aurait une chose telle qu'une psychologie spécifique à la religion, à l'expérience religieuse. Comme le suggérait déjà André Godin, je lui préfère l'expression psychologie de l'expérience religieuse<sup>2</sup>. Ce n'est pas une simple fantaisie ou un simple caprice d'intellectuel. L'expression balise mieux, me semble-t-il, la nature de ce qui est en cause et nous permet de mieux identifier ce que l'on peut ou non attendre des disciplines psychologiques dans la compréhension de la religion en général et de la foi chrétienne en particulier.

L'expérience religieuse (et à plus forte raison, la foi chrétienne à mon avis) est une expérience de relation : relation d'un sujet à l'absolu (à Dieu), relation des croyants entre eux, avec les autres humains, avec leur environnement. Cette relation est médiatisée – comme toute relation d'ailleurs – par le langage : en l'occurrence, celui des rites et des symboles, des doctrines et des enseignements, des pratiques individuelles et collectives, des institutions, etc. C'est au cœur de ces relations – elles-mêmes inscrites dans l'ensemble des relations interpersonnelles et sociales – et dans le jeu des médiations que peut (ou non) s'élaborer et s'énoncer une identité croyante, que peut émerger (ou non) un sujet croyant.

Les disciplines psychologiques (selon les diverses tendances qui ont cours) s'intéressent à la compréhension de la personnalité et aux conditions de possibilité de sa naissance, de son développement et de sa consolidation.

Règle générale, elles la comprennent dans le cadre des relations qu'un individu entretient à l'égard de lui-même, des autres et de son monde. C'est à son titre de relation que l'expérience religieuse peut être ici appréhendée par les disciplines psychologiques : relation qui peut, selon les circonstances et les conditions particulières, être un lieu de libération ou d'aliénation.

Ceci étant clarifié, en quoi certaines données des disciplines psychologiques peuvent-elles éclairer le projet qui est le nôtre ? Je confesse, d'entrée de jeu, que mes propos sont largement inspirés d'une perspective psychanalytique qui emprunte ses références aux travaux d'Erik Erikson sur l'identité. Il n'y a pas de mal à cela, mais vaut mieux en être informé.

## La trajectoire

À titre d'hypothèse, je suggérerais de comprendre la tâche de la catéchèse ou de l'éducation de la foi comme en étant une de contribution à l'élaboration et à l'énonciation d'une identité vécue « à la suite de Jésus », pour reprendre une expression consacrée. Si tel est le cas, ce qui est alors en cause, ce sont d'une part, les conditions de possibilité d'émergence d'une identité qui, de proche en proche selon les âges de la vie, sera en mesure d'assumer sa propre trajectoire de vie, de maîtriser toujours davantage son environnement, de trouver sa place et son rôle dans la vie collective et de vivre une intimité et une générativité basées sur « l'amour du prochain comme soi-même ». Sont aussi en jeu les diverses médiations sociales et ecclésiales qui conservent la mémoire de Jésus et en redisent, pour chaque génération, la portée individuelle et communautaire ainsi que la pertinence pour son monde : il s'agit en fait des divers langages de la foi qui apparaissent comme autant de traces, de répercussions d'un événement historique, d'une « révélation » qui nous rejoint encore aujourd'hui. Enfin sont aussi en cause

2. André Godin, *Psychologie de l'expérience religieuse*, Bruxelles, Centurion, 1986 ; sur les possibilités et limites de la référence aux disciplines psychologiques pour la compréhension de l'expérience religieuse, voir Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987, p. 7-33.

les modalités concrètes de relecture individuelle et communautaire de ces médiations, de ces langages au cœur de l'expérience vécue.

L'identité est plus que la somme des caractéristiques d'un individu : je ne me résume jamais à mon seul nom, à mon âge, à mon sexe, à mon statut social, à ma nationalité ou à ma religion quoique ces différents aspects appartiennent à mon identité. L'identité concerne la conscience de soi, le sentiment subjectif et dynamisant de coïncider avec soi-même et avec son monde, son environnement, sa culture et son époque. Ce sentiment est le fruit d'un processus qui « s'amorce quelque part dans la première rencontre véritable de la mère et de l'enfant comme de deux personnes pouvant se toucher et se reconnaître l'une l'autre, et il prend fin lorsque déclinent chez l'individu les capacités d'affirmation réciproque. »<sup>3</sup> Il met en œuvre les ressources psychiques de l'individu tout autant que celles de sa culture ainsi que la qualité de présence des êtres qui l'entourent. Enfin, ce sentiment se développe tout au long d'un « cycle de vie » lequel est jalonné d'étapes de croissance où se consolident, dans le meilleur des cas, les aptitudes de l'individu à être en relation avec lui-même, avec les autres et avec son milieu.

À ce stade-ci de l'exposé, que peut-on dire de la dimension religieuse de la personne. Tout d'abord, soulignons que l'identité n'a pas besoin de l'expérience religieuse pour se mettre en place et se développer adéquatement. Il n'y aurait pas une chose telle qu'un besoin religieux – quoique le besoin de donner un sens à sa vie soit déterminant – qui s'imposerait dans l'élaboration d'une identité. Par contre, dans la mesure où le religieux appartient à l'environnement d'un individu, qu'il apparaît comme une dimension intégrée de la vie de son milieu immédiat ou élargi, celui-ci se présentera comme un élément (plus ou moins significatif selon le cas) participant à l'élaboration et à l'énonciation de l'identité individuelle et collective. On le comprend déjà : un des enjeux importants de l'éducation de la foi, d'un strict point de vue psychosocial,

est celui de sa pertinence sociale et culturelle ou, à tout le moins communautaire du moins pour la communauté immédiate de l'enfant, de l'adolescent ou de l'adulte concerné. Dans la mesure où la foi, l'expérience de la relation au Dieu de Jésus-Christ, les langages, les pratiques et les institutions de la foi sont signifiants (entendons ici importants, valorisés) pour le milieu, ces mêmes réalités seront prises en compte de façon tout aussi significative (ce qui ne veut pas dire qu'elle seront automatiquement adoptées) par l'individu. Il en va de la foi comme de l'apprentissage du langage : pour que l'enfant apprenne à parler, il doit être stimulé par une communauté de parlants qui est en dialogue avec lui. Pour que l'enfant, l'adolescent ou l'adulte fasse l'expérience de la foi chrétienne et en apprennent les langages, il doit minimalement être exposé à une communauté de croyants qui puisent dans leur foi des ressources significatives pour dire et vivre leur identité d'homme et de femme. Ici, il n'y a pas de recettes miracles ; il n'y a que les dynamismes d'échange et de transmission à l'œuvre dans toute communauté qui partage un vivre ensemble et des références communes. Le goût de la foi se développe dans des communautés de foi, d'une foi qui donne sens à la vie et à la mort, aux joies et aux peines, à l'amour tout autant qu'à la haine.

La psychanalyse et les psychologies développementales nous apprennent que la trajectoire identitaire, le développement d'une identité, est marquée par un mouvement qui va de l'indifférenciation à une différenciation progressive, de la fusion à la différence, du non-je au je. Qu'il s'agisse du développement psycho-sexuel, psychosocial ou affectif, du développement psycho-cognitif, psycho-moral ou psycho-religieux, la trajectoire est toujours semblable. Le nourrisson est un étranger qui arrive dans un monde qui lui est étranger ; le sous-développement de son appareil moteur et de son appareil psychique le rend totalement dépendant de son milieu et de ses proches. Petit à petit, grâce aux stimulations dont il est l'objet et au raffinement de ses propres

---

3. Erik Erikson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, p. 17-18.

moyens, l'enfant développe plus d'autonomie et d'initiative, s'approprie son environnement, s'affirme comme un individu ayant une personnalité propre qui demeure par contre tributaire des normes de sa communauté proche. À partir de l'adolescence, la prise en charge de sa propre destinée s'affine, dans le tumulte d'abord puis dans une plus grande capacité à assumer ses propres choix de rôles et de fonction sociale, de partenaires, de système de valeurs et de croyances. Ce temps « d'énonciation en mots personnels » qui va de l'adolescence à l'âge adulte, s'accompagne d'une prise de distance à l'égard de l'héritage parental et des normes sociales dominantes puis d'une réappropriation de ceux-ci sous un mode plus critique, mieux intégré.

Grâce aux travaux de Freud, tout d'abord, puis ensuite d'Erikson, de Piaget et de Kohlberg, les stades ou étapes qui jalonnent ce développement de la personnalité (ou de l'identité) et les acquisitions qui se mettent en place nous sont mieux connus. Dans le domaine de l'expérience religieuse, James Fowler puis Oser et Gmünder ont repris à leur compte les perspectives de leurs prédécesseurs pour les appliquer à la compréhension de l'expérience de foi (dans le cas de Fowler) et du jugement religieux (dans le cas des deux derniers). Sans résumer les principaux enseignements de ces diverses approches, fort connus par ailleurs, soulignons quelques pistes de réflexion qui donnent à penser.

## Les premiers âges de la vie

On a généralement tendance à passer rapidement sur les premières années de vie sinon pour souligner qu'à ce stade l'enfant est plutôt perméable aux attentes de son milieu, de ses pourvoyeurs en particulier, qu'il considère comme des êtres tout-puissants. Ses représentations de Dieu se construiront sur la base de cette expérience de dépendance. L'Ultime, quels que soient sa forme et son nom, le protège ou l'abandonne, lui donne la santé ou la maladie, la joie ou le désespoir. Il faut obéir à Dieu de peur de briser la relation avec lui. L'enfant peut influencer le bon vouloir de Dieu

par des prières, des sacrifices ou l'observance stricte de règles religieuses. Ce mode de relation à Dieu est fortement marqué d'animisme et de pensée magique. Reconnaissons que si elle est typique de la petite enfance, cette modalité de l'expérience religieuse se retrouve aussi à l'œuvre chez nombre d'adultes qui négocient tantôt avec Dieu, tantôt avec les jeux de hasard dans une position de dépendance similaire à celle du jeune enfant. Toutes ces choses sont déjà bien connues.

À mon avis, par contre, on néglige trop rapidement les enjeux de la première année de vie et leurs impacts sur la destinée de la foi et de l'expérience religieuse. Erikson a bien montré que la capacité de faire confiance (à soi, aux autres et à son monde), l'aptitude à croire, à donner foi, se met (ou non) en place très tôt dans la vie. Selon lui, elle repose essentiellement sur la manière dont le nourrisson est accueilli dans la vie. La qualité des soins dispensés, la propre confiance des parents dans les capacités de leur enfant, en eux-mêmes et dans la vie, ainsi que l'organisation du temps et de l'espace du quotidien en seraient les ingrédients de base. Erikson suggère, de plus, que l'acquisition de cette confiance et de l'espoir qui l'accompagne, constituent la base psychogénétique de la foi religieuse et qu'en corollaire, les diverses traditions religieuses représentent ces lieux où régulièrement (entendons, sur la base d'une certaine organisation du temps et de l'espace – ce qui est, en fait, la base de la ritualité) les hommes et les femmes nourrissent leur confiance en eux-mêmes, aux autres et dans le monde malgré les vicissitudes de la vie. Ce sont les religions qui ont su le mieux donner à l'humanité le support institutionnel leur permettant d'élaborer sur la confiance et l'espoir fondamental, d'en ritualiser l'expérience et de lui en fournir une signification ultime.

Certes, nous n'avons pas à nous engager pour autant dans des catéchèses prénatales ou destinées aux nourrissons et à leurs parents, Dieu nous en garde ! Par contre, ces quelques considérations me suggèrent certaines réflexions eu égard à l'éducation de la foi.

En ce qui concerne la pastorale baptismale tout d'abord, j'ai souvent cru que la persistance des demandes de baptême, malgré la désaffection de la pratique religieuse, était animée par ce désir – de la part des parents – d'exprimer quelque chose de leurs espoirs, de leur foi en l'avenir qui, bien maladroitement parfois, s'inscrit sur l'horizon de la symbolique chrétienne et de l'espérance qu'elle communique. Dans la mesure où l'acquisition de la confiance, chez l'enfant, repose sur celle des parents, il est de notre devoir non seulement d'assurer une catéchèse préparatoire au sacrement du baptême mais aussi, et je dirais surtout, d'accompagner les jeunes parents, à un moment de leur vie où leur confiance en l'avenir est si hautement sollicitée, dans l'exercice et l'apprentissage de leur tâche parentale. Se porter à la défense de la vie ne se limite pas à des prises de position sur l'interruption de grossesse, il implique aussi un engagement envers ces jeunes vies qui n'aspirent qu'à être bonnes.

Deuxièmement, la foi se nourrit et se développe dans l'organisation du temps et de l'espace, dans la ritualisation du quotidien. Cela est vrai pour le jeune enfant; ce l'est tout autant pour les autres âges de la vie. La ritualité est aujourd'hui en crise, c'est un lieu commun que de l'affirmer. Cette crise n'est sûrement pas étrangère à la perte de sens dont souffrent plusieurs de nos contemporains. Je serais même fortement tenté de croire que la « perte de la foi » aujourd'hui est proportionnelle à la dégradation de nos ritualités, de nos liturgies qui, avouons le, sont de plus en plus insignifiantes, sans signification. À cet égard, nous avons une responsabilité ecclésiale mais aussi sociale qui dépasse de beaucoup le seul maintien d'un ordre sacré. Je m'étonne, à titre d'exemple, que dans le contexte actuel d'anxiété et de peur à l'égard de l'avenir – consécutif aux événements du 11 septembre – nous n'ayons pas encore songé à ouvrir nos églises et à convoquer nos concitoyens de toutes allégeances afin de prier ensemble pour exprimer nos craintes mais aussi nos espoirs. Les gens se porteraient peut-être un peu mieux et ça nous changerait assurément des scénarios catastrophes des chaînes télévisées.

Enfin, la foi de l'enfant se nourrit de la qualité des soins qui lui sont prodigués. Laisse à lui-même, le petit d'homme se retrouve en situation de détresse. Si la sollicitude et la tendresse sont au rendez-vous pour le chérir, le nourrir et le vêtir, la confiance trouvera matière à s'épanouir. Il y a là une structure anthropologique qui n'est pas étrangère à l'Évangile et à l'avènement du Règne de Dieu : « j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu et vous m'avez vêtu ; malade et vous m'avez visité ; en prison et vous êtes venus à moi [...] chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » (Mt. 25, 35-36.40) L'apprentissage de la foi et l'expérience du salut ont quelque chose à voir avec la sollicitude. Cela est vrai d'un point de vue psychologique ; ce l'est aussi du point de vue de l'Évangile.

Le développement de l'identité met toujours en scène un système de relations interpersonnelles où se jouent de multiples échanges. C'est au cœur de ces relations et de ces échanges que se tissent les éléments de réponse aux questions de sens. Cela est vrai depuis la très petite enfance jusqu'aux derniers âges de la vie, en passant par l'adolescence et la vie adulte. La communication de la foi n'échappe pas à cette règle. Cette constatation nous renvoie, encore une fois, à la qualité du vivre ensemble de nos communautés chrétiennes. Il ne servirait pas à grand chose que nous connaissions le fin mot de la psychologie et que nous sachions le mettre en œuvre dans nos stratégies pédagogiques si les enfants, les adolescents et les adultes à qui nous nous adressons ne sont mis en relation avec une communauté animée par l'Esprit de l'Évangile. Cette communauté ne doit pas se rassembler uniquement autour de la célébration de sa foi – ce qui n'est pas inutile – mais aussi autour de pratiques chrétiennes qui concernent les tâches de la vie et les défis de l'amour.

Dans son ouvrage sur la communication de la foi, André Fossion en appelle à une « pastorale catéchétique des sympathisants » entendant que le terreau essentiel de l'évangélisation et de la communication de la foi reste la pra-

tique de la charité, de la solidarité et de la fraternité. Cette sympathie, cette compassion à l'égard du prochain, reste au cœur de l'Évangile. Se faire le prochain de l'autre – comme le suggère la parabole du bon Samaritain – suppose une capacité à se laisser émouvoir par ses joies et ses peines, ses espoirs et ses angoisses, ses projets et ses échecs. Cela suppose aussi, et du même souffle, une capacité de sympathie pour soi-même. Ici, psychologie et Évangile se rencontrent sur un terrain commun. Si je n'ai pas l'amour, disait Paul, je ne suis rien. Freud n'aurait pas dit mieux. S'il n'y a pas la sympathie, s'il n'y a pas de compassion, il n'y a pas de communication, ni de Règne de Dieu et nos paroles ont peu de sens. Les déplacements de lieux, de langage et de relations entre les acteurs des pratiques pastorales ne devraient s'inspirer que de cet impératif de la sympathie à l'égard du Monde, chose que les gens sentent très bien lorsqu'elle est présente tout autant que lorsqu'elle fait défaut.

Dans la légende franciscaine, on raconte qu'un jour François envoya des frères convertir des brigands qui hantaient le voisinage d'un monastère, détroussant les voyageurs qui les croisaient sur leur chemin. Les frères partirent avec le désir de leur communiquer les « bonnes paroles » de l'Évangile mais revinrent bredouilles après s'être eux-mêmes fait rosser par les brigands. François leur donna alors la consigne suivante : « Préparez un panier de nourriture et tout ce qu'il faut pour dresser une table accueillante et allez leur servir un repas généreux. Retournez-y demain, puis après-demain, puis encore après-demain jusqu'au jour où ils seront désireux de vous entendre. » La légende nous dit que les brigands se convertirent et entrèrent au monastère.

Sans espérer que toutes et tous se convertissent aussi radicalement jusqu'à gonfler les rangs de nos communautés chrétiennes, il y a peut-être dans cette légende de quoi nous inspirer pour le projet qui nous occupe.