

## **Quelques réflexions en marge d'un nouveau programme de culture religieuse dans les écoles du Québec**

par André Couture<sup>1</sup>

Si l'on entend mettre aux programmes des écoles du Québec des cours de culture religieuse, faire faire aux élèves du primaire et du secondaire, comme on aime le répéter, « des apprentissages qui respectent la liberté de conscience et de religion » et « qui favorisent le vivre-ensemble » et adopter, pour arriver à ces fins, un point de vue qui s'inspire des sciences des religions, il faut nécessairement, avant même de songer à une pédagogie adaptée à de tels apprentissages, bien connaître les différentes approches qu'offrent ces sciences pour traiter de la question du religieux. Il faut aussi que la notion de religion que l'on véhicule soit suffisamment souple et englobante pour rendre compte de cette dimension importante de la réalité culturelle complexe dans lesquels les élèves visés s'insèrent d'une façon ou d'une autre. Autrement dit, une pédagogie adéquate suppose des enseignants convaincus que la religion constitue un domaine de toute première importance dans la culture d'un peuple, des enseignants qui savent situer correctement la religion à l'intérieur du champ culturel, et des enseignants qui connaissent les instruments académiques qu'il est possible d'utiliser pour aborder le fait religieux.

Dans cette perspective, il a paru utile dans un premier temps de définir succinctement le domaine des sciences des religions. On examinera ensuite ce que l'histoire des religions et la phénoménologie de la religion sont susceptibles d'apporter à l'enseignant sur le sujet. Une dernière partie amorcera une réflexion plus spécifiquement pédagogique. Notons immédiatement que le fait de restreindre ces remarques à l'histoire des religions et à la phénoménologie de la religion ne veut pas dire que d'autres disciplines (la sociologie des religions, l'anthropologie des religions, etc.) n'ont pas leur mot à dire et ne peuvent pas être utilisées dans une démarche pédagogique. Il nous semble cependant qu'avant d'avoir recours à ces autres disciplines, il faut que l'élève ait accès à certaines données de base concernant les religions et que, pour ce faire, l'histoire des religions et la phénoménologie de la religion demeurent en tout état de cause des disciplines incontournables.

### **1. Des cours qui puisent au vaste domaine des sciences des religions**

Donner un cours de culture religieuse qui s'appuie sur une approche scientifique des religions suppose au point de départ que l'enseignant possède une vue exacte d'un

---

<sup>1</sup> Ce texte, présenté à l'Assemblée des professeurs de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval le 20 décembre 2005, a été rédigé avec l'appui de Robert Hurley, Anne Pasquier et Jacques Racine, alors membres avec André Couture d'un comité formé pour réfléchir à la publication du document ministériel intitulé « La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse. Une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec » (2005).

domaine du savoir humain qui s'est lentement construit à partir de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle. Aux condamnations à l'emporte-pièce de tout ce qui s'appelait théologies ou religions, synonymes d'irrationnel et d'aveuglement, ont succédé, en France comme ailleurs en Europe, des écoles qui ont osé aborder en tant que telles les religions avec leurs croyances, leurs rites, leurs institutions. Il s'agissait alors de décrire avec précision le fait religieux, d'en saisir l'originalité, et de se doter pour cela d'instruments académiques adéquats.

Cerner ce qu'on entend par sciences des religions, c'est d'abord réaliser qu'il s'agit d'un champ d'étude et de recherche fort complexe. Il est vrai que, sous nos latitudes, le champ de ces sciences s'est souvent défini par opposition à celui des théologies et que cette particularité tend à conférer à ces sciences, au moins négativement, un air de parenté. Alors que les théologies proposent un discours rationnel qui se situe dans l'axe de la foi des croyants, les sciences de la religion ou des religions regroupent toutes les disciplines qui construisent leur objet, non pas à partir des impératifs spécifiques de l'expérience croyante, mais à partir des exigences de méthodes qui analysent cet objet selon les points de vue les plus variés (historique, sociologique, anthropologique, psychologique, phénoménologique, philosophique, etc.). Impossible de définir globalement ces disciplines. Chacune a sa spécificité, et à l'intérieur même de cette spécificité, des chercheurs différents utilisent souvent des méthodes d'approche distinctes. Il ne suffit pas de dire qu'il faut construire l'objet religieux. Il faut aussi se rendre compte que chaque discipline spécifique a sa façon d'aborder l'objet religieux, de le porter à son attention<sup>2</sup>.

Avant d'en arriver aux disciplines particulières, il faut aussi noter que le champ religieux contemporain ne se limite pas aux religions en tant qu'institutions. Ce champ peut être observé à au moins trois niveaux: celui des religions instituées, celui des mouvements et mobilisations religieuses et celui des religiosités séculières, diffuses et implicites.

- Le domaine des religions instituées est celui des grandes religions du monde, des Églises, des dénominations et groupes reconnus comme tels dans différents univers culturels.
- Le domaine des mouvements et mobilisations religieuses renvoie ordinairement en Occident à l'univers des nouveaux mouvements religieux. Il est composé de groupes ordinairement en voie d'institutionnalisation qui donnent gîte à des expériences religieuses inédites.
- Le domaine des religiosités séculières, diffuses et implicites est celui de l'éclatement des croyances, des représentations, des pratiques qui

---

<sup>2</sup> Les remarques que l'on trouve dans ce dernier paragraphe, de même que la présentation des trois niveaux auxquels peut être observé le champ religieux contemporain et celle des disciplines qui feront l'objet des prochains paragraphes, s'inspirent largement des pages 5-6 du *Rapport du Comité de révision du Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion* du 12 février 1998 (Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses).

n'appartiennent pas nécessairement à des groupes religieux au sens strict, mais à travers lesquelles nos contemporains procèdent à la gestion des problèmes de sens qui se posent à eux.

Chacun de ces domaines est légitime et peut être étudié selon un ou différents axes disciplinaires. Ces disciplines portent des noms connus et on tentera de présenter brièvement certaines d'entre elles.

- L'histoire des religions applique à toutes les réalités dites « religieuses » les méthodes de l'histoire. Les faits religieux sont alors considérés comme des ensembles spécifiques de croyances, de rites, d'institutions, de normes éthiques, de techniques de salut, etc. qui surgissent en un lieu donné, se développent, se transforment et éventuellement disparaissent. Le religieux est alors étudié comme n'importe lequel autre fait historique.
- La phénoménologie de la religion décrit les constituants des phénomènes religieux comme les croyances, les rites, les institutions, les normes éthiques, les techniques de salut, etc., tels qu'ils apparaissent à la conscience du croyant. Cette discipline se propose d'analyser les phénomènes religieux « comme des phénomènes *sui generis* qui se distinguent fondamentalement des phénomènes non religieux par leur référence au Sacré »<sup>3</sup>. Elle se distingue de la phénoménologie de Husserl, bien qu'elle s'en inspire.
- La sociologie des religions se propose d'analyser le religieux, qu'il s'agisse de croyances, de rites, d'institutions, de normes éthiques, de techniques de salut, etc., comme des faits sociaux, à la fois déterminés par les réalités sociales ambiantes et producteurs d'effets sociaux spécifiques.
- La psychologie de la religion se propose d'étudier les croyances, les rites, les normes éthiques, les techniques de salut, etc. en tant qu'ils témoignent d'attitudes psychologiques et dévoilent les structures psychiques de l'individu.
- D'autres disciplines, notamment l'anthropologie, la philosophie, la géographie culturelle, les sciences du langage, contribuent de leur point de vue spécifique à l'étude du phénomène religieux. Elles peuvent toutes être utiles à la saisie du fait religieux et pourront être utilisées par tel ou tel enseignant en raison de sa formation ou de ses préoccupations particulières.

S'il est vrai que la première chose qui s'impose avant toute démarche de construction d'un programme d'études est de se mettre d'accord sur la définition de ce que l'on veut enseigner, il est facile de se rendre compte que la définition du religieux

---

<sup>3</sup> Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 87.

variera considérablement suivant le point de vue méthodologique adopté. C'est pourquoi il a paru nécessaire ici de réfléchir à cette polyvalence du religieux.

On remarquera toutefois que le fait que les programmes que veut instaurer le Ministère de l'éducation s'adresse à des élèves du primaire et du secondaire impose des limites certaines. Dans le domaine de l'étude des religions comme en n'importe quel autre domaine, il est essentiel de présenter aux élèves un certain nombre de données solides, des données sur lesquelles il soit par la suite possible de construire autre chose si ces élèves désirent poursuivre des études plus avancées. Cela veut dire que les données que l'on demandera à ces élèves d'assimiler ou sur lesquelles ils auront à réfléchir doivent être sélectionnées parmi les moins contestables. Si l'on vise le « vivre-ensemble » dans un contexte de pluralisme, il faut également ne pas craindre d'aborder certains problèmes inhérents à la religion et de présenter les valeurs de type religieux pour ce qu'elles sont, des valeurs souvent ultimes, dernières, parfois radicales<sup>4</sup>. Parler de religions, c'est faire référence aux ultimes fondements d'une culture donnée et en même temps amener les élèves à réaliser que la façon de définir ces valeurs varie d'une culture à une autre.

Quand on doit réfléchir à la nature des valeurs religieuses, on doit se demander quelles sont les disciplines qui sont ici fondamentales et qui sont les plus susceptibles de fournir les données souhaitées. Il semble évident que l'on doive privilégier l'histoire des religions et la phénoménologie de la religion, ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas utiliser à l'occasion des données ou des hypothèses provenant d'autres disciplines.

## **2. L'histoire des religions en tant que discipline essentielle pour des cours de culture religieuse**

Il faut d'emblée remarquer que l'histoire des religions, telle qu'on la conçoit aujourd'hui, peut facilement s'insérer dans ce qu'on appelle l'histoire des représentations (jadis appelée l'histoire des mentalités). En effet, à partir du siècle dernier, au sein du mouvement des *Annales* en France ou dans le monde anglo-saxon, les historiens opposèrent l'histoire événementielle à une histoire plus globale. On peut penser à des historiens comme Fernand Braudel, Marc Bloch, Lucien Febvre ou encore Moses Finley. Nous sommes aujourd'hui tributaires de cette vision de l'histoire, même si la démarche historique continue à évoluer en relation avec le monde contemporain. On insiste tout d'abord sur la nécessité d'une connaissance globale de la documentation, ce qui inclut les textes littéraires, les textes religieux et mythologiques tout autant que la documentation épigraphique par exemple. On préconise dans cette même foulée une histoire qui inclut les codes de valeurs et l'univers religieux, tout autant que l'économie et la politique, de même que les phénomènes d'importations / exportations des représentations et d'appropriation et réinterprétation. Plus précisément est avancée l'idée que la pensée est une réalité historique et comme telle justifie une approche historique, territoire qui appartenait auparavant aux philosophes et aux littéraires. Bref, une histoire institutionnelle, sociale et

---

<sup>4</sup> Jacques Waardenburg, *ibid.*, p. 81.

économique doit prendre en compte l'étude des représentations qui accompagnent et même pénètrent les institutions et les pratiques du jeu politique et social.

Certaines des représentations véhiculées par les cultures étant religieuses, on comprend immédiatement que l'histoire des religions apparaisse dès lors comme un secteur incontournable de l'histoire tout court. On s'est parfois imaginé qu'il était possible de faire une histoire générale des religions. Peu de spécialistes adoptent aujourd'hui un tel point de vue. L'historien actuel se contente habituellement de travailler sur une tradition particulière ou sur un groupe de traditions apparentées. Pour reprendre la définition classique de Durkheim, élaborée toutefois d'un point de vue sociologique, on peut toujours dire que l'historien d'une tradition s'attache à l'étude d'un « ensemble cohérent de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ». Mais ce qui spécifie la démarche de l'historien, c'est qu'il considère que cette tradition religieuse est née quelque part dans un contexte donné, qu'elle s'est développée, transformée et continue de le faire, et qu'éventuellement elle disparaîtra, si ce n'est déjà fait. Chaque tradition religieuse s'enracine dans un univers socioculturel spécifique. L'historien qui aborde le champ du religieux recherche donc à établir des faits de cet ordre et a la même attitude méthodologique vis-à-vis du religieux que vis-à-vis de toute autre catégorie de faits.

Quand ils abordent la religion, les historiens utilisent en fait les mêmes méthodes que pour n'importe quel autre sujet. Ils savent que leur objet d'étude ne leur est pas donné *a priori*, mais qu'ils doivent le construire à partir d'une documentation fragmentaire à utiliser avec circonspection. L'historien tente de restituer et de comprendre le contexte particulier dans lequel est apparue telle tradition religieuse et craint toujours d'extrapoler à d'autres cas ce qu'il croit valable pour son propre milieu de recherche. S'il s'intéresse à la comparaison, ce n'est pas pour généraliser, mais pour confronter des systèmes de croyances ou des rituels qu'il estime similaires à ceux qu'il étudie et s'aider de ces rapprochements pour mieux comprendre ce qui fait la spécificité du cas qui l'intéresse<sup>5</sup>.

On peut très bien dire que l'histoire a été la première des sciences des religions et c'est souvent sur les faits historiques que l'historien recueille que les autres disciplines s'exercent à leur tour. Une histoire déficiente aboutit à une sociologie fautive ou gratuite. À l'encontre des croyants qui disent se fonder sur une révélation directe de la divinité (mais sans exclure ce point de vue qui correspond à une forme de représentation bien attestée), l'historien prétend que de telles révélations sont apparues dans un temps et un espace particulier, qu'elles répondent à une mentalité spécifique, et que c'est la seule chose qu'il peut établir avec certitude. Ces études ont certes suscité beaucoup de résistance, en particulier chez les théologiens du passé qui y voyaient une vaine intrusion dans leur domaine d'étude. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles l'étude historique des religions a commencé à s'exercer à l'extérieur du champ chrétien, sur des

---

<sup>5</sup> Voir entre autres Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *L'homme historien*, St. Hyacinthe (Qc), Édisem / Paris, Maloine s.a., 1979.

traditions écrites découvertes en Inde ou dans les sociétés islamisées, avant de viser les textes chrétiens ou juifs. Ces traditions religieuses ont à toutes fins pratiques joué le rôle de cobayes. On pouvait les dépecer à loisir sans craindre les foudres d'une Église. Cette étude s'est poursuivie surtout pendant la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle dans des institutions laïques situées à l'écart des Églises, et donc à l'abri des contraintes des orthodoxies, quelles qu'elles soient. Dans l'introduction à sa *Vie de Jésus* (1863), Ernest Renan explique ainsi l'idéal qu'il se proposait : « Les études critiques relatives aux origines du christianisme ne diront leur dernier mot que quand elles seront cultivées dans un esprit purement laïque et profane, selon la méthode des hellénistes, des arabisants, des sanskritistes, gens étrangers à toute théologie, qui ne songent ni à édifier ni à scandaliser, ni à défendre les dogmes ni à les renverser. »<sup>6</sup> La position d'un Renan est en grande partie dépassée de nos jours, d'autant plus que les théologiens, chrétiens en l'occurrence, sont les premiers à utiliser les résultats des recherches historiques et à en faire leur miel.

Concrètement, l'histoire des religions apporte une série de données concernant les origines d'une tradition religieuse, le contexte de son évolution, etc. qu'il est utile de faire connaître. L'histoire des religions ne dit pourtant pas le dernier mot en matière de religion. Prétendre que l'historien puisse donner une réponse absolue vient justement en contradiction avec le statut même de l'histoire qui ne peut s'appuyer que des documents contingents, limités, circonstanciés. Si l'histoire des religions apporte le témoignage des documents du passé, il lui est difficile de les interpréter correctement, et il doit s'aider pour cela entre autres de la phénoménologie de la religion.

### **3. La phénoménologie de la religion en tant que discipline pouvant supporter l'enseignement du religieux**

La phénoménologie de la religion, c'est l'étude rigoureuse de ce qui se montre à la conscience d'une personne croyante. Cette discipline souhaite laisser émerger l'expérience du phénomène telle qu'elle apparaît à la conscience et fait l'hypothèse qu'il vaut la peine de considérer le phénomène religieux comme une expérience réelle et spécifique. Elle s'attache d'abord à décrire correctement les phénomènes religieux. Elle suppose qu'il est possible de rendre compte d'expériences croyantes qui reconnaissent la présence d'un absolu (par ex. Dieu, *brahman*) ou prétendent accéder à un dépassement des réalités ordinaires (par ex. le *nirvâna*). Au long de son histoire, la phénoménologie de la religion a développé d'autres préoccupations : elle s'est mise à comparer des phénomènes religieux appartenant à des contextes différents et à proposer des classifications. Quand on veut utiliser la phénoménologie de la religion pour construire des catégories, on sort à proprement parler du cadre de la phénoménologie et on s'oriente vers ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie herméneutique.

En effet, la tentation, dans l'étude des religions, a été (et est encore souvent) de réduire le fait religieux à un fait sociologique ou de l'assimiler d'entrée de jeu à un trouble affectif ou émotionnel connu (névrose, psychose, etc.), donc de ramener le

---

<sup>6</sup> Cité par Bertrand Pulman « Aux "origines" de la Science des Religions. Lorsque le savoir prend chair(e)... », *Cahiers Confrontation* 14 (aut. 1985), p. 16.

religieux à autre chose que du religieux. C'est au nom de cette phénoménologie que Mircea Eliade a insisté pour que l'on soit plus attentif à ce que le religieux a de spécifique.

La science moderne a réhabilité un principe que certaines confusions du XIX<sup>e</sup> siècle avaient gravement compromis : *c'est l'échelle qui crée le phénomène*. Henri Poincaré se demandait, non sans ironie : « un naturaliste qui n'aurait jamais étudié l'éléphant qu'au microscope croirait-il connaître suffisamment cet animal? [...] De même, un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est-à-dire d'être étudié à l'échelle religieuse. Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économie, la linguistique, l'art, etc.... c'est le trahir; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré.<sup>7</sup>

Les phénoménologues s'attaquent en fait à tous ceux qui refusent de porter leur regard sur la religion en tant même que religion. Cette approche a été utilisée de façon systématique par divers chercheurs (comme van der Leeuw ou Eliade), surtout entre 1920 et 1965, pour mieux cerner l'originalité des phénomènes religieux. Leurs travaux voulaient entre autres réagir contre une étude des religions qui se contentait de sélectionner au sein des religions les seuls faits susceptibles de vérification au plan de la raison et considérés dès lors comme les seuls dignes d'attention, comme si l'on pouvait étudier le religieux en le privant paradoxalement de tout ce qui lui confère sa particularité. La phénoménologie de la religion cherche à mieux comprendre ce que l'homme religieux entend faire, et comment il entend le faire. Et il s'agit là, pense-t-elle, d'un postulat tout aussi éclairant pour comprendre ce type de phénomènes que le postulat contraire qui dénie à ces phénomènes toute originalité<sup>8</sup>.

Le phénoménologue qui pense que les religions ou les mouvements sectaires sont des phénomènes qui ont un visage spécifique, les envisagera comme des ensembles de croyances touchant le domaine de l'ultime, de l'invisible, de l'origine, de l'au-delà; comme des ensembles de rites, i.e. des pratiques périodiques à caractère public assujetties à des règles précises dont l'efficacité s'exerce en particulier dans le domaine de l'invisible<sup>9</sup>; comme des ensembles de réalités institutionnelles encadrés par un droit religieux; comme des ensembles de normes éthiques qui déterminent la façon dont un homme ou une femme doit se comporter envers lui-même et envers ses semblables pour faire son salut; comme des ensembles de techniques de salut pouvant comprendre des prières, des pratiques d'ascèse, de yoga, etc. Il est pour lui évident que les religions n'existeraient pas sans qu'il y ait des personnes convaincues de faire une expérience spécifique. Il n'y a pas non plus de religions sans spiritualité. Bien qu'il puisse aussi y avoir également du religieux diffus et implicite, une chose très importante à réaliser est

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1970, p. 11.

<sup>8</sup> Voir par exemple, Daniel L. Pals, « Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon ? », *Journal of the American Academy of Religion* 55, n° 2 (1987), p. 259-282.

<sup>9</sup> Voir Jacques Vidal, art. « Rite » dans Paul Poupard, *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1984, p. 1452-1456.

qu'il n'y aurait pas de religion à proprement parler si ces ensembles de croyances, de rites ou de gestes symboliques, d'institutions, de normes éthiques, de techniques de salut ne s'intégraient pas à l'intérieur d'un minimum d'organisation et n'avaient pas un minimum de durée.

Réalisés en grande partie à des fins éducatives, les travaux de Ninian Smart<sup>10</sup>, tout en s'appuyant sur des connaissances historiques éprouvées, s'inspirent également de la démarche phénoménologique et de l'empathie qu'elle préconise. Plutôt que de s'enfermer dans une classification ou une morphologie des phénomènes religieux (comme Eliade en vint à le proposer), ce chercheur a proposé dans plusieurs ouvrages une liste de dimensions importantes à explorer pour rendre compte de ce qu'est une tradition religieuse et pour la présenter comme un aspect de la vie concrète des gens<sup>11</sup>. Les six dimensions qu'il distingue ordinairement sont les suivantes.

- La dimension expérientielle (on peut également parler de dimension spirituelle; avant toutes les autres dimensions, il y a à la base des religions une certaine forme d'expérience qui peut avoir été faite par le fondateur, ou du moins qui est promise à tous les adhérents en ce monde ou dans l'autre).
- La dimension mythique (mythes de création, de fin du monde, « événements » historiques marquants, etc.).
- La dimension doctrinale (croyances, dogmes, etc.).
- La dimension éthique (code de conduite, valeurs morales, etc.).
- La dimension rituelle (adoration, prière, offrande, sacrifice, ascèse, etc.).
- La dimension sociale (organisations, institutions, clergé, laïcat, moines, etc.).

Il s'agit là d'un modèle théorique qui reste ouvert à l'exploration d'autres dimensions. Les religions ont aussi par exemple une dimension corporelle; elles tiennent un discours sur le corps, sur la personne humaine qui a souvent une importance déterminante dans leur conception des relations avec l'invisible. L'ordre de présentation de ces dimensions importe également peu et Smart commence par l'une ou l'autre de ces dimensions selon les lecteurs qu'il vise et selon la religion qu'il veut présenter. Mais un tel modèle oblige à réaliser qu'il n'y a pas de religions sans spiritualité et sans éthique. Les traditions religieuses amènent toutes leurs adeptes à vivre une certaine expérience spirituelle et cherchent à déterminer les valeurs morales dont il faut vivre pour faire son salut ou obtenir la libération. Une religion sans spiritualité est une pratique routinière sans

---

<sup>10</sup> Voir principalement : *Worldviews : Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, New York, Charles Scribner's Sons, 1983; *The Religious Experience of Mankind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1984; *Dimensions of the Sacred : an Anatomy of the World's Beliefs*, London, Fontana Press, 1997 (1996); *The World's Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>11</sup> Smart distingue la phénoménologie méthodologique qui se propose seulement d'entrer dans la vision du monde du croyant de la phénoménologie typologique qui cherche à établir une morphologie du sacré dans un but de comparaison. Il adhère à la première, mais paraît se méfier de la seconde (voir Ninian Smart, *Concept and Empathy. Essays in the Study of Religion*, New York, New York University Press, 1986, p. 211-212).

âme, amputée de ce qui lui donne vie, et qui ne mérite pas tellement le nom de tradition religieuse. Au 20<sup>e</sup> siècle, l'éthique d'abord, puis la spiritualité ont été sécularisées, c'est-à-dire qu'elles se sont développées pour elles-mêmes dans un cadre séculier, à l'extérieur de tout recours à Dieu ou à un monde invisible. Mais la construction d'une éthique ou d'une spiritualité en dehors de la religion est une entreprise récente, qui n'empêche nullement les religions de revendiquer leur éthique propre et leur spiritualité propre. On voit que l'éthique et la spiritualité sont appelées à chevaucher avec les religions, ce qui n'est pas pour simplifier les choses. Une présentation correcte de chaque religion doit évidemment faire droit à l'éthique et à la spiritualité qui lui sont spécifiques.

On peut également faire remarquer ici combien il peut être trompeur de parler des traditions amérindiennes uniquement comme de « spiritualités », comme si les autres dimensions, en particulier la dimension sociale, n'étaient pas présentes d'une façon ou d'une autre chez les Amérindiens. Les symboles totémiques sont aussi un langage social, l'anthropologie y a suffisamment insisté. Le chaman a non seulement des pouvoirs qui lui donnent accès à l'invisible, mais également une responsabilité sociale vis-à-vis de son groupe, en particulier en cas de crise. Il y a également un certain nombre de croyances qu'on ne remet pas en cause, comme la croyance en un Dieu créateur, le pouvoir du rêve. Ce qu'il est préférable de faire comprendre, c'est que, dans le cas des Amérindiens comme dans le cas de n'importe quelle religion ethnique, on ne place pas le religieux ou les rites religieux à part du politique, du social, etc. Toutes ces dimensions se vivent ensemble, interfèrent constamment, à tel point qu'on ne peut être humain sans être religieux et spirituel. L'expérience religieuse favorisée par les Amérindiens ne se laisse pas réduire à la seule dimension spirituelle.

Beaucoup plus que d'autres approches, la phénoménologie de la religion conduit forcément le scientifique qui cherche à comprendre ce qu'est le fait religieux à se rendre compte qu'il a lui-même une posture au plan épistémologique (*a stance*). Qu'il soit croyant ou non, qu'il se réclame d'une tradition religieuse ou se dise agnostique ou athée, tout enseignant est d'avance marqué par une position quelconque et par les préjugés qui sont ceux du lieu particulier d'où il parle. Il ne suffit évidemment pas d'être à l'extérieur des religions pour faire œuvre scientifique ou prétendre être objectif. Quel que soit le lieu où il se situe au plan idéologique, l'enseignant véhicule un certain nombre de préjugés, d'autant plus tenaces et sournois qu'ils ne sont pas explicités en tant même que postulats peut-être vraisemblables, mais impossibles en tant que tels à prouver. Cela veut dire que tout enseignant qui présente les traditions religieuses ou doit en parler à lui-même ses préjugés en cette matière et peut être amené à les expliciter devant ses élèves et à montrer comment il s'y prend au plan méthodologique pour présenter avec respect et honnêteté une tradition dans laquelle il n'est pas personnellement engagé. La phénoménologie insiste également pour dire qu'il est nécessaire de développer une attitude d'empathie vis-à-vis de la religion que l'on étudie ou que l'on présente et qu'il faut également se doter des outils méthodologiques nécessaires pour créer autour de soi l'espace nécessaire à une présentation ou à une analyse suffisamment distanciée. Ces précautions, on le voit, valent autant pour l'enseignant croyant que pour celui qui entend rester extérieur à toute religion.

#### 4. L'acte pédagogique en matière de culture religieuse

Si l'histoire et la phénoménologie semblent être des outils incontournables pour approcher les cultures religieuses, une vigilance accrue paraît tout aussi nécessaire au plan pédagogique. Comment peut-on proposer des apprentissages qui d'une part répondent aux intérêts profonds des élèves et à leurs besoins éducatifs fondamentaux et d'autre part contribuent à la construction d'une société ouverte et paisible? Le *Programme de formation de l'école québécoise* (2001) cherche à « préparer les citoyens de demain à mieux relever les défis auxquels ils devront faire face, celui d'une collectivité pluraliste où chacun a sa place... » (p. 2). Il souhaite créer « un environnement dans lequel l'élève s'approprie la culture de son milieu, poursuit sa quête de sa compréhension du monde et du sens de la vie et élargit l'éventail de ses moyens d'adaptation à la société » (p. 2). Les rédacteurs de ce document ne présentent qu'un seul point de convergence et lieu d'intégration de l'ensemble de ces apprentissages : il s'agit de la vision du monde que l'élève élabore, « le regard que chacun porte sur soi et autour de soi » (p. 6). En principe, il n'y a pas de conflit entre les intérêts et les besoins de l'élève en tant qu'individu et l'intérêt et les besoins de la société dans laquelle il ou elle évolue. Afin d'éviter des conflits à ce niveau, il serait peut-être important de tenir compte de certains facteurs.

Les apprentissages proposés en culture religieuse respecteront sans doute les étapes du développement cognitif, affectif et social de l'enfant et de l'adolescent telles qu'elles ont été déjà décrites par des chercheurs dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Par exemple, la capacité d'émerveillement chez l'enfant qui n'a pas encore franchi le seuil de la pensée concrète, qui croit toujours au Père Noël et qui prête de mauvaises intentions à une table contre laquelle il s'est heurté doit être prise en compte alors que l'on lui propose un apprentissage spécifique en matière de la religion. Le goût du détail historique chez l'enfant à la fin du deuxième cycle du primaire, le culte des héros à la fin du troisième cycle et le désir profond de liberté chez l'adolescent doivent tous trouver leur expression dans un curriculum en culture religieuse qui espère produire des changements durables aux plans cognitif, affectif et comportemental. Et comme pour toute activité éducatrice, une question fondamentale doit présider à la sélection et à la présentation des apprentissages: en quoi l'apprentissage proposé risque-t-il d'être perçu comme quelque chose d'utile et d'intéressant par l'enfant à qui on le propose? Pour avoir des chances d'être reçu, un apprentissage, qu'il relève des mathématiques, de la culture religieuse ou de toute autre matière, doit satisfaire à ce critère.

Mais à un autre niveau, la culture religieuse n'est pas tout à fait assimilable aux mathématiques. Au niveau du primaire, par exemple, où la culture religieuse est reconnue comme une matière qui touche le développement personnel, le programme d'études vise plus que l'acquisition de compétences cognitives et d'habiletés disciplinaires. La culture religieuse cherchera à ouvrir un dialogue avec l'élève et, pour ce faire, elle doit d'abord considérer cet élève comme un sujet. Le dialogue sur le religieux avec le jeune nécessite non seulement l'énoncé de vérités mais aussi l'écoute de sa parole à lui. On ne préconise jamais en pédagogie de considérer les apprenants comme des récipients vides que des adultes doivent remplir; mais cela n'est surtout pas acceptable lorsque la matière à

présenter touche l'élaboration de la vision du monde même de l'élève. Parler de la religion aux jeunes, ce doit être accepter non seulement de donner, mais également de recevoir de ceux à qui l'on enseigne.

Si le jeune ne perçoit pas que la matière présentée en culture religieuse comme quelque chose d'ancré dans la compréhension qu'il a de sa propre vie, il ne saura pas l'assimiler. Il risque de considérer une telle matière comme indigne de son attention, et on ne pourra que lui donner raison. Le défi qui guette les concepteurs du nouveau programme en culture religieuse est de trouver un moyen pour présenter des apprentissages sur les religions non pas comme des éléments exogènes mais bien comme des matières aptes à servir à la délicate tâche de la construction de soi.

## **Conclusion**

Les réflexions qui précèdent ne sont en fait qu'une mise en situation destinée à permettre à des enseignants du primaire et du secondaire de mieux cerner le domaine du savoir humain dans lequel on leur demande d'intervenir. L'enseignement des religions est un domaine de connaissances qui a ses lettres de créance et à propos duquel on doit refuser que l'enseignant ne livre que des impressions personnelles. On ne demande pas à ces enseignants de tout savoir et de tout dire. On leur demande seulement de dépasser leurs états d'âme et de puiser dans des disciplines académiques éprouvées comme l'histoire des religions et la phénoménologie de la religion un certain nombre de données qui devraient permettre à leurs élèves d'élaborer en connaissance de cause leur propre vision du monde.